

COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO



Serie Movimientos sociales y territorialidades

# LA RELIGIÓN ANTE LOS PROBLEMAS SOCIALES

## ESPIRITUALIDAD, PODER Y SOCIABILIDAD EN AMÉRICA LATINA

*Verónica Giménez Béliveau*  
*[Comp.]*



# LA RELIGIÓN ANTE LOS PROBLEMAS SOCIALES

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina / Carlos Alberto Steil [et al.]; compilado por Verónica Giménez Béliveau.  
1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.  
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online  
ISBN 978-987-722-424-5

1. Religión. 2. Conflictos Sociales. 3. Iglesia Católica. I. Steil, Carlos Alberto. II. Giménez Béliveau, Verónica, comp.  
CDD 306.63

Otros descriptores asignados por CLACSO:

Religión / Sociedad / Movimientos Sociales / Derechos Humanos / Resistencia / Medio ambiente / Migración / Desigualdad / Género / América Latina

**COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO**

# **LA RELIGIÓN ANTE LOS PROBLEMAS SOCIALES**

**ESPIRITUALIDAD, PODER Y  
SOCIABILIDAD EN AMÉRICA LATINA**

**Verónica Giménez Béliveau**  
(Comp.)

Grupo de Trabajo  
Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe





**CLACSO**

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

### **Colección Grupos de Trabajo**

**Director de la colección** - Pablo Vommaro

### **CLACSO - Secretaría Ejecutiva**

**Karin Batthyány** - Secretaría Ejecutiva

**Nicolás Arata** - Director de Formación y Producción Editorial

### **Equipo Editorial**

**María Fernanda Pampín** - Directora Adjunta de Publicaciones

**Lucas Sablich** - Coordinador Editorial

**María Leguizamón** - Gestión Editorial

**Nicolás Sticotti** - Fondo Editorial

### **Equipo**

Rodolfo Gómez, Giovanni Daza, Teresa Arteaga, Tomás Bontempo, Natalia Gianatelli y Cecilia Gofman



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES  
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a [www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana](http://www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana)

*La religión ante los problemas sociales: Espiritualidad, poder y sociabilidad en América Latina*  
(Buenos Aires: CLACSO, junio de 2020).

ISBN 978-987-722-424-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

Los trabajos que integran este libro fueron sometidos a un proceso de evaluación por pares.

### **CLACSO**

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

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | [clacso@clacsoinst.edu.ar](mailto:clacso@clacsoinst.edu.ar) | [www.clacso.org](http://www.clacso.org)

Patrocinado por la Agencia Sueca de Desarrollo Internacional



# ÍNDICE

<b>Verónica Giménez Béliveau</b> Prólogo		9
<b>Carlos Alberto Steil y Rodrigo Toniol</b> Iglesia Católica y catolicismo en Brasil desde la narrativa pedagógica de la Jornada Mundial de la Juventud del 2013		17
<b>Joaquín Algranti y Mariana Bordes</b> Apuntes para una sociología de las adhesiones débiles: análisis de las formas de pertenencia a las terapias alternativas y el evangelio en Buenos Aires, Argentina		49
<b>Luci Faria Pinheiro</b> Questão social e religiosidade no Brasil: novas reflexões acerca do sincretismo no Serviço Social		75
<b>Fabio Lozano</b> Crisis humanitarias, religiones y resistencias		91
<b>María Soledad Catoggio</b> Puentes religiosos del activismo humanitario: desde la política contra el Estado hacia una política estatal de innovación en Derechos Humanos		121

<b>Rolando Pérez</b> El capital religioso en la protesta social: el rol de los actores religiosos en los conflictos socio-ambientales en Perú	139
<b>Cristián Parker Gumucio</b> La religión frente al cambio climático y la transición energética hacia la sustentabilidad	169
<b>Gabriela Robledo</b> Religión y vida pública entre los mayas de la frontera sur de México	211
<b>Renée de la Torre</b> La transmigración en México: el cruce de los caminos de la fe y los Derechos Humanos	229
<b>Aldo Ameigeiras</b> Religión, migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires	259
<b>Fortunato Mallimaci</b> Ciencias sociales y teologías: los pobres y el pueblo en las Teologías de la Liberación en Argentina	283
<b>Damián Setton</b> La construcción simbólica de la geografía judeo-gay	317
<b>Verónica Giménez Béliveau y Mariela Mosqueira</b> La tierra como problema: encrucijadas de una iglesia protestante en el Paraguay contemporáneo	339
<b>Sobre las autoras y los autores</b>	355



# PRÓLOGO

Verónica Giménez Béliveau

EL PRESENTE VOLUMEN es el resultado de las discusiones del grupo de trabajo CLACSO “Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe”, que funcionó desde 2013 hasta 2016 abordando temáticas relacionadas con los fenómenos religiosos y espirituales desde la perspectiva de las Ciencias Sociales. Enmarcado en una línea de reflexión que desde hace años reúne a investigadores, pensadores y profesionales de América Latina, es la continuidad de dos Grupos de Trabajo (GT) precedentes (2005-2008 y 2009-2012) que buscaron profundizar distintos aspectos de las temáticas relacionadas con lo espiritual y lo religioso, y que continuará luego en el GT “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad” en el período 2016-2019.

Nuestra experiencia de investigación como grupo nos ha llevado a profundizar la recomposición de las creencias socio-religiosas en América Latina y el Caribe: las personas no dejan necesariamente de creer, en muchos casos las creencias se reconfiguran, cambian de forma y de objetos, generan sociabilidades renovadas. A su vez que estas otorgan legitimidad a espacios de ejercicio del poder y de la dominación (Dri, 2011), también contribuyen a la consolidación de tiempos y lugares de resistencia y de alternativas sociales y culturales relacionándose desde allí con otras instancias de poder (Mella, 2008; Lozano, 2008). Las sociedades de América Latina y del Caribe han demostrado

una vitalidad en el campo religioso que se expresa en la pluralidad de religiones y espiritualidades asociadas a procesos de emancipación, y también a dominaciones variadas.

Sin duda, las creencias y prácticas religiosas han estado presentes en la definición, la producción y el procesamiento de los grandes problemas que aquejan al continente. Pero las teorías que han emergido desde las Ciencias Sociales en contextos de producción “centrales” (Wilson, 1966; Stark y Bainbridge, 1985) no siempre han contribuido a la comprensión del papel de la religión en las dinámicas sociales de nuestros pueblos. Es por ello que, luego de la experiencia acumulada en la red de investigadores, consideramos que ha llegado el momento de plantearnos una sistematización de las categorías con las que comprendemos las sociedades latinoamericanas y caribeñas integrándolas en un marco teórico que dé cuenta de la presencia diferenciada de la religión en procesos de transformación social, de conflictos y dominación, y de creación de alternativas de sociabilidad (Ameigeiras, 2012; Alonso, 2008; Ramírez Calzadilla, 2009; Semán, 2008).

En las sociedades latinoamericanas y caribeñas asistimos a procesos de modernización en los cuales religiones y espiritualidades ocupan lugares relevantes (Sanchis, 2001 y 2008; Pierucci, 1998). En estas modernidades la presencia de matrices culturales y prácticas sociales y simbólicas explicitan no solo procesos de mestizaje sino también formas alternativas de conocer (De Sousa Santos, 2009) que requieren “desnaturalizar” nociones como secularización y religión (Semán, 2007). Nos referimos a la necesidad de desplegar un esfuerzo de redefinición de categorías que permita no solo asumir, en su profunda relevancia histórica, la singularidad de la cultura latinoamericana, sino también enfrentar los procesos de transformación de las formas del creer, así como la persistente gravitación que las perspectivas eurocéntricas poseen sobre las Ciencias Sociales (Quijano, 2000).

En el contexto latinoamericano, el catolicismo ha dejado de ser el espacio de articulación hegemónico de las creencias (Frigerio, 2002; Mallimaci, 2008; Romero, 2012) y se ha ampliado y diversificado el espacio religioso (Da Costa, 2003). La presencia de grupos evangélicos en la escena política y las instancias legislativas (Steil y Toniol, 2012), la visibilidad acrecentada y las reinventiones identitarias de grupos neoindigenistas (De la Torre y Zúñiga, 2017), la militancia de grupos católicos activistas en las luchas contra las ampliaciones de derechos (Giménez Béliveau, 2008), la defensa de los Derechos Humanos por grupos activistas evangélicos y católicos (Romero, 2012), la presencia de comunidades eclesiales de base en sectores populares (Levine, 1996), la reconfiguración de las creencias populares (Ameigeiras, 2012) nos muestran un paisaje religioso transformado en el

que nuevos actores disputan recursos, feigresía, discursos y sentidos en países con diversos regímenes de construcción de la alteridad (Segato, 2007).

En este volumen nos proponemos analizar un aspecto singular de la acción de las religiones en el mundo contemporáneo, la relación entre religión y problemas sociales. Las intervenciones de los grupos religiosos ante los procesos considerados como problemas sociales han sido y son numerosas en América Latina, si observamos un arco temporal que va desde el último cuarto del siglo XX a las décadas transcurridas del siglo XXI. La mayoría de estas intervenciones están centradas en sujetos definidos como vulnerables: indígenas, mujeres en situación de prostitución, campesinos, migrantes, pobres, huérfanos, ancianos. A menudo las intervenciones apostólicas motorizadas por ciertos sectores de las iglesias entran en conflicto con otros sectores, creando líneas de quiebre que abren complejos espacios de negociación interna. Las discusiones producto de los encuentros en el marco de nuestro grupo de trabajo han abierto una multiplicidad de temas que se abordan en este libro, que entrecruzan temáticas transversales a los sujetos, planteos y escenarios abordados.

El capítulo de Carlos Alberto Steil y Rodrigo Toniol analiza el proyecto pedagógico de la Iglesia Católica brasilera en el marco del evento de las Jornadas Mundiales de la Juventud (JMJ) en 2013. Evento profundamente movilizador de las feigresías y los activismos, las JMJ reúnen multitudes católicas en un país en el que el porcentaje de católicos no deja de disminuir. El artículo de Steil y Toniol aborda la aparente paradoja, recorriendo las modalidades de los activismos, las temáticas de agenda pública (bioética, aborto, diversidad sexual) en el contexto de la primera gira del Papa latinoamericano.

El artículo de Joaquín Algranti y Mariana Bordes se propone trabajar la cuestión de las pertenencias a las terapias alternativas y al Evangelio en términos de adhesiones débiles. Desde una original perspectiva comparativa, los autores abordan las pertenencias, entendidas como un cruce entre valores, normas y cosmovisiones, a partir del concepto de adhesiones débiles, particularmente fecundo para en análisis de las terapéuticas espirituales y religiosas.

Luci Faria Pinheiro nos presenta un trabajo sobre la cuestión social y la religiosidad, pensando el Servicio Social en Brasil en términos de sincretismo. Se examinan aquí los fundamentos de la práctica laborales de los trabajadores sociales, desde un análisis histórico y sociológico que cruza creencias, valores y prácticas profesionales.

El capítulo de Fabio Lozano se propone analizar los sentidos sociopolíticos de las actuales formas de resistencia vinculadas con el hecho religioso, no solo cristiano sino también desde espiritualidades

indígenas y mestizas. Lozano trabaja a partir de la diferenciación entre crisis humanitarias, catástrofes humanitarias y crisis civilizatoria y propone la definición de la situación actual en términos de catástrofe planetaria.

María Soledad Catoggio nos presenta un artículo centrado en el análisis del activismo comunitario de forma y bases religiosas. A partir de la elección metodológica del estudio de caso, analiza la creación de un campo transnacional novedoso que gira en torno de la afirmación de los Derechos Humanos y que permite a los protagonistas multiplicar el alcance de sus acciones militantes.

Rolando Pérez analiza la participación de los grupos y agentes religiosos en los conflictos socio-ambientales en Perú, en dos provincias rurales (Cajamarca y Junín), con gran presencia de las industrias extractivas. Las reacciones de las comunidades y la intervención de los grupos religiosos son analizadas a partir de una reflexión sobre el espacio público y las ritualidades que en este se despliegan.

El artículo de Cristián Parker Gumucio aborda las acciones de los grupos religiosos frente a los conflictos socio-ambientales. A partir del estudio cuantitativo de la población de estudiantes universitarios chilenos, Parker Gumucio aborda la relación entre creencias y pertenencias religiosas y la transición energética. La religión juega un rol múltiple y no unívoco: este trabajo analiza en detalle estas tendencias, y propone interpretaciones más globales del fenómeno.

Gabriela Robledo nos presenta un trabajo sobre migración y cambio religioso. Robledo trabaja sobre la construcción de una iglesia autóctona a partir de “la opción preferencial por los pobres” y la inculturación del Evangelio como los ejes que inspiran el trabajo misionero entre los pueblos mayas de la frontera sur mexicana.

Renée de la Torre analiza el cruce entre religión y Derechos Humanos en el contexto de la transmigración en México. El estudio de peregrinaciones, marchas de antorchas y caravanas le permite analizar la religiosidad migrante pero también mostrar los problemas, el dolor y el sufrimiento de una población desplazada y con gran falencia de derechos.

Aldo Ameigeiras aborda la cuestión de la desigualdad social y las religiones en contextos migrantes, basados en el trabajo en barrios periféricos del Gran Buenos Aires. El estudio de diversas fiestas populares pone en evidencia el cruce entre religiosidades y pertenencias nacionales y étnicas, a la vez que los profundos sentidos de las espiritualidades populares.

El capítulo de Fortunato Mallimaci aborda los problemas sociales analizando la relación entre Ciencias Sociales y Teología desde las categorías pobres y pueblo, utilizadas por ambos campos. Profundi-

zando en la historia de las disciplinas y su inserción institucional, el capítulo propone revisar la encrucijada en que Teología y Ciencias Sociales han construido el objeto de sus saberes e intervenciones.

El artículo de Damián Setton analiza los modos de organización de la militancia judeo-gay en la Argentina. Por un lado, indaga en las relaciones transnacionales entre organizaciones y activistas, relaciones que permiten la visibilización de lo que los activistas definen como la problemática judeo-gay. Por el otro, analiza la representación del espacio internalizada por los activistas.

Finalmente, Verónica Giménez Béliveau y Mariela Mosqueira analizan la intervención de las iglesias protestantes de origen luterano en el problema de la tierra en la zona de la frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay. Estudiando los puntos salientes del discurso pionero y las tensiones entre la feligresía local, aparecen los problemas sociales y los intentos de las Iglesias de conciliar posiciones económicas y sociales de su feligresía que finalmente quedarán irresueltos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alonso, A. 2008 “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemonías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano” en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ameigeiras, A. 2012 “Ortodoxia doctrinaria y viejas ritualidades: Significados e implicancias en el catolicismo argentino de una aparición mariana” en *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica* (Buenos Aires: CLACSO).
- Da Costa, N. 2003 *Religión y sociedad en el Uruguay del siglo XXI* (Montevideo: CLAEH).
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. 2017 *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero-azteca* (México: Colegio de Jalisco/CIESAS).
- De Sousa Santos, B. 2009 *Epistemologías del Sur* (México: Clacso/ Siglo XXI).
- Dri, R. 2011 *La hegemonía de los cruzados. La Iglesia Católica y la dictadura militar* (Buenos Aires: Biblos).
- Frigerio, A. 2002 “La expansión de religiones afrobrasileñas en Argentina: representaciones conflictivas de cultura, raza y nación en un contexto de integración regional” en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 117, enero-marzo.

- Giménez Béliveau, V. 2008 “Identidad, memoria y emoción: Representaciones de los setenta en comunidades católicas en la Argentina contemporánea” en Mallimaci, F. (comp.) *Modernidad, religión y memoria* (Buenos Aires: Colihue).
- Levine, D. 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: CEP – Centro de Estudios y Publicaciones).
- Lozano, F. 2008 “Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica” en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mallimaci, F. 2008 “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana” en Martín, J. P. y Ameigeiras, A. (comps.) *Religión, política y sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente* (Buenos Aires: Prometeo/UNGS).
- Mella, P. 2008 “Esto no es una pipa. Mística y estudios de la religión en América Latina. Una perspectiva liberadora” en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Pierucci, F. 1998 “Soltando amarras: secularización y destradicionalización” en *Sociedad y Religión*, N° 16-17.
- Quijano, A. 2000 “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina” en Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ramírez Calzadilla, J. 2009 “Laïcité, liberté de religion et État laïque. Les étapes de la laïcisation cubaine” en *Archives des Sciences Sociales des Religions*, N° 146, abril-junio.
- Romero, C. 2012 “Religión y política en el Perú, 2000-2010” en Ameigeiras, A. (comp.) *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica* (Buenos Aires: CLACSO).
- Sanchis, P. 2001 “No mapa das religiões, ha lugar para a ‘religiosidade?’” en *Revista de ciencias humanas* (Florianópolis: Edufsc) N° 30, octubre, pp. 183-198.
- Sanchis, P. 2008 “Cultura brasileira e religião... Passado e atualidade...” en *Cuadernos CERU* (San Pablo) Serie 2, Vol. 19, N° 2, diciembre.
- Segato, R. 2007 “La faccionalización de la república y del paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad” en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).

- Semán, P. 2007 “La secularización entre los científicos sociales de la religión del MERCOSUR” en Carozzi, M. y Cernadas, C. (coords.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina* (Buenos Aires: Biblos).
- Semán, P. 2008 “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, N° 30/31, Vol. XX.
- Stark, R. y Bainbridge, W. 1985 *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation* (Berkeley: University of California Press).
- Steil, C. y Toniol, R. 2012 “Humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010” en Ameigeiras, A. (comp.) *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político-religiosas en Latinoamérica* (Buenos Aires: CLACSO).
- Wilson, B. 1966 *Religion in Secular Society* (Londres: Watts & co.).





# IGLESIA CATÓLICA Y CATOLICISMO EN BRASIL DESDE LA NARRATIVA PEDAGÓGICA DE LA JORNADA MUNDIAL DE LA JUVENTUD DEL 2013<sup>1</sup>

Carlos Alberto Steil y Rodrigo Toniol

DESDE LA SEGUNDA mitad del año 2012 acompañamos en Brasil la publicación de incontables periódicos, dossiers, revistas, informes y libros dedicados a discutir los datos sobre la pertenencia religiosa de los brasileños en el primer censo del siglo XXI<sup>2</sup>. En lo que se refiere al catolicismo, los números presentados no revelaron grandes novedades, a no ser la confirmación de lo que se viene constatando desde 1880: la cantidad de quienes se declaran católicos en el censo disminuyó una vez más<sup>3</sup>. Lo sorprendente, quizás, haya sido que por primera vez no fue solamente el porcentaje de la población católica el que disminuyó, sino que también hubo un decrecimiento en el número absoluto de fieles<sup>4</sup>. Como ya se había señalado en censos anteriores, el Estado de

---

1 Traducción: Isabel Pérez.

2 Para algunos análisis de los números del censo religioso de 2010 en Brasil, ver Steil y Toniol, 2013; Teixeira y Menezes, 2013.

3 Teniendo en cuenta los datos divulgados por el IBGE y procesados por el CPS/FGV, la comparación entre los años 1872, 1880, 1890, 1900, 1910, 1920, 1930, 1940, 1950, 1960, 1970, 1980, 1991, 2000, 2003 y 2009 presenta, en todos los rangos, caídas en la participación de católicos en la población brasileña. Disponible en: <[http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN\\_texto\\_FGV\\_CPS\\_Neri.pdf](http://www.cps.fgv.br/cps/bd/rel3/REN_texto_FGV_CPS_Neri.pdf)> acceso 9-11-2012.

4 Como ya analizamos pormenorizadamente en otro texto, aunque la disminución de los católicos sea sistemática desde 1872, solamente en el censo de 2010 el número

Río de Janeiro se confirmó como el menos católico del país y uno de los que concentran el mayor número de evangélicos, que representan casi el 30% de su población<sup>5</sup>. De parte de la narrativa sociológica los análisis parecían confirmar el diagnóstico hecho por Cândido Procópio Ferreira (1973) todavía a comienzos de la década del setenta, que lo describía como una *Sociología del declive del catolicismo*<sup>6</sup>.

Menos de un año después de la divulgación de los números del censo de 2010, un evento movilizó una vez más a la prensa y a la comunidad de investigadores y estudiosos de la religión en el país: la Jornada Mundial de la Juventud (JMJ). Esta vez, sin embargo, las prospecciones sobre *cuándo* Brasil dejaría de ser un país católico<sup>7</sup> salieron de escena y, en su lugar, sobraron enunciados para retratar la efervescencia de una *nación católica*. La televisión abierta se saturó de boletines constantes sobre la agenda del Papa, con la transmisión de misas y homilias, con relatos de peregrinos, con las historias de los que se encontraron con el pontífice. Dedicándose a la idea de la existencia de cierta matriz cultural católica en la sociogénesis de la nación brasileña, titulares como “Brasil todavía es el país católico más grande del mundo”<sup>8</sup>, sustituyeron los del año anterior que preveían la maciza y eminente pentecostalizacion de Norte a Sur.

Para los católicos, la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro fue un momento singular. Más de tres millones de peregrinos acompañaron el Papa Francisco en su primer viaje. Sesenta mil voluntarios, más de 260 grupos de catequesis, actividades simultáneas en toda la ciudad, además de las que antecedieron el encuentro son indicadores de la movilización del clero, de los religiosos y de los laicos. Para la Iglesia Católica brasileña, específicamente para la Confederación Nacional de Obispos de Brasil (CNBB) y para la arquidiócesis de Río de Janeiro, el evento representó una victoria en el campo de la

---

absoluto de católicos disminuyó, pasando de 125,5 millones de personas en el 2000 a 123,3 millones en el 2010, una pérdida de 2,2 millones de fieles (Steil y Toniol, 2013: 232).

5 Según los datos divulgados por el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística (IBGE), 46,25% de los cariocas son católicos y 29,08% evangélicos.

6 Con el término, Procópio Ferreira buscaba mostrar la centralidad del catolicismo en los análisis de la Sociología de la Religión que, aunque dedicada a reflexionar sobre la expansión de confesiones no católicas, lo hace por el contrario sobre el declive del catolicismo. Un extenso comentario sobre los análisis de Cândido Procópio Ferreira a los censos de mediados del siglo XX puede verse en Pierucci (2014: 57).

7 Ver <<http://www.sul21.com.br/jornal/brasil-pode-deixar-de-ser-o-pais-mais-catolico-em-20-anos-aponta-pesquisa/>>.

8 Ver en *Jornal Nacional* (<<http://g1.globo.com/jornal-nacional/noticia/2013/07/brasil-ainda-e-o-maior-pais-catolico-do-mundo-mesmo-com-reducao-de-fieis.html>>).

política eclesiástica interna y también en su relación con Roma. Antes de ser un momento de reavivamiento de fe y de encuentro de la juventud católica, la JMJ es, para la Iglesia, parte de un proyecto de gestión institucional de lo religioso, de su memoria, de su posicionamiento y de su proyección ante un público estratégico: la juventud.

En este texto reconocemos la Jornada Mundial de la Juventud de Río de Janeiro como un evento privilegiado de elaboración de cierto proyecto pedagógico de la Iglesia Católica que se moviliza en términos de tradición. Evidentemente, no pretendemos con eso sobreponer el evento en cuanto dispositivo institucional a los múltiples usos, intereses y motivos implicados en la participación de más de tres millones de peregrinos que estuvieron en este periodo en Río de Janeiro. Lo que pretendemos destacar es el papel programático de la actividad para la Iglesia brasileña.

En el esfuerzo de seguir posibles desdobles de reflexiones ya presentadas anteriormente (Steil y Toniol, 2012a, 2012b, 2014), en este capítulo buscamos identificar y reflexionar sobre el lugar y el modo por los cuales la Iglesia Católica trató temas relacionados a los Derechos Humanos en Brasil durante la JMJ. Para eso, utilizaremos materiales empíricos de tres órdenes: 1) piezas periodísticas; 2) folletos, cartillas, libros, revistas y comunicaciones oficiales que llevaron el sello de la JMJ; 3) discursos, homilías y entrevistas concedidas por organizadores y por el Papa Francisco en el ámbito del evento.

El texto que sigue está dividido en tres partes. En la primera explicitamos el modo por el cual eventos como la JMJ y los viajes papales inaugurados por Juan Pablo II marcan un modo específico de administración de los “territorios” locales por parte del Vaticano, así como también formulamos nuestro entendimiento del evento analizado como parte de una narrativa pedagógica sobre los contenidos enunciados. En un segundo momento, nos dedicamos a analizar los materiales de los que disponemos. Finalmente, en una sección conclusiva, buscamos retomar el contraste entre la disminución anunciada del número de católicos en Brasil y la aparente efervescencia católica provocada por la JMJ, preguntándonos cómo se pueden relacionar esos dos escenarios.

### **LA ADMINISTRACIÓN DE LO LOCAL Y LA NARRATIVA PEDAGÓGICA DE LA IGLESIA EN SUS MEGAEVENTOS**

En una tesis ampliamente difundida, Danièle Hervieu-Léger (1993) argumentó sobre la importancia de la memoria en la identificación con tradiciones religiosas y, por esa misma razón, como aspecto central para la comprensión de la crisis experimentada por esas tradiciones. En sus términos, afirma:

El problema que atañe al catolicismo causado por la crisis estructural de la institución de lo religioso no está conectado primordialmente a la estructura de la autoridad y a la manera de gestión particular de la Iglesia romana. Conciérne, por encima de todo (y, en este sentido, vale para todas las “grandes religiones”), a la posibilidad de que el “capital de memoria” que constituye cada una de las “grandes religiones” pueda continuar construyendo tradición en la sociedad moderna, o sea, que pueda representar la continuidad de una gran descendencia de fe, trascendiendo las distintas comunidades donde esta descendencia está actualizada de manera plural en el tiempo y el espacio. (Hervieu-Léger, 2005: 91)

El extracto anterior apunta, por lo menos, a tres aspectos distintos relacionados con el “problema que atañe al catolicismo”. Primero, rechaza la idea de que tal crisis sería una cuestión dependiente de la estructura de autoridad y su gestión. Argumentando en esa misma dirección, como expusimos en otro texto (Steil y Toniol, 2013), podemos afirmar, por ejemplo, que si bien Brasil es cada vez menos católico, la Iglesia brasileña nunca antes fue tan robusta institucionalmente: nunca hubo tantas parroquias en el país, y el número de sacerdotes es el mayor que ha sido observado, así como su proporción en relación a la totalidad de la población brasileña y de los católicos declarados<sup>9</sup>. Un segundo aspecto que podemos extraer de la cita es el argumento de que, si no estamos delante de una crisis institucional en la Iglesia Católica, vivimos una crisis de transmisión del catolicismo. Tal crisis, que se explicaría vigorosamente cuando el comportamiento religioso se compara en un recorte intergeneracional, sugiere un último punto por destacarse, la centralidad del “capital de la memoria” para la comprensión de las “grandes tradiciones religiosas”.

La memoria católica a la cual Hervieu-Léger se refiere se equilibra en una doble tendencia, por un lado, fundada en aquello que históricamente legitima la Iglesia, o sea, una memoria capaz de universalizar el sentido de pertenencia por medio de rituales, valores y sacramentos eclesiales. Por otro lado, se funda sobre las “pequeñas memorias comunitarias”, como las nombra la autora; aquellas que prefieren el mensaje sobre la institución, que prioriza la comunidad sobre los valores universalizantes que la Iglesia puede ofrecer. Creer sin pertenecer en una síntesis lapidaria de la socióloga francesa, reflejo de la discontinuidad de la memoria en su descendencia, ya que dejó de propagarse “naturalmente” en la continuidad de las generaciones.

Reconstruir ese efecto de descendencia guía las acciones de un catolicismo sin memoria eclesial. Evitar que lo local se convierta en

---

9 Para la pormenorización de esos datos, ver Steil y Toniol, 2013.

un localismo es, como sugerimos, la agenda administrativa de la Iglesia Católica que, desde el pontificado de Juan Pablo II, intenta valorar las iglesias locales a partir de su asociación al patrimonio colectivo de la Iglesia, cuyo reconocimiento de la pluralidad es, en un contradictorio, la principal arma del ministerio de la unidad contra la pulverización. Los megaeventos que promueven el encuentro del *pueblo católico* con su guía no pueden ser vistos fuera de ese marco. Esas concentraciones son momentos privilegiados de removilización de la memoria institucional católica, promovidas para provocar una mezcla entre la experiencia emocional, la experiencia festiva y la extraordinaria identificación colectiva con la persona del Papa: un verdadero acto de reconquista de identidades, pertenencias y territorios.

Las Jornadas Mundiales de la Juventud son parte de ese derrotero de dispositivos de memoria. Hecha para los jóvenes, la actividad proyecta la Iglesia en un encuentro catequético de multitudes. Desde una narrativa que moldea la memoria de la tradición en un tiempo homogéneo y sin fisuras, el evento se hace también como un acto pedagógico. Y lo consideramos en cuanto tal, reconociendo un movimiento doble que, no estando desasociado, se constituye de modo interdependiente. En un sentido, es pedagógico porque instruye sobre contenidos específicos, conduce a los jóvenes hacia un cuadro de referencias determinado, actúa en la formación católica. En otro sentido, es pedagógico porque teje esas enseñanzas en un régimen de tiempo no mediado por la historia, el tiempo de la tradición. Más que una catequesis para los millones de cristianos reunidos, las narrativas pedagógicas que se producen allí son objetos que inscriben las memorias particulares en la memoria administrada por la Iglesia, la de la *tradición del pueblo católico*. Lo que parece estarse jugando, sin embargo, no es una modalidad narrativa rehén de la tradición, sino un modelo pedagógico capaz de tramar los términos enunciados *en ese tiempo a-histórico*.

En lo que sigue, emprendemos una reflexión sobre la manera en la cual temas relacionados a los Derechos Humanos fueron proyectados en esa narrativa pedagógica durante la Jornada Mundial de la Juventud en Río de Janeiro. Al mismo tiempo que buscamos acompañar las asociaciones que estos enunciados establecen, también nos encontramos con otros que disputan la legitimidad de la tradición, pero terminan marginalizados, así como con aquellos que rehúsan de ella y hacen del evento un momento privilegiado de denuncia de ese tiempo sin historia, de esa memoria sin cuerpos y de esa pedagogía que eterniza.

### ¿QUÉ PUEDE LO NO DICHO?

En el principio de la tarde del 22 de junio de 2013 cerca de dos mil personas se reunieron frente a la Iglesia Matriz Nuestra Señora de la Gloria, en el Largo do Machado, en la zona sur de la ciudad de Río de Janeiro. Equipos periodísticos y videos aéreos de la región anoticiaban a todo el país sobre la concentración que se incrementó en pocas horas. Con el pasar del día surgió otro grupo, pero del lado opuesto al primero, creando en las escalinatas de la iglesia una especie de cordón humano que intentaba protegerla de la multitud que avanzaba. No pasó mucho tiempo para que la plaza estuviera cercada por policías, caballería y ejército<sup>10</sup>. El grupo que protegía la iglesia estaba formado por peregrinos de todo el mundo que venían a participar de la JMJ, que iniciaría el día siguiente. La manifestación mayor había sido convocada en las redes sociales por movimientos feministas y LGBT<sup>11</sup>. Durante la tarde, el grupo marchó con carteles en defensa del Estado laico y a favor de los derechos sexuales y reproductivos hasta llegar al Palacio Guanabara, sede del gobierno del Estado de Río de Janeiro, donde el Papa hacía su primer discurso en Brasil para un grupo restringido de invitados, prensa y autoridades políticas y eclesiásticas como la presidenta Dilma Rousseff, el gobernador del Estado, Sergio Cabral, el alcalde de la capital fluminense, Eduardo Paes, el arzobispo de Río de Janeiro, Don Orani João Tempesta y el presidente de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB), cardenal Raymundo Damasceno Assis<sup>12</sup>. Cuando llegó, el grupo promovió el “Besatón LGBT en la JMJ”, título dado a la marcha por sus organizadores.

---

10 Escena, por cierto, bastante común en los meses de junio y julio de aquel año durante las innumerables manifestaciones que ocurrieron en distintas ciudades del Brasil. La diferencia tal vez haya sido que, en esta ocasión, no hubo una confrontación entre la policía y la población.

11 Fuente: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/22/manifestantes-fazem-beijaco-gay-em-frente-a-igreja-na-zona-sul-do-rio.htm>> acceso 03/06/2014.

12 Fuente: <<http://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2013/07/18/grupo-organiza-beijaco-lgbt-durante-primeiro-discurso-do-papa-na-jornada.htm>> acceso 03/06/2014.

**Figura Nº 1**

Besatón LGBT durante la Jornada Mundial de la Juventud (Río de Janeiro, 2013)



Fotógrafo: Pedro Teixeira.

Según una de sus organizadoras, la activista Rogéria Peixinho de la Asociación Brasileña de Mujeres:

La protesta fue pensada en 2013, cuando el Papa Benedicto XVI hizo el discurso de final de año y dijo que la familia homoafectiva es una amenaza para el mundo, que somos el mal del mundo<sup>13</sup>. [...] En términos estratégicos es imprescindible demarcar la legitimidad de nuestras sexualidades en este momento [durante la JMJ]<sup>14</sup>.

Cinco días después de esa manifestación y a tres días del fin de la JMJ, ocurrió la “Marcha das Vadias<sup>15</sup>”<sup>16</sup>, en una marcha desde Copacabana hacia Ipanema, en el sentido opuesto al del paso del pontífice hacia los eventos programados aquel día. La marcha concentró cerca de 3000 personas que reivindicaban y distribuían materiales relacionados

---

13 Fuente: <<http://oglobo.globo.com/río/jornada-mundial-da-juventude/casais-de-mulheres-protestam-com-beijo-em-porta-de-igreja-9127374>> acceso 03/06/2014.

14 El discurso de Benedicto XVI al que se refiere la activista fue pronunciado el 09/01/2012, cuando el pontífice afirmó: “Esta no es una simple convención social y sí la célula fundamental de cada sociedad. Por consecuencia, las políticas que afectan a la familia amenazan la dignidad humana y al propio futuro de la humanidad”. Fuente: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2012/01/casamento-gay-ameaca-a-humanidade-diz-o-Papa-1.html>> acceso 06/06/2014.

15 Una traducción aproximada del nombre de este evento es “Marcha de las putas”, tal como se conoció en muchos medios de habla hispana. [Nota del editor]

16 Fuente: <<http://noticias.terra.com.br/brasil/marcha-das-vadias-cobra-direitos-e-estado-laico-durante-evento-da-jmj,aa060c67e8610410VgnCLD2000000ec6eb0aR-CRD.html>> acceso 06/06/2014.

principalmente a los derechos reproductivos y al aborto<sup>17</sup>. Entre esos materiales, divulgados hasta el hartazgo entre los manifestantes y los peregrinos que por allí pasaban, estaba el documento “Queremos una nueva Iglesia: Carta Abierta de Católicas al Papa Francisco”<sup>18</sup>.

**Figura N° 2**  
Materiales repartidos durante la “Marcha das Vadias” (Rio de Janeiro, 2013)



Esta fue una de las piezas realizadas por la organización no-gubernamental feminista Católicas por el Derecho a Decidir, fundada en 1993 con el objetivo de promover “la justicia social, el diálogo inter-religioso y el cambio de los patrones culturales y religiosos que cercenan la

17 Entre los materiales distribuidos hubo preservativos y panfletos de grupos en defensa de los derechos sexuales. Fuente: <<http://www.portalodia.com/noticias/brasil/Papa-gay-e-freiras-de-topless-questionam-igreja-durante-jmj-177552.html>> acceso 06/06/2014. La foto en el texto fue tomada del perfil de uno de los grupos que divulgó la manifestación en Facebook. Fuente: <<https://www.facebook.com/pages/Beijaço-LGBT-na-JMJ-2013/268155179978439>> acceso 06/06/2014.

18 Otras intervenciones fueron preparadas por la organización para el evento católico, tales como varios videos y un conjunto de textos que están disponibles en <<http://catolicas.org.br/>>. Fuente: <<http://www.redebrasilatual.com.br/cidadania/2013/07/marcha-das-vadias-desafia-discurso-unico-do-Papa-em-copacabana-6553.html>> acceso 06/06/2014.



autonomía y la libertad de las mujeres, especialmente en el ejercicio de la sexualidad y de la reproducción”<sup>19</sup>. En uno de los extractos de la carta citada se puede leer:

Queremos una nueva Iglesia. Una Iglesia en la que las mujeres sean reconocidas en sí mismas, en su derecho a la autonomía en la conducción de sus vidas. Que se les reconozca como animadoras de comunidades, con pleno acceso al ejercicio del sacerdocio y a las instancias decisorias de la institución. Queremos una nueva moral con relación a la sexualidad y a la reproducción humana que reconozca el valor moral de la decisión de mujeres católicas por la interrupción del embarazo. Datos de investigaciones indican que son católicas la mayoría de mujeres que abortan en nuestro país. Que ellas puedan hacerlo no a pesar de su fe, sino apoyadas en ella [...]”<sup>20</sup>.

La Besatón LGBT, la “Marcha das Vadias” y la Carta al Papa Francisco fueron apenas algunas de las manifestaciones que se asociaron — aunque en un contra-discurso— a la Jornada Mundial de la Juventud para visibilizar demandas relacionadas con cierto conjunto de derechos que amplían garantías de libertad sexual y reproductiva. A pesar de que hayan sido brevemente presentados aquí como un único conjunto, cada uno de esas protestas movilizó referencias específicas en sus acciones. Durante la Besatón, una de las organizadoras del evento entrevistada por la prensa enfatizaba que “no hay ningún interés en reunirse con el Papa, no tenemos nada para reivindicarle a la Iglesia. No queremos y no necesitamos que ninguna religión legitime nuestra sexualidad”<sup>21</sup>. Mientras que las Católicas por el Derecho a Decidir marcaron su posición desde el deseo por una “iglesia renovada”, por “una nueva moral relacionada a la sexualidad y a la reproducción humana”. Pese a tales diferencias, esos grupos reconocieron la Jornada Mundial de la Juventud como un momento estratégico para que se establezca una especie de *acuerdo pragmático* en que, a pesar de las divergencias sobre los términos de las demandas, estaban de acuerdo en el lugar ocupado por la Iglesia Católica en el campo político de disputa de esos derechos y en la gestión de la *tradición* de la nación *católica* que parecía doblarse ante el Papa.

A lo dicho y manifestado, se le respondió con lo no-dicho. La *eclesial* reunida no hizo del lenguaje de los derechos un vehículo para su

---

19 Fuente: <<http://www.catholicsonline.org.br/institucional/>> acceso 06/06/2014.

20 Fuente: <<http://www.catholicsonline.org.br/editorial/conteudo.asp?cod=1374>> acceso 06/06/2014.

21 Fuente: <<http://noticias.gospelmais.com.br/jornada-mundial-juventude-beijaco-lgbt-protesto-Papa-58384.html>> acceso 06/06/2014.

posicionamiento sobre sexualidad o reproducción. La arquidiócesis y la CNBB no hicieron ninguna mención a las marchas, carteles, besa-tones y cartas. Lo no-dicho, entretanto, se hizo oír y a este se sobrepusieron enunciados —esos sí dichos a todo pulmón— sobre *bioética* y *persona*. Lo que haremos a continuación es intentar rastrear, en el conjunto de las acciones realizadas en el ámbito de la JMJ, la referencia e inscripción de esos dos términos en la *tradicón católica*. Nuestra hipótesis es que ese tipo de procedimiento nos puede aproximar tanto a algunas modalidades de narrativa pedagógica de la iglesia, como también a su propia posición sobre los derechos en cuestión.

### DEL EVANGELIUM VITAE A LA BIOÉTICA

Durante su regreso a Roma, el Papa Francisco concedió una nueva conferencia de prensa a periodistas que viajaban con él. Entre las preguntas que le hicieron al Pontífice estaban las referidas a su silencio en la JMJ sobre temas como el aborto y los derechos sexuales. Las respuestas, como difundió la prensa el día siguiente<sup>22</sup>, fueron que la Iglesia tiene posiciones suficientemente claras y conocidas sobre esos tópicos y que a ellos no se tiene que volver todo el tiempo. A pesar de no haber formado parte efectiva del repertorio de discursos y homilias papales durante la Jornada Mundial de la Juventud, no puede decirse que esto no fue tratado en el evento.

A cada uno de los peregrinos inscritos se les entregó materiales como escarapelas, camiseta, mapas, tarjeta de alimentación, tiquetes para bus y metro y una guía de setenta páginas titulada *Manual de bioética para jóvenes* (Fundación Jerome Lejeune, 2013)<sup>23</sup>. Ese documento fue preparado en su primera versión por la Fundación Jerome Lejeune, una entidad francesa que lleva el nombre del científico católico que descubrió el gen responsable del Síndrome de Down, y que ha producido materiales de referencia en bioética para la distribución en iglesias y eventos religiosos<sup>24</sup>. El manual que se le entregó a los peregrinos de la JMJ abordaba temas como aborto, métodos contraceptivos y papeles de género desde “datos científicos”, “reflexiones éticas” y “preguntas comunes”. En la contratapa, el documento se presenta como un medio para corregir la enseñanza de los manuales escolares.

22 Disponible en <<http://www.news.va/pt/news/conferencia-de-imprensa-a-bordo-do-aviao-o-Papa-fr>>.

23 Disponible en <<http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/ManualdeBioticaparaJovens.pdf>>.

24 Disponible en <<http://www.fondationlejeune.org/en/the-foundation/presentation/about-the-foundation>>.

**Figura Nº 3**  
Portada del Manual de bioética para jóvenes (2013)



El estudio de esas obras [los manuales escolares] muestra que estos presentan cuantitativamente pocos errores. Pero uno solo, grave, puede ser suficiente para orientar — o desorientar — toda la reflexión ética. Encontramos dos errores importantes. El primero es un error de perspectiva: la procreación se enseña casi exclusivamente a través del prisma reductor de su control, deshumanizando los momentos más íntimos de la vida humana. El segundo es un error científico: el embarazo se presenta como si apenas tuviera inicio con la nidación en el útero, es decir, al séptimo día. (Fundación Jerome Lejeune, 2013: 1)

A partir de un texto que hace referencia a artículos publicados en periódicos científicos, con menciones al desarrollo de nuevas tecnologías para el mapeo genético y también reflexiones morales sobre el impacto de métodos de inseminación artificial y diagnósticos cromosómicos prenatales para la humanidad, el manual no hace ninguna referencia a la iglesia, a Dios o al Evangelio. En clave de ética y de naturaleza de vida, se pueden leer fragmentos tales como:

Una nueva vida humana empieza en el momento en que toda la información transportada por el espermatozoide del padre se une a la que aporta el ovocito de la madre. En realidad, desde la fecundación estamos ante un nuevo ser que comienza su existencia. El patrimonio

genético único de cada persona, y, por lo tanto, también su sexo, se determinan en este momento. (Ibídem: 4)

¿Congelar embriones humanos? Solamente en Francia existen 165.000 embriones congelados. Son seres humanos. ¿Se le ocurriría a alguien la idea de congelar el propio hijo a la espera de tener tiempo para ocuparse de él? (Ibídem: 36)

¿Nuevos esclavos? Con el uso de embriones humanos para investigación se está usando una clase de humanos para satisfacer las necesidades de otros humanos. (Ibídem: 51)

No fue, sin embargo, el lenguaje de los derechos o, explícitamente del Evangelio, el que la Iglesia optó para posicionarse sobre esos temas durante la JMJ, sino el de la ética de la vida. Se trata de un manual basado en la “realidad de los hechos biológicos y en sus implicaciones éticas”, destinado a aclarar y ofrecer un “abordaje científico y factual proponiendo algunas pistas de reflexión” (Fundación Jerome Lejeune, 2013: 1). No es nuestro objetivo pormenorizar aquí el contenido del material en un análisis hermenéutico, pero dada la importancia que tuvo, y siendo el único objeto “formativo” distribuido a todos los peregrinos, cabe la pregunta: ¿Cómo se puede inscribir la referida *bioética* en la *tradición católica*?

Fue durante el papado de Juan Pablo II que la *bioética* pasó a ser un término común en los documentos y pronunciamientos romanos sobre el valor de la vida. Más que incrementar las reflexiones cristianas sobre la *vida*, la inversión en la idea de bioética sugería un horizonte ético capaz de trascender las particularidades doctrinarias del catolicismo, alcanzando también a otros cristianos y no cristianos. Es en el ámbito de ese principio como un elemento interreligioso que Juan Pablo II afirmó en la Encíclica *Evangelium Vitae* de 1995 lo siguiente:

Particularmente significativo es el despertar de una reflexión ética sobre la vida. Con el nacimiento y desarrollo cada vez más extendido de la bioética se favorece la reflexión y el diálogo —entre creyentes y no creyentes, así como entre creyentes de diversas religiones— sobre problemas éticos, incluso fundamentales, que afectan a la vida del hombre. Este horizonte de luces y sombras debe hacernos a todos plenamente conscientes de que estamos ante un enorme y dramático choque entre el bien y el mal, la muerte y la vida, la “cultura de la muerte” y la “cultura de la vida”. Estamos no sólo “ante”, sino necesariamente “en medio” de este conflicto: todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de *elegir incondicionalmente en favor de la vida*.

También para nosotros resuena clara y fuerte la invitación a Moisés: “Mira, yo pongo hoy ante ti vida y felicidad, muerte y desgracia...; te pongo delante vida o muerte, bendición o maldición. *Escoge la vida, para que vivas, tú y tu descendencia*” (Dt 30, 15.19). Es una invitación válida también para nosotros, llamados cada día a tener que decidir entre la “cultura de la vida” y la “cultura de la muerte”<sup>25</sup>. (Énfasis original)

La convocación para escoger la vida y la reflexión sobre bioética no fue apenas epistolar, sino que resultó en la creación, señalada en otro tramo de la encíclica, de la *Pontificia Academia para la Vida*, cuyo principal objetivo es reunir intelectuales con la misión de “estudiar, informar y formar acerca de los principales problemas de biomedicina y derecho, relacionados a la promoción y defensa de la vida, sobre todo en la relación directa que ellos tienen con la moral cristiana y las directrices del Magisterio de la Iglesia”<sup>26</sup>. También relacionado con el estudio y la profundización de la bioética que se vuelve, en términos de la Iglesia, más que una disciplina un *valor*, Juan Pablo II también instituyó el *Consejo Pontificio para la Familia*, que incluye entre sus temas de interés: educación sexual, demografía, anticoncepción y aborto; esterilización, ingeniería genética y diagnóstico pre-natal; homosexualidad y problemas éticos y pastorales relacionados con VIH y otros problemas de bioética, legislación sobre el matrimonio, la familia, las políticas familiares y la protección de la vida humana<sup>27</sup>.

Si en la década de noventa, durante el pontificado de Juan Pablo II, la *bioética* figuró ya como un tema de interés para la doctrina cristiana y como un valor inter-religioso, desde mediados de los años dos mil, con el comienzo del papado de Benedicto XVI, se apostó por una nueva capacidad de esa ética: la de la *evangelización*. Fue de ese modo que, poco a poco, el campo de la ética de la vida dejó de ser tema casi exclusivo de las instituciones pontificias arriba mencionadas, y pasó a ganar visibilidad y expresión desde uno de los pocos consejos pontificios creados en los años dos mil, el de la *Promoción de la Nueva Evangelización*. Hacer de la ética de la vida un principio de evangelización demarca, según sugerimos, el modo por el cual la bioética pudo ser inscrita en la tradición católica durante la JMJ. Poco menos de un mes

25 Ver en <[http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_25031995\\_evangelium-vitae.html](http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031995_evangelium-vitae.html)>.

26 Fuente: <[www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_academies/acdlife/documents/rc\\_pa\\_acdlife\\_pro\\_20051996\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pa_acdlife_pro_20051996_sp.html)>

27 Fuente: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/family/documents/rc\\_pc\\_family\\_pro\\_20051996\\_sp.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/family/documents/rc_pc_family_pro_20051996_sp.html)>. Ese Consejo Pontificio es el responsable de la publicación de la revista *Familia et Vita*, que constantemente pauta su contenido alrededor del término *Bioética*.

antes de la Jornada Mundial de la Juventud, el Papa Francisco celebró en la plaza San Pedro, en junio del 2013, el día *Evangelium Vitae*, principal evento del Año de la Fe y una de las más grandes actividades propuestas por el Consejo Apostólico de Promoción de la Nueva Evangelización. Para el arzobispo Rino Fisichella, presidente de ese Consejo, la actividad retomó los propósitos de reflexión bioética de la encíclica homónima, ofreciéndole a los

fieles de todo el mundo la oportunidad de que se reúnan, junto al Santo Padre, en un testimonio común del sagrado valor de la vida: la vida de los ancianos, de los enfermos, de los agonizantes, de los no nacidos, de aquellos que viven aflicciones física y mentalmente y de todos aquellos que sufren<sup>28</sup>.

De esta forma es que la distribución del manual de bioética a los peregrinos de la JMJ tal vez haya sido una de las acciones recientes más importantes de la Iglesia, que intenta convertir, desde los años dos mil, la ética de la vida en un principio de evangelización.

### LA JUVENTUD QUIERE VIVIR

Además de los manuales distribuidos a los peregrinos, la idea de *vida* también estuvo presente en un segundo acto de proyección de la Iglesia sobre el tema de los Derechos Humanos durante la JMJ. Sin embargo, al contrario del sentido de *vida* en el idioma de la *bioética* que se dirige especialmente a aquellos que no han nacido, la *vida* en este segundo caso hace referencia al derecho de *permanecer vivo*.

Los números oficiales suministrados por la organización de la Jornada Mundial de la Juventud y por la Arquidiócesis de Río de Janeiro dan cuenta de que la edición brasileña fue la segunda más grande de su historia. Así, la audiencia de las actividades de la programación oficial fue comúnmente contada en millones por sus organizadores. En la Misa de Envío, en el cierre de la JMJ, 3,7 millones de personas ocuparon la playa de Copacabana. Para cada uno de esos eventos oficiales, voluntarios repartidos por la ciudad daban indicaciones sobre los caminos menos congestionados para llegar al punto de encuentro, pantallas transmitían en tiempo real los discursos y homilías para los peregrinos que no se pudieran aproximar a la tarima, además de las transmisiones en vivo, en red nacional, a partir de diversos canales de la televisión abierta. A pesar de las poderosas imágenes que atestiguan el éxito de la JMJ, no todas sus actividades tuvieron tamaña repercusión.

---

28 Ver <[http://www.diocesejacarezinho.com.br/exibir\\_noticia.php?id=785](http://www.diocesejacarezinho.com.br/exibir_noticia.php?id=785)>.

**Figura Nº 4**

Misa de Envío del Papa Francisco en la playa de Copacabana (Río de Janeiro, 2013)



La Pastoral de la Juventud junto con otras organizaciones juveniles prepararon durante casi dos años la “Tienda de las Juventudes”, una actividad simultánea y reconocida por la organización de la JMJ como parte del evento. Lejos del paisaje turístico de Río de Janeiro, la sede del evento fue la Parroquia Santa Bernadete, en la zona norte de la ciudad. El tema, definido en los primeros encuentros de organización de la actividad, fue *la juventud quiere vivir*, “frase que ha pautado la lucha por la vida de la juventud, en especial en el combate a la violencia y al exterminio que azota la juventud brasileña”, como dijo Joaquín Alberto, de la Pastoral de la Juventud<sup>29</sup>.

En los cinco días de encuentro, en ocho paneles fueron debatidos temas como: juventudes, cultura, Derechos Humanos y comunicación, crisis económica y derechos sociales, tráfico humano, desafíos socioambientales de la humanidad, civilización del amor, memoria y compromiso. Entre los expositores, Frei Betto, Severine Macedo (secretaria nacional de la Juventud), Moema Miranda (directora del IBA-SE), Padre Hilário Dick (jesuita ligado a la Pastoral de la Juventud) y Marcio Astrini (Greenpeace) discutieron las cuestiones propuestas para un público que, en su mayor momento, llegó casi a cien personas. Además de los paneles citados, en la Tienda también se organizó el Santuario de los Mártires de la Caminada, pensado como un modo para “rescatar la memoria de aquellos que donaron sus vidas en favor

---

29 Ver <<http://www.brasildefato.com.br/node/13675>>.

del compromiso con un mundo más justo, pacífico y fraterno”<sup>30</sup>. El Santuario se organizó con la Hermandad de los Mártires de la Caminata, fundada en 1976, en la Prelatura de San Félix do Araguaia, en Riberão Cascalheira, Mato Grosso, en ocasión de los siete días de la muerte del padre Juan Bosco Penito Burnier, jesuita misionero asesinado en Mato Grosso cuando intentaba interceder por dos campesinas que estaban siendo torturadas por los agentes de la dictadura militar en Brasil<sup>31</sup>. Según el Padre Laudimiro de Jesús Borges, religioso de la Hermandad y uno de los responsables de la organización del Santuario montado por ocasión de la JMJ, en el espacio se expusieron fotos de “hombres y mujeres que fueron asesinados porque luchaban por justicia social. Se mostrarán [en la Tienda] para las juventudes [aquí presentes], que es una juventud que ya asumió la causa de los mártires, que lucha contra el exterminio de jóvenes. Son personas que buscan en los mártires la inspiración, el deseo de construir la civilización del amor, en una vida de oración mística inspirada en Jesucristo”<sup>32</sup>.

**Figura N° 5**

Tienda de las Juventudes, Jornada Mundial de la Juventud (Río de Janeiro, 2013)



30 Ver <<http://www.brasildefato.com.br/node/13675>>.

31 Ver <[http://www.pom.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2196:tenda-das-juventudes-tem-espaco-dedicado-a-martires-da-america-latina&catid=15:juventude-missionaria&Itemid=110](http://www.pom.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2196:tenda-das-juventudes-tem-espaco-dedicado-a-martires-da-america-latina&catid=15:juventude-missionaria&Itemid=110)>.

32 Ver <[http://www.pom.org.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=2196:tenda-das-juventudes-tem-espaco-dedicado-a-martires-da-america-latina&catid=15:juventude-missionaria&Itemid=110](http://www.pom.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id=2196:tenda-das-juventudes-tem-espaco-dedicado-a-martires-da-america-latina&catid=15:juventude-missionaria&Itemid=110)>.



La Iglesia que se presentó en la Tienda de las Juventudes no fue la de las multitudes, sino la Iglesia de las comunidades. No fue el Papa quien resaltó la gran memoria de la tradición al *pueblo católico*, sino que fueron los *mártires de la caminata* quienes lo hicieron, movilizados para recordar la lucha por *justicia social*; la referencia no fue a la *vida* de quien no ha nacido, sino la muerte de quien *quiso vivir*. La *tradición* en que ese evento se inscribió fue la de la iglesia brasileña aún marcada por la experiencia de la Teología de la Liberación.

Fuera del circuito de interés de la pedagogía de la tradición católica romana, el evento fue marginal para los peregrinos de la JMJ. Y tampoco tuvo visibilidad para los movimientos de lucha por la ampliación de derechos como aquellos descritos en el principio de esta sección. Esto porque, como ya lo mostramos en otros textos (Steil y Toniol, 2012a; Steil y Toniol, 2012b), la posibilidad de que la iglesia se involucre en la lucha por Derechos Humanos en Brasil está restringida a los debates sobre esos derechos en el campo de lo político, en que los sujetos privilegiados son los presos, los pobres y las jóvenes víctimas de violencia. En la medida en que ese campo se amplía hacia cuestiones del campo de la sexualidad y de la reproducción, el énfasis en la *vida de los vivos* de la iglesia local involucrada con la “justicia social” da lugar a los discursos de la tradición romana que reivindican su legitimidad en lo que se refiere a la *ley natural* y al *derecho de los embriones*.

## EL EFECTO FRANCISCO

**Figura Nº 6**

Material publicitario preliminar de la Jornada Mundial de la Juventud 2013, donde figuraba la imagen del Papa Benedicto XVI



Cuando Río de Janeiro fue anunciado como sede de la Jornada Mundial de la Juventud, el Papa Benedicto XVI era el pontífice en ejercicio. Materiales con su rostro estampado junto al logo del evento ya estaban impresos. El nuevo perfil para estampar, el del cardenal Jorge Mario Bergoglio, que asumió el puesto de obispo de Roma cuatro meses antes de la JMJ, también le dio al evento una nueva perspectiva. El viaje inaugural del primer Papa latinoamericano sería, justamente, para realizar el encuentro con la juventud católica en Brasil. Inmediatamente después del anuncio de la elección del cardenal argentino para el papado, el número de voluntarios inscritos aumentó, y más parroquias y diócesis latinas se movilizaron para ir al evento. Al contrario de lo que parte de la prensa brasileña expresó cuando ocurrió la renuncia de Benedicto XVI, el nuevo Papa no generó desconfianza, sino éxtasis: fue el *efecto Francisco*.

El argentino Bergoglio, sin embargo, cuando se volvió Francisco, ya no habló en nombre de la iglesia sudamericana, sino como guía de la Iglesia Católica. Durante todo el evento, América Latina no pautó sus discursos, y las referencias que hizo al continente fueron sobre todo geográficas, y no políticas. Pero, en definitiva, ¿qué es lo que la elección de un Papa latino *inscribe* en la tradición romana? ¿Qué iglesia latina es la del cardenal hecho Francisco? ¿Cómo esa iglesia, alzada simbólicamente al pontificado, se relaciona con las cuestiones de los Derechos Humanos?

Abordaremos estas cuestiones a partir de dos textos recientes que fueron publicados sobre el Papa Francisco. El primero es un artículo de Fortunato Mallimaci que fue publicado en la revista *Sociedad y Religión*, intitulado “El catolicismo argentino de Bergoglio y el Papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina” (2013), y el segundo es el libro *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado*, compilado por José María da Silva (2014). Al comparar estas publicaciones, el lector es inmediatamente confrontado a dos perspectivas opuestas de tratamiento e interpretación de la elección de Francisco como Papa para la Iglesia Católica mundial y de su conexión con la experiencia histórica reciente de la Iglesia de la Liberación en América Latina. Ambos textos parten de la premisa de que la elección de un Papa latinoamericano significa una ruptura en la trayectoria de la Iglesia y en la vida de Bergoglio.

Mallimaci introduce su argumento con la pregunta: “Bergoglio es Francisco; Francisco no es Bergoglio; ¿Bergoglio se transforma en Francisco donde el carisma de ‘la misión’ y la subjetividad que lo internaliza prima (o suprime) sobre sus intereses particulares?” (2013: 214-215). Su respuesta a esa pregunta se funda en la recuperación de posiciones y actitudes de Bergoglio como jesuita, superior provincial

en el periodo militar en Argentina, y en el análisis sociológico de su actuación como arzobispo y cardenal de Buenos Aires en el periodo de los gobiernos peronistas de Néstor y Cristina Kirchner. Su narrativa es biográfica, histórica y política. Se inscribe en el movimiento de identificación y condena de aquellos que pactaron o fueron conniventes con el régimen militar. Su denuncia se suma a la de tantos otros —personas, órganos del Estado y movimientos sociales y políticos— que, en Argentina, buscan hacer justicia y reparación a las víctimas de crímenes cometidos contra los Derechos Humanos en el periodo dictatorial. El riesgo que el autor apunta es el de que la ascensión de Francisco, como Papa, pueda borrar, en la biografía de Bergoglio, sus posiciones pusilánimes o incluso dudosas frente a la persecución, prisión y tortura que algunos sacerdotes sufrieron durante el periodo en que él fue provincial de los jesuitas<sup>33</sup>. Con relación a su actuación al frente de la arquidiócesis de Buenos Aires, la denuncia de Mallimaci se refiere, sobre todo, al combate del Cardenal Bergoglio a las posiciones de vanguardia que los gobiernos que Néstor y Cristina Kirchner asumieron en relación a la moral sexual y a la presencia de la Iglesia Católica en el aparato militar del Estado. Afirma Mallimaci:

La ampliación de derechos a la diversidad del siglo XXI lo llevó [a Bergoglio] a oponerse férreamente: contra el matrimonio igualitario donde califica la ley de ‘presencia del demonio’ y llama a movilización callejera con apoyo a los grupos pro-vida; contra la eliminación del obispado militar decidido por el presidente Kirchner; contra los programas oficiales de enseñanza de educación sexual en las escuelas y contra las leyes de identidad de género y de ampliación de derechos a las mujeres. (2013: 227)

Esta narrativa de Mallimaci, sin embargo, encuentra poca repercusión en los dos contextos de celebración y gran impacto mediático, en los cuales el Papa Francisco, desde la terraza central de la Basílica vaticana, se dirige a los católicos *urbi et orbi*, en su primer discurso como Papa, y a la multitud —en su mayoría de latinoamericanos— que se concentró en Río de Janeiro, durante la JMJ. La lógica de los megaeventos, de la cual se revisten la elección del Papa y la JMJ, hace de Francisco un símbolo de la *communitas mediática* y de la

---

33 Mallimaci fundamenta su crítica especialmente sobre la carta escrita por el sacerdote jesuita A. Yorio, dirigida a otro sacerdote (1977), donde relata la posición de Bergoglio, como superior provincial de los jesuitas, ante la persecución que él y su colega E. Jalics sufrieron por parte de los militares. En el texto epistolar de Yorio, Bergoglio es referido como omiso y pusilánime cuando ellos desaparecieron en los sótanos de la dictadura y cuando la comunidad que ellos atendían fue disuelta.

*unidad católica* que, por un periodo efímero, suspende diferencias de todo orden.

En el caso de la JMJ, el catolicismo parece recuperar su fuerza englobante, evocado como un elemento central de la cultura brasileña y latino-americana. Se produce, de esta forma, la ilusión utópica de que un Papa latinoamericano será capaz de reestablecer el viejo orden de un catolicismo continental dominante. Las manifestaciones de diferencia en el interior del catolicismo, como el caso de la Tienda de las Juventudes o de las declaraciones de Católicas por el Derecho a Decidir, o fuera de sus fronteras, como el caso de la marcha de los evangélicos o de las “*vadias*” —eventos referidos en este texto y que sucedieron durante la JMJ— se borran de los grandes medios y son silenciados por la jerarquía y sus portavoces.

En un sentido inverso al de la biografía propuesta por Mallimaci, la narrativa de los textos reunidos en el libro *Papa Francisco. Perspectivas y expectativas de un papado* (Silva, 2014) sigue el estilo y la estructura de la hagiografía, donde, como afirma De Certeau, “el individuo cuenta menos que el personaje [...], y la unidad biográfica importa menos que el recorte de una función o de un modelo que la representa” (1982). O sea, lo que se juega para los teólogos que escriben en esta compilación es recuperar de la vida de Bergoglio y de sus escritos oficiales los trazos que corresponden y se encajan exactamente en el ideal de un papado amenizado por la Teología de la Liberación en América Latina. En ese sentido, Francisco emerge como lo inverso a sus antecesores inmediatos —Juan Pablo II y Benedicto XVI—, que se posicionaron contra la Iglesia de la Liberación en América Latina. En las palabras de José María Castillo:

Benedicto y Francisco representan dos modelos de Iglesia. La Iglesia de las verdades dogmáticas, de las leyes y rituales, bien representada por Benedicto XVI, y la Iglesia humanitaria, de la bondad y de la misericordia, que se personifica en Francisco. (2014: 116)

La ruptura se demarca sobre todo en su compromiso afectivo con los pobres, destacado tanto por aspectos de su vida personal y de su actuación pastoral, como por fragmentos tomados de su primer escrito epistolar, la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* (24/11/2013), y en sus primeros gestos como Papa dirigidos a los pobres y migrantes.

“La hagiografía”, nos recuerda De Certeau,

postula que todo se da en el origen como una vocación, como una elección [...] con un *ethos* inicial. La historia es, por lo tanto, la epifanía progresiva de este dato, como si fuera también la historia de las relaciones entre el principio generador del texto y sus manifestaciones

de superficie. [...]. El texto se cuenta a sí mismo, focalizando el héroe alrededor de la constancia y perseverancia. (1982: 273)

El fin repite el comienzo. La trayectoria del elegido se recuenta a la inversa, de forma que su infancia, juventud y vida adulta son la prueba de la legitimidad de su elección y de que, a lo largo del camino, no perdió nada de lo que recibió. Él se vuelve el personaje mítico de un drama sin devenir. Sus palabras y gestos se vuelven, de esta forma, la manifestación de lo que está en el origen, de forma que el fin repite el comienzo y la efigie revela la trayectoria del héroe o del santo. Aunque se inscriba en un discurso de virtudes, la hagiografía no posee necesariamente una significación moral. Como personaje de un drama, el santo se aproxima más a lo extraordinario y a lo maravilloso que a lo cotidiano y a lo político ordinario. El destinatario de su mensaje y de su testimonio es el ser humano que habita la comunidad imaginada de los “hijos de Dios”, la cual pasa por encima de las estructuras sociales con sus diferencias de clase y género, sus jerarquías de poder y de generaciones, sus mediaciones de grupos y organizaciones que disputan entre sí la formación de las consecuencias y el espacio público.

La transcripción que sigue de la compilación no solamente presenta de una forma explícita la trayectoria del Papa, sino que también nos permite confrontar esta narrativa hagiográfica con la narrativa biográfica y crítica de Mallimaci, que hemos utilizado como contrapunto para contextualizar la presencia del Papa Francisco en la JMJ. Lo que sigue resume el testimonio de Evangelina Himitian, periodista argentina, que escribió *La vida de Francisco: el Papa del pueblo* (Himitian, 2013).

Bergoglio siempre fue discreto: no le gusta dar entrevistas y evita al máximo la exposición pública: desde la infancia, en sus juegos de fútbol con los compañeros, es un líder de perfil discreto. Tal vez su simplicidad venga de la educación que recibió de la familia: empezó a trabajar en el estudio de contabilidad con su padre, pero con tareas de limpieza, en las cuales se involucró por dos años. Le gustaron siempre los libros (principalmente los de literatura) así como también la ópera y el tango. Aprendió sobre ideología y militancia política con su jefe, en un laboratorio químico donde también trabajó, a quien dice deberle mucho. El joven Bergoglio enfrentó años de golpe de Estado, con confrontación política, iglesias quemadas, bombardeos, fusilamientos de militantes peronistas... Ya a los 19 años, su mayor interés eran las cuestiones sociales y caminaba los barrios pobres; pero no era un clásico líder carismático: era un muchacho humilde, cordial, sensible y similar a cualquier muchacho de su época. (Souza Neto y Moraes, 2014: 161)

Un análisis contextual de esta narrativa permitiría destacar una serie de elementos que describen el ideal de santidad, pensado desde el contexto argentino y latinoamericano. La estrategia textual, a su vez, trata de establecer la identificación de Francisco tanto con los valores centrales de la ideología oficial, reforzando el sentido de unidad católica, como con las causas fundantes de la Teología de la Liberación que imprimieron singularidad a la experiencia histórica de la “Iglesia de los Pobres” en América Latina, comprometida, sobre todo, con la defensa de los Derechos Humanos. En fin, nuestro argumento es que una vez que la biografía de Bergoglio no permite identificar a Francisco con la Teología de la Liberación, el camino que los teólogos y agentes de pastoral encuentran es el de la hagiografía. Al tomar este camino, sin embargo, corren el riesgo de abandonar la crítica histórica y sociológica, alejándose de las luchas por derechos que se traban en la arena política e ideológica del cotidiano.

Este contexto que ha engendrado el surgimiento de nuevos movimientos sociales, organizaciones específicas, manifestaciones en la calle, redes sociales virtuales, políticas públicas, etc., está invisible tanto en la JMJ como en el texto de los teólogos. Estos prefieren volver a las denuncias genéricas contra el capitalismo y el sistema económico-financiero, situando su crítica en el mundo abstracto de un no-lugar, donde los sujetos no tienen nombre, rostro o delineamientos institucionales. En su texto del libro *Papa Francisco*, el teólogo Leonardo Boff afirma que las denuncias reiteradas en la Exhortación *Evangelii Gaudium* contra “la economía de la exclusión y de la desigualdad social”, así como las afirmaciones de que “los pobres son los destinatarios privilegiados del Evangelio” las profirieron papas anteriores. Sin embargo, se habrían quedado, en la evaluación del teólogo, “en palabras solamente” (Boff, 2014: 123). Al mismo tiempo, reconoce que hay una ruptura que se instaura con Francisco con relación al pasado. La cuestión que surge y que Boff busca responder es: ¿Cuál es la novedad que estas palabras traerían al ser pronunciadas por Francisco? Su respuesta es incisiva:

Ellos [los papas anteriores] nunca se encontraron efectiva y afectivamente con los pobres. De ahí su dificultad en que entendieran la Teología de la Liberación, que hizo de la opción por los pobres contra la pobreza y en favor de justicia social su marca registrada. (Boff, 2014: 123)

Y el argumento de Boff se completa con gestos destacables del inicio del pontificado en dirección a los pobres, lo que indicaría una continuidad de su acción como obispo en Argentina y ahora como Papa. Dice Boff:

Este Papa, al contrario, va al encuentro de los pobres, donde quiera que estén, en la Favela da Varginha, en Río de Janeiro, en la Isla de Lampedusa, en Sicilia, en la figura de Vinicio Riva, de apariencia horripilante, consumido por la neurofibromatosis que deforma totalmente su cuerpo. El Papa lo abraza largamente, pone las manos en sus deformidades y le pasa la experiencia de que es humano como todos nosotros. Ataca el corazón ideológico y pervertido del sistema económico neoliberal: ‘No podemos confiar en las fuerzas ciegas y en la mano invisible del mercado’. (2014: 123)

Estas condenas al sistema económico y al mercado, así como los gestos destacados por Boff y los otros teólogos que escriben en la compilación, no hacen del Papa Francisco un adepto a la Teología de la Liberación<sup>34</sup>. En ese sentido, el teólogo franciscano Antonio Moser escribe en su texto:

Los que esperaban palabras incisivas contra mecanismos de injusticia y opresión, a primera vista pueden haber quedado decepcionados. Pues no habla de Teología de la Liberación, utiliza apenas cinco veces la palabra pobreza y cinco veces la palabra periferia. (Moser, 2014: 45)

La constatación numérica de la incidencia de esas palabras clave en los pronunciamientos del Papa durante la JMJ, a su vez, contrasta con la reiteración exhaustiva de los teólogos que escriben la compilación de aproximar e identificar a Francisco con la Teología de la Liberación. Por otro lado, observamos la ausencia, en los textos de los teólogos, de cualquier referencia a la Tienda de las Juventudes o a la “Marcha das Vadias”, que ocurrieron durante el evento.

Con relación a la Tienda de las Juventudes, era de esperarse que su posición marginal en el evento oficial encontrara acogida y sea destacada en las narrativas de los teólogos de la Liberación, una vez que ella instaure un espacio alternativo a la oficialidad y al discurso dominante de la Iglesia Católica. O sea, si, como vimos antes, la JMJ se realiza como un dispositivo que inscribe y, muchas veces, disuelve las memorias locales en la gran tradición del catolicismo mundial, la Tienda de las Juventudes, a contrapelo, aunque quisiera inscribirse en esa tradición, está presente en este megaevento religioso-mediático como un dispositivo de resistencia y de afirmación de la diferencia que la Teología de la Liberación y la Iglesia de los Pobres imprimieron en la narrativa católica. O sea, afirma proyectivamente que ni Bergo-

---

34 La mayoría de los textos reunidos en este libro citan estos gestos del Papa como demarcadores de una ruptura de su pontificado en relación a los anteriores. Ver: Teixeira, 2014: 68; Vidal y Bastante, 2014: 100.

glio ni Francisco son portadores del discurso liberador o guardianes de la memoria de la Iglesia de los Pobres, forjada en la experiencia de lucha y en la práctica efectiva del enfrentamiento de las cuestiones cotidianas mediante el compromiso en movimientos y organizaciones laicas de enfrentamiento político.

Llamar a los jóvenes a “salir” al mundo —la interpelación más veces reiterada de lo que dijo Francisco durante la JMJ— no alinea a Francisco con la memoria de la Iglesia de los Pobres en América Latina. Su referencia, al contrario, se aproxima más al *populismo católico*, que critica el sistema liberal y el mercado no en nombre de la democracia, de la autonomía de la esfera pública y de la libertad religiosa, sino en defensa del régimen de neocristiandad, en el cual el catolicismo mantiene su prerrogativa de imponer sus creencias ideológicas, sus rituales religiosos y sus valores morales a las sociedades nacionales como un todo. Así, los pocos jóvenes y sus asesores reunidos en la Tienda de las Juventudes demarcan una diferencia sobre la que los teólogos prefieren callar, por razones estratégicas, tal vez, en la medida en que vieron, con la elección de un Papa latinoamericano, un dispositivo para inscribir la iglesia de los Pobres en la Narrativa del catolicismo mundial y para legitimar la Teología de la Liberación en la ortodoxia católica.

Sobre la “Marcha das Vadias”, la cuestión de la autonomía de la esfera pública se presenta de una forma más radical. Lo que este evento evidencia es, en primer lugar, el rechazo a cualquier instancia heterónoma particular; religiosa o moral, que cercene la libertad de conciencia de los individuos con relación a sus elecciones sexuales y a sus estilos y modos de vivir. Como escribe Antonio Moser:

Al lado de los muchos temas abordados directa o indirectamente, un hecho no deja de llamar la atención: el alto sonido de algunos silencios muy significativos. Este es el caso de las palabras aborto, sexualidad, matrimonio gay, divorcio. A pesar de ser cuestiones de elevada importancia y razón de grandes tensiones entre nosotros, ellas solo aparecen en preguntas dirigidas por periodistas en el vuelo de regreso a Roma. (2014: 38-39)

La visibilidad que el acontecimiento de la “Marcha das Vadias” logra en los medios es interpretada en clave de lo exótico y lo folclórico. El silencio del Papa y de la jerarquía sobre el evento puede ser una actitud de no reconocimiento de los movimientos LGTB y de las organizaciones de lucha en favor de la descriminalización del aborto como interlocutores y sujetos sociales.

En segundo lugar, se observa un desplazamiento de estas cuestiones de las esferas política y ética que instaura un horizonte abierto



a las elecciones individuales, para la esfera de los principios y de la ley natural, que cierra cualquier posibilidad de opción y libertad en ese campo de la experiencia humana. La respuesta del Papa de acogimiento de la persona y de condena de las causas que estos movimientos defienden —explicitada en la entrevista brindada a los periodistas en el viaje de regreso a Roma después de la JMJ— refuerza este argumento. Al ser preguntado sobre la posición de la Iglesia Católica en cuanto a la homosexualidad, el Papa responde: “Si una persona es gay y busca a Dios, quién soy yo para juzgarla” (citado en Moser, 2014: 45). Y concluye el teólogo Antonio Moser, “Sin embargo, sí se manifiesta [el Papa] claramente contra el lobby gay, como también contra otros tipos de lobby”. La táctica que se adopta es la de incluir, en nombre de la misericordia divina y del acogimiento pastoral, a los gays y a las mujeres que practican el aborto como pecadores del universo englobante del catolicismo. Se rehúsa, por otro lado, cualquier estatuto de derecho humano a las relaciones homoafectivas o a la decisión de las mujeres de interrumpir un embarazo contraído bajo condiciones adversas o por una elección fundamentada en los dictámenes de su conciencia. En fin, el contexto social del continente latinoamericano, donde la vida de millones de mujeres es cercenada en clínicas clandestinas de aborto y donde la violencia doméstica contra las mujeres se legitima por la ideología machista, no emerge ni del discurso del Papa ni en los textos de los teólogos.

Asociada a la cuestión del aborto, está la del reconocimiento de las mujeres en el interior de la Iglesia Católica. La discriminación de las mujeres es evidente tanto en la Iglesia Católica, donde se les impide acceder al sacerdocio y a las instancias de poder y decisión en la estructura eclesiástica, como en el continente latinoamericano, donde son víctimas de violencia doméstica y sexual, y como también en el mercado de trabajo, en el cual su inserción ocurre de forma subalterna.

Por otro lado, la negación del sacerdocio a las mujeres es algo que sitúa a la Iglesia Católica en una posición reaccionaria tanto con relación a otras iglesias cristianas, que rompieron con esta interdicción, como con relación a las instituciones laicas, que en occidente han promovido un mayor equilibrio de poder entre hombres y mujeres en sus estructuras organizacionales. Como afirma Bingemer,

[Aunque] su posición [la de Francisco] sea francamente favorable a la mujer, esto no hace de Bergoglio un feminista. Por lo contrario, él considera que el feminismo no hace un bien a las mujeres, pues las toca apenas en el plano de lucha reivindicativa. (2014: 149)

El texto de María Clara Bingemer, *Francisco y las mujeres. De la "Abuela Rosa" a una nueva reflexión sobre la mujer* (2014) recupera, en clave de hagiografía y de una forma literaria apasionada y elegante, la relación de Bergoglio con las mujeres desde su más tierna infancia hasta los gestos recientes como Papa, y hace de esta hagiografía el argumento central que demostraría su posición favorable a las mujeres, marcando con sus gestos un divisor de aguas en relación a sus antecesores en el tratamiento que las mujeres venían recibiendo al interior de la Iglesia Católica hasta su elección. Como en el caso de los pobres, aquí también el énfasis se pone en los gestos de acogida, de compasión y de sensibilidad que el Papa manifiesta para con algunas mujeres que se encuentran en situación de abandono o que son confrontadas con la elección ante un embarazo problemático. O sea, las mujeres no aparecen aquí como sujetos de derecho, sino como individuos que solo son considerados en cuanto a su vida privada y familiar, o que solicitan la misericordia y acogida pastoral.

El encuadre teológico escogido por Bingemer es aquel que asocia la mujer a la vida. Como ella afirma: "Si hay algo que el Papa aprecia, es la alianza de la mujer con la vida" (2014: 149). Esta correspondencia, a su vez, se puede interpretar desde un punto de vista feminista, como una estrategia que busca, en última instancia, asociar de forma directa la mujer a la biología y a la procreación, privándola de su condición ciudadana y de sujeto político. En la secuencia del texto, ella escribe: "Si el Evangelio es buena noticia, entonces debe ser proclamado bajo el sello de la fecundidad y de la vida que se propaga y se disemina" (2014: 149-150). Estos deslices en el texto de la condición femenina hacia la fecundidad y de la procreación hacia la evangelización van a contrapelo de las reivindicaciones y conquistas que las mujeres alcanzaron en la larga marcha de la Iglesia de la Liberación en América Latina y contra los argumentos de las teólogas feministas tanto en el campo católico como protestante.

En fin, los avances que Bingemer destaca de los eventos ejemplares de la vida de Bergoglio y de sus locuciones sobre mujeres pueden orientar la actitud pastoral del clero y confortar a las personas que buscan a la Iglesia como un alivio para sus aflicciones morales. Pero estos no representan un aporte efectivo en el campo de los Derechos Humanos ni de la acción política para aquellos que luchan contra la discriminación de las mujeres en la sociedad occidental y en la institución eclesial. Son dos formas de abordar la cuestión que corren paralelas y conducen a caminos que no se encuentran. En todas las ocasiones en que fue incitado a hablar sobre el aborto, las uniones homoafectivas y el uso de anticonceptivos, el Papa busca sacar el foco de las cuestiones en sí y disolverlas en el marco general y abstracto de

lo que es considerado esencial en la proclamación del Evangelio: el misterio de Jesucristo. En ese sentido, Bingemer pregunta: “¿Por qué el Papa siente que el discurso de la Iglesia no se puede centrar apenas en las cuestiones casuísticas de la ética sexual?”. Y ella misma responde: “Por una razón práctica, reiterada por él [el Papa] aun en la entrevista: ya se conoce la opinión de la Iglesia y no ha de ser él, el Papa, quien irá en contra de ella” (2014: 154)<sup>35</sup>. Lo que cierra el diálogo, en la medida en que no hay ninguna apertura para dejarse afectar por el Otro. Como sus antecesores, Francisco rehúsa el embate en cuestiones al respeto de los Derechos Humanos en el campo de la sexualidad e igualdad de género.

El contrapunto a la interpretación positiva de los teólogos de la Liberación de las actitudes y posiciones del Papa en lo relativo a las mujeres aparece también al interior del catolicismo en la crítica de las mujeres de la Red Latino Americana de Católicas por el Derecho a Decidir. Como afirma la socióloga María José Rosado, una de sus más preeminentes dirigentes:

No podemos tener expectativas positivas en cuento al Papa Francisco, en relación a los derechos de las mujeres y de los homosexuales. En los tiempos en que ocupó el cargo de cardenal en Argentina, Bergoglio se posicionó radicalmente contra el aborto legal y seguro y contra el matrimonio de personas del mismo sexo. Eso indica una percepción de mundo cerrada a las demandas contemporáneas que resultan de la afirmación de la sexualidad y de la reproducción humana como incluidas en el campo de derechos por respetar. (Entrevista disponible en <<http://www.rets.org.br/?q=node/2302>>)

En la misma entrevista María José Rosado lista una serie de eventos en los que Bergoglio se posicionó contra los derechos reproductivos de las mujeres:

Como obispo, en Buenos Aires, participó recientemente de una marcha dedicada a la defensa de la vida, [...] de condenación del aborto. [...] Como Papa, defendió la protección jurídica del embrión humano, reforzando públicamente su posición contraria a la cuestión de la interrupción voluntaria del embarazo. Francisco reproduce el discurso en defensa de la vida, como si los defensores de los derechos reproductivos de las mujeres fueran entusiastas de la muerte. Al contrario, defendemos la vida de las mujeres. Ser anti-vida en mi opinión, es olvidar el sufrimiento impuesto a millones de mujeres por la clandestinidad del

---

35 Bingemer se refiere aquí a la entrevista que el Papa Francisco concedió al jesuita Antonio Spadaro el 19 de agosto de 2013.

aborto, alimentada en buena medida por presión de la Iglesia Católica.  
(Disponible en <<http://www.rets.org.br/?q=node/2302>>)

La posición de las mujeres de la Red de Católicas por el Derecho a Decidir, como podemos ver, contrasta fundamentalmente con la de los teólogos, especialmente con la de María Clara Bingemer. Por otro lado, se aproxima a las reivindicaciones expresadas por la proyección de la “Marcha das Vadias”. Ambas se posicionan en favor de un Estado laico, contra el modelo de la neocristiandad, en el cual la Iglesia Católica se arroga la prerrogativa de imponer al conjunto de la sociedad, en nombre de la preservación de la vida y de la especie, su moral en el campo de la sexualidad y de las relaciones afectivas. Las manifestaciones y posiciones políticas en el curso de la JMJ se vuelven estrategias, no solo porque está dado un ambiente mediático en que las proyecciones de la “Marcha das Vadias” y de las voces disonantes de las portavoces de la Red de Católicas por el Derecho a Decidir son potenciadas, sino también porque sus puestas en escena diluyen la imagen del consenso y de la unidad inconsútil de un catolicismo que en este momento aparece en los grandes medios como englobante de la nación.

## CONCLUSIÓN

Como procuramos observar a lo largo de este texto, la JMJ opera al interior del catolicismo como un dispositivo que moviliza la memoria institucional católica borrando las memorias locales y ocultando voces disonantes en relación al consenso proclamado desde Roma. En ese sentido, destacamos dos puntos de disenso entre la memoria local de la Iglesia de los Pobres en América Latina y la posición de Bergoglio o de Francisco. El primero es relativo al modelo de iglesia que subyace en cada una de esas memorias. En la visión del Papa, cabría a la Iglesia un lugar aparte del mundo, como una instancia depositaria de la verdad y acogedora de los pecadores. A los católicos les pide que “salgan” al mundo, que actúen sin mediaciones políticas, dirigiéndose directamente a las personas. Esa concepción, al mismo tiempo que posiciona a la Iglesia Católica como conciencia moral, también niega su condición de actor político entre otros.

Por otro lado, al analizar los textos de los teólogos que analizan los pronunciamientos de Francisco en el transcurso de la JMJ, sus primeros escritos y exhortaciones como Papa, así como sus gestos en este corto periodo de su pontificado, nos parece que sus voces se suman a aquellas que fortalecen la memoria institucional, en detrimento de la memoria local. Aunque esta posición de los teólogos pueda ser interpretada como una actitud estratégica, que busca un camino para la le-

gitimación de la Teología de la Liberación en el interior de la narrativa pedagógica de la Iglesia Católica, el precio pagado por esta opción sea tal vez muy alto comparado al proyecto político y al modelo de iglesia que movilizó las comunidades de base y las pastorales sociales en el continente latinoamericano.

El segundo punto de disenso está en el campo de los Derechos Humanos y Sexuales. El Papa se posiciona como un pastor que acoge el pecador y consuela a los que sufren. Su salida para la grave situación social que afecta millones de mujeres que llegan a la opción del aborto como camino de sobrevivencia se restringe al ámbito personal y pastoral. Su posición, como vimos, reitera la misma visión moral de sus antecesores que evocan principios universales, fundados sobre la biología y la ley natural, sin ninguna referencia a una ética de la responsabilidad. El mismo principio se evoca con el caso de las relaciones homoafectivas. La respuesta de acogida y compasión que transfiere a la misericordia y el perdón divinos la solución de un problema, está lejos de un posicionamiento político de reconocimiento de esas personas como sujetos de derecho. El énfasis en lo “esencial” se evoca como una forma de negar la legitimidad de los mediadores. El aborto y la homosexualidad son interpretados en la clave del sufrimiento de modo que la Iglesia aparece como acogedora del pecador. O sea, la mirada pastoral se superpone a la de reconocimiento de derechos.

Por fuera del espacio eclesial, por otro lado, los megaeventos como la JMJ crean la ilusión de un vigor y dominio del catolicismo sobre la sociedad como un todo. Vestigios de un pasado relativamente reciente, cuando, como observa Gilberto Freyre, “era muy difícil separar el brasileño del católico: el catolicismo fue realmente el cimiento de nuestra unidad” (Freyre, 2002 [1933]: 103). Los datos a los que nos referimos en el comienzo de este texto indican un cambio y desnaturalización del lazo de identidad y cultural entre brasilianidad y catolicismo. En fin, entendemos que los rituales de masa, sustentados en gran parte con recursos públicos y del mercado, operan como dispositivo que no visibiliza la crisis en el catolicismo brasileño instaurada por la evasión de fieles, que día a día dejan de reconocerse o de declararse católicos en las series históricas de los censos y en las investigaciones que hace décadas rediseñan el mapa del campo religioso brasileño.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bingemer, M. C. 2014 “Francisco e as mulheres. Da Abuela Rosa a uma nova reflexão sobre a mulher” en Da Silva, J. M. (comp.) *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis: Vozes).
- Boff, L. 2014 “O Papa Francisco e a refundação da Igreja” en Da Silva, J. M. (comp.) *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis: Vozes).
- Da Silva, J. M. *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis: Vozes).
- De Certeau, M. 1982 *A escrita da história* (Río de Janeiro: Forense Universitária).
- Ferreira de Camargo, C. P. y otros 1973 *Católicos, protestantes, espíritas* (Río de Janeiro: Vozes).
- Freyre, G. 2002 *Casa Grande e Senzala* (San Pablo: Record).
- Fundación Jerome Lejeune 2013 *Keys to Bioethics (Português) — JMJ RÍO 2013* (París/ Brasília/Madrid: Fundación Jerome Lejeune/ Comisión Nacional del Ministerio de la Familia-CNBB/Centro de Estudios Biosanitarios).
- Hervieu-Léger, D. y De Souza Alves, M. R. 2005 “Catolicismo: a configuração da memória” en *Revista de Estudos da Religião* (San Pablo), Vol. 1, Nº 2.
- Mallimaci, F. 2013 “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires) Nº 40, Vol. 23.
- Moser, A. 2014 “Papa Francisco abre novos horizontes também para a moral” en Da Silva, J. M. (comp.) *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis: Vozes).
- Pierucci, A. F. 2013 “O que os homens e as mulheres podem fazer com números que fazem coisas” en Teixeira, F. y Menezes, R. (orgs.) *Religiões em movimento: O censo de 2010* (Petrópolis: Vozes).
- Steil, C. A. y Toniol, R. “Más allá de los humanos. reflexiones sobre el proceso de incorporación de los derechos ambientales como Derechos Humanos en las conferencias de las naciones unidas” en Ameigeiras, A. R. (org.) *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica* (Buenos Aires: Clacso).
- Steil, C. A. y Toniol, R. 2012a “A trajetória dos Direitos Humanos na Igreja Católica no Brasil: do discurso político ao discurso

- moral” en Ribeiro de Oliveira, P. y De Mori, G. (org.) *Mobilidade religiosa: linguagens, juventude, política* (San Pablo: Paulinas).
- Steil, C. A. y Toniol, R. 2012b “Direitos humanos e Igreja Católica no contexto das eleições para presidência do Brasil em 2010” en Ameigeiras, A. R. (org.) *Cruces, intersecciones, conflictos: Relaciones político-religiosas en Latinoamérica* (Buenos Aires: CLACSO).
- Steil, C. A. y Toniol, R. 2013 “O catolicismo e a igreja católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010” en *Debates do NER*, N° 24, Vol. 2.
- Teixeira, F. 2014 “Perspectivas para o diálogo inter-religioso” en Da Silva, J. M. (comp.) *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis: Vozes).
- Teixeira, F. y Menezes, R. (orgs.) *Religiões em movimento: o censo de 2010* (Petrópolis: Vozes).
- Vidal, J. M. y Bastante, J. 2014 “As mudanças (presentes e futuras) da primavera de Francisco” en Da Silva, J. M. (comp.) *Papa Francisco. Perspectivas e expectativas de um papado* (Petrópolis: Vozes).





# APUNTES PARA UNA SOCIOLOGÍA DE LAS ADHESIONES DÉBILES<sup>1</sup>

## ANÁLISIS DE LAS FORMAS DE PERTENENCIA A LAS TERAPIAS ALTERNATIVAS Y EL EVANGELIO EN BUENOS AIRES, ARGENTINA

Joaquín Algranti y Mariana Bordes

### INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas al que se enfrentan los estudios sociológicos de la creencia es el que podríamos denominar como la *adhesión débil*, esto es, el modo en que se interpreta el hecho de que los actores sociales que incursionan o participan de un universo social específico, no compartan necesariamente —o al menos no de manera privilegiada— las claves enunciativas, elementos y/o argumentaciones cosmovisionales propuestas en dicho contexto sociocultural. Dentro de las respuestas interpretativas posibles, la ausencia de referencias claras respecto de una articulación de la acción con valores, reglas de conducta y visiones de la realidad provenientes del universo en cuestión, puede conducir a una lectura “por fuera” de toda conceptualización sociológica, postulando para este tipo de comportamiento una orien-

---

1 El presente artículo constituye una reelaboración sistemática de un trabajo previo, direccionando las indagaciones, las lecturas teóricas y el recorte empírico hacia el problema de las formas débiles de adhesión a territorios de creencias alternativas y evangélicos. Dicho trabajo de referencia fue publicado en la Revista Colombiana de Antropología bajo el título “El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas (Buenos Aires, Argentina)” (Bordes y Algranti, 2014).

tación de índole utilitarista. En este sentido, el desconcierto teórico generado en este contexto termina operando una escisión entre lo que es considerado “creencia” en sentido estricto, y la que es considerada una acción pragmatista —basada en la racionalidad, el cálculo y el interés, motivada por el criterio de la necesidad y la maximización de la satisfacción<sup>2</sup>—. Por su parte, y como contrapartida, puede existir también el esfuerzo por hacer “encajar” la compleja diversidad de un fenómeno dentro de teorías que asumen *a priori* modelos de acción social desde los cuales se presupone una adhesión fuerte, dejando por fuera de su matriz de inteligibilidad cualquier variación o corrimiento. Estos modelos, claro está, registran una especificidad que se moldea al interior de cada campo subdisciplinar. Y, por ende, puede resultar dificultoso establecer paralelismos que nos remitan a obstáculos y dificultades más generales, relativos a la disciplina troncal —en este caso, de la Sociología.

Por tal razón, en el presente artículo proponemos contribuir a la problematización de las adhesiones que, en principio, no responden al corpus de enunciados de un universo simbólico determinado, a partir del análisis comparado de dos espacios socioculturales específicos: el de las medicinas alternativas<sup>3</sup>, no-convencionales o alternativas y complementarias —como las define la Organización Mundial de la Salud (2002)—; y el de una corriente del evangelismo (el neopentecostalismo)<sup>4</sup>.

---

2 Como ejemplos de lo antedicho podemos referir, para el caso de los evangélicos, las situaciones carcelarias, respecto de las cuales existe la sospecha de la instrumentación de las creencias religiosas para escapar de los espacios institucionales más violentos, sin contemplar ningún tipo de reapropiación contextual de esas creencias. Y para el caso de las alternativas, podemos mencionar la lectura pragmatista, que refiere aquellos casos en que la biomedicina “falla”, argumentando que la incursión de muchos usuarios en prácticas no-convencionales se desprende de una actitud que busca obtener una respuesta instrumental (la cura, el alivio del dolor, etc.) ante la irrupción de una dolencia, expresando un total desinterés respecto del sistema de creencias que sustenta la terapia.

3 Siguiendo a Idoyaga Molina (2002) denominamos *medicinas alternativas* a aquellas, principalmente de raigambre oriental, que si bien son tradicionales en otras latitudes, son de reciente incorporación en nuestro país, como el yoga, reflexología, reiki, acupuntura, entre otras. Intentamos así establecer diferenciaciones al interior de la definición “medicinas alternativas y complementarias”, retomada ampliamente en Ciencias Sociales, ya que designa cualquier forma de cura que no sea la biomédica (Luz, 2005: 146).

4 Como señalamos en Algranti y Bordes (2009), la comparación entre estos dos espacios cobra sentido en la medida en que expresan ciertos aspectos inherentes a las lógicas de producción social *alternativas* de significado que se configuran en un contexto de modernidad tardía. Teniendo en cuenta, sobre todo, la diversificación y apertura de las posibilidades de acción que se conjugan con la puesta en cuestión de

Sobre la base de un corpus de entrevistas en profundidad derivado de dos tesis doctorales y trabajos de investigación en curso, el objetivo general del artículo consiste en dar cuenta de las diferentes formas en que los usuarios/creyentes de estos universos se apropian de recursos específicos para la gestión de la propia biografía, considerando las situaciones sociales que estos universos habilitan<sup>5</sup>. Para ello, en el primer apartado, presentamos un argumento que parte de la siguiente propuesta: el sentido de la adhesión remite a un conjunto más o menos articulado de prácticas y representaciones, entre las cuales puede distinguirse entre tres dimensiones analíticamente autónomas: *ética*, *técnica* y *estética*. En este sentido, consideramos que es posible creer: (a) exclusivamente desde los enunciados, las ideas-fuerza o símbolos dominantes de una cosmovisión; (b) desde los usos técnico-rituales del cuerpo; o (c) simplemente desde el consumo de sus mercancías; sin asumir un vínculo de necesidad entre estos dominios de la experiencia. En el segundo y tercer apartado, retomamos el trabajo de campo realizado. Aquí, analizamos el modo en que las personas construyen narrativamente el sentido de su adhesión, seleccionando solo a aquellos entrevistados que nos permiten pensar en modelos de creencia que no remiten de manera obligada a la dimensión enunciativa de la misma, sino que recuperan y privilegian la dimensión técnica y la estética —sin dejar de ser, por eso, creencias—. Las situaciones alternativas y neo-pentecostales delineadas son comparadas en las palabras finales, durante el ejercicio de establecer afinidades y diferencias entre las dos modalidades de gestionar la vida en sociedad. Cabe destacar que trabajamos exclusivamente con usuarios de una terapia particular (la reflexología<sup>6</sup>) y con creyentes del Evangelio<sup>7</sup>, en

---

la ambición totalizante de las instituciones que formaron parte del proyecto modernizador de Occidente.

5 Entendemos por *situación* el conjunto de elementos contextuales, sociales y culturales, que incluye a los actores en interacción, los procedimientos técnicos, las instancias rituales, las concepciones vehiculizadas. Todo lo cual contribuye a investir significativamente el espacio-tiempo en que transcurren, así como las experiencias delineadas, que devienen en terapéuticas y/o religiosas en virtud de este proceso. Sobre la noción de situación terapéutica en el marco alternativo, ver Maluf (2005). Mientras que, para el caso neo-pentecostal, remitirse a los estudios rituales de carácter etnográfico, como Ceriani Cernadas (2014), Citro (2009), Carozzi (2002) y Míguez (1997).

6 La reflexología podal consiste en un masaje en los pies, basado en la creencia de que la superficie de los mismos cuenta con puntos reflejos que representan al cuerpo físico y a la persona en tanto totalidad.

7 Utilizamos el término Evangelio en tanto significante vacío (Laclau, 2005: 91-97) capaz de expresar la unidad del universo protestante en Argentina. Esta noción se encuentra colonizada por una denominación específica, el neo-pentecostalismo, que ha logrado hegemonizar en los últimos 25 años los rasgos dominantes de esta propuesta religiosa. Para un mayor desarrollo, ver Algranti, 2010: 63-69.

su mayoría neo-pentecostales de segunda generación, o sea, hijos de familias cristianas. La elección de este último caso será justificada más adelante.

Respecto del abordaje metodológico, llevamos a cabo una comparación de casos desde una perspectiva cualitativa. El artículo se desprende de dos tesis doctorales y de trabajos de investigación en curso. En las dos investigaciones, utilizamos técnicas etnográficas ampliamente difundidas, como las entrevistas abiertas y la observación participante (Robson, 2002). Para el presente artículo, seleccionamos distintas narrativas de usuarios/creyentes para cada universo a comparar, y los construimos como casos de acuerdo a dos criterios de adhesión: (a) adhesión técnica y (b) adhesión estética. En lo que concierne a los límites de esta elección, retomamos a Yin (1994) al afirmar que los casos no pueden ser tomados como una “muestra” representativa del fenómeno y, en ese sentido, no es posible efectuar una generalización para el universo entero. El propósito de la comparación se circunscribe a la posibilidad de realizar un aporte conceptual a los contextos subdisciplinarios en cuestión (Sociología médica y Sociología de la religión), lo que se corresponde con la definición de estudio de caso instrumental colectivo que proporciona Robert Stake (1994). Esto implica que la comparación adquiere relevancia en tanto desempeña —desde una lógica inductiva— un papel facilitador para la comprensión de un problema de naturaleza teórica.

## LO ÚTIL, LO BELLO, LO VERDADERO

*“Quien dice creencia, dice adhesión de un hombre a una idea y, en consecuencia, sentimiento y acto de voluntad al mismo tiempo que fenómeno de imaginación”.*

Marcel Mauss (1979: 113)

Las adhesiones débiles, inespecíficas, ofrecen un punto de vista privilegiado para entender los términos en los que razonan muchas veces las Ciencias Sociales ante objetos de estudio elusivos o difusos. Este es el caso, por ejemplo, de los modelos de análisis que se asumen irreflexivamente a la hora de abordar hechos sociales que no cuadran del todo con las explicaciones existentes. Es que la dificultad para comprender de manera analítica identificaciones y creencias a las que se suele caracterizar como vagas, amplias, intermitentes, cambiantes, incluso, pre-discursivas, pone en evidencia no solo los límites del conocimiento, sino también las prenociones de la disciplina y sus teorías implícitas de la acción. En este sentido, una de los sesgos más natu-

realizados en el estudio de las prácticas de las terapias alternativas y evangélicas, consiste en la captación de las adhesiones a ambos territorios de creencias bajo la imagen de un programa de conducta fuerte, sistemático, demandante, que ocupa todos los espacios del mundo de la vida de la persona, así como del grupo que la contiene.

El referente de este programa es el esquema formal del tratamiento biomédico, para el campo de la salud, y los diseños abstractos de los modelos de conversión, para el campo de la religión. Se desprende en ambos casos una concepción rígida que hace del sentido de pertenencia una forma de adhesión total. De este presupuesto común surgen dos imágenes del creer en apariencia opuestas: por un lado, la figura del converso en tanto modelo de conducta regido, casi exclusivamente, por las actitudes del grupo que encarna el pastor y su iglesia. Por otro lado, la figura del usuario de terapias alternativas como un tipo de práctica gobernada por criterios y aptitudes individuales, por la inquietud de sí, la búsqueda espiritual, la circulación, el *bricolage*, la elección, el consumo y el descarte de objetos culturales. Bajo la dominancia del grupo o del individuo ambas lecturas son herederas del mismo punto de partida: la idea de una adhesión —en este caso religiosa o terapéutica— que lleva a la práctica la totalidad de un sistema de valores. Por eso, es tan difícil entender los casos en los que las personas contribuyen a la definición social de la realidad de una propuesta sin conocer —más allá de referencias muy generales— sus enunciados rectores, sus discursos, ritos o consumos fundantes. Pensar los vínculos débiles supone comprender los modos complejos de permanencia, negociación, distanciamiento y retorno, que median las relaciones de los individuos con sus contextos de referencia. Podemos esquematizar los debates de las Ciencias Sociales de la salud y de la religión de la siguiente manera.

Respecto de las medicinas alternativas, el problema de la adhesión ha sido abordado de diferentes puntos de vista. Puntualmente, en función de nuestro objetivo, retomaremos el planteo de una dicotomía conceptual elaborada en el contexto anglosajón y desde el enfoque de la Sociología médica, la cual aspira a ordenar los distintos perfiles de usuarios de medicinas alternativas: la adhesión pragmatista vs. la ideológica (Baarts y Pedersen, 2009). El primer término hace referencia a aquellos casos en que la biomedicina “falla”, argumentando que la incursión de muchos usuarios en prácticas no convencionales se desprende de una actitud que busca obtener una respuesta instrumental (la cura, el alivio del dolor, etc.) ante la irrupción de una dolencia, expresando un total desinterés respecto del sistema de creencias que sustenta la terapia. En segundo lugar, se enfatiza que el interés por las

“alternativas” de otros usuarios puede comprenderse a la luz de una atracción hacia los enunciados (teorías del cuerpo, relación persona-cosmos). Lo que remitiría a una identificación fuerte con el ideario —o “ideología”— que fundamenta tanto los procedimientos técnicos como los estilos de vida propuestos. A pesar de que algunos autores optan por ahondar en la incursión basada en uno u otro aspecto, sin dudas el esfuerzo se encuentra dado por la superación de este binomio, el cual es visualizado como un obstáculo interpretativo<sup>8</sup>.

Para la Sociología de la religión, la pregunta por la pertenencia y las adhesiones alude casi siempre al problema de la conversión. El debate incluye tanto la intensidad y el grado de circulación de los creyentes durante el proceso de llegada a un nuevo grupo como el juego de apropiaciones singulares que despliegan los actores al interior de una misma tradición<sup>9</sup>. Aquello que capta la imaginación de los investigadores no es la permanencia o la producción de un orden, sino el tránsito espiritual al que se le otorga de manera implícita un rango privilegiado en la explicación de los vínculos individuo-grupo. Sobre la base de un conjunto interesante de trabajos anteriores, Alejandro Frigerio (2012: 145-154) organiza la discusión en curso, bajo la oposición entre “modelos de conversión” y la idea de “pasaje”. La propuesta del argumento consiste en plantear una visión menos pasiva y estática de las conversiones, mientras se relativiza también y como contrapunto, el grado de fluidez y porosidad que se le atribuye a la idea de pasaje. En un intento por conceptualizar las formas de pertenencia desde una perspectiva que contemple tanto el problema del tránsito como el de la continuidad, nos propusimos reconocer en estudios recientes —de manera comparativa e inductiva— las posiciones de sujeto que se actualizan en los proce-

---

8 A esta dicotomía, muy útil para comprender el núcleo del debate en torno a las medicinas alternativas desde la Sociología médica, subyace una serie de discusiones que, por una cuestión de espacio, no desarrollamos aquí. No obstante, esbozaremos una breve mención a otras lecturas posibles. Retomando a Judith Fadlon (2005), puede mencionarse cuatro enfoques generales que intentan explicar la popularidad de las “alternativas”: (1) el que, en el marco de la tesis de la modernización, asimila la biomedicina con la modernidad y las terapias “otras” a un orden tradicional, destinadas a desaparecer; (2) el que sostiene que la opción por las “alternativas” se da cuando la biomedicina “falla”, deviniendo entonces en una opción funcional a la misma. Asimismo, aquí la acción social se asume como comportamiento racional; (3) el que plantea que la adhesión a las medicinas alternativas expresa efectivamente una insatisfacción generalizada respecto de los fundamentos filosóficos y técnicos de la biomedicina. Se trata de una postura irreconciliable en términos de valores, asumiendo el carácter de contracultural; (4) la postura del “pluralismo médico” que no observa contradicción alguna en las prácticas de complementariedad entre ambos universos médicos, lo que puede ser visto como parte de una elección movida por la necesidad por parte de consumidores inteligentes que buscan maximizar su salud (Fadlon, 2005: 9-16).

9 Ver Semán, 2000; Miguez, 1997; Carozzi, 1999; 2002; Mallimaci, 2009.

sos de formación de grupos relativamente institucionalizados (Setton y Algranti, 2009). Retomando en parte este razonamiento nos proponemos problematizar el significado de ocupar una posición de referencia frente a un grupo. Para ello vamos a identificar tres dimensiones que median el vínculo con los complejos socioculturales en tanto territorios de sentidos. Se trata de la ética, la técnica y la estética.

La ética, en la acepción que utilizamos este término, hace referencia no tanto a la idea de “lo bueno” y “lo malo” sino a la noción de “lo verdadero”; es decir, a un cuerpo estable de enunciados en donde se jerarquizan ciertos símbolos e ideas rectoras que condensan formas peculiares de discernimiento, juicios y apreciaciones sobre la definición de la realidad de una terapia o un grupo religioso. A diferencia de otros conceptos próximos —como el de “cosmovisión”, en el cual priman las explicaciones totales sobre el mundo, su origen y derrotero; o el de “moral” que privilegia una pedagogía de las reglas y las costumbres—, la ética nos permite ubicarnos al nivel del discurso, de las racionalizaciones prácticas que fundamentan motivacionalmente la acción. Para dar un ejemplo concreto, hay personas que siendo o no usuarios frecuentes de las terapias alternativas y sus consumos culturales, hacen suyos los enunciados rectores de este universo de sentido para contrastarlos con la biomedicina —por ejemplo, la idea de salud-enfermedad asociada a una concepción integral de la persona, la creencia en la energía, que las emociones se albergan en el cuerpo, etcétera—. El modo en que concebimos la ética ha sido habitualmente asociado en este contexto con un sistema de creencias alternativo, contrapuesto al modelo médico científico, en tanto gran relato de la modernidad occidental. En este sentido, se ha señalado que adherir a las “alternativas” supone la internalización total de valores postmodernos —una actitud anticiencia y antitecnología (Siahpush, 1998)—, o bien la adhesión a una cultura “verde” (Bakx, 1991). No obstante, en sintonía con trabajos locales (Saizar, 2009; Viotti, 2011) y del contexto internacional (Fadlon, 2005), esta adhesión débil puede leerse también como corolario de la flexibilidad semántica de las nociones “alternativas”. Flexibilidad que precisamente habilita su compatibilidad con otros sistemas de creencias. En el plano práctico esto redundaría en la complementariedad con otras opciones de cuidado y la apropiación de nociones mixturadas a veces inespecíficas, difíciles de aprehender desde modelos fuertes de adhesión basados en el esquema formal de tratamiento biomédico.

Podríamos mencionar ejemplos equivalentes pero respectivos al “Evangelio”, para mostrar la maleabilidad de los símbolos<sup>10</sup>. En los

---

10 Tal es el caso de la noción del Diablo (Semán y Moreira, 1998), las formas de explicación del sufrimiento (Algranti, 2010) o la idea de juventud (Mosqueira, 2012).

estudios de religión, la ética ha sido ampliamente sobreponderada en tanto indicador privilegiado de la creencia o la ausencia de ella. Creer o no creer refiere aquí a una apropiación discursiva, un testimonio, una manifestación explícita del acuerdo con los enunciados fuertes que componen la idea de “lo verdadero” de un grupo. Para contrarrestar esta tendencia es preciso enfatizar que es posible relacionarse con un grupo no solo desde los sentidos verbales, sino también desde la performance ritual y/o los objetos religiosamente marcados, las mercancías, que hacen a su cultura material.

Esto nos lleva a la segunda dimensión, en donde la dominancia abandona los fundamentos ideológicos y recae exclusivamente sobre la técnica corporal y sus usos rituales. La definición de técnica corporal refiere a modalidades de acción, a gestos que siguen una secuencia específica (Mauss, 1979: 337-354). Son procedimientos, instrucciones, rutinas o fórmulas de naturaleza física que se suceden para obtener una finalidad precisa en el marco de un rito. No necesitan, al menos en principio, de la teoría, los discursos y enunciados, es decir, de la totalidad ordenada del sistema creencias que actúa de soporte de las prácticas. Los procedimientos pueden ser —de acuerdo al recorte del presente artículo— de naturaleza sagrada, terapéutica o ambos a la vez. Como cualquier oficio, la técnica de curar o convocar a los dioses se trasmite y, por lo tanto, se aprende. Y en el marco de este proceso aparecen todo tipo de acciones: se copia, imita y regula; se actualiza a la luz de nuevos hallazgos o avances tecnológicos y se adapta a cada intérprete, a cada necesidad. Por eso las reglas de un oficio representan una gramática que existe para ser modificada en su ejecución. En este contexto, el cuerpo es el soporte de una forma de creer que reduce al mínimo las ideas-fuerza, la teoría de una práctica y se queda casi exclusivamente con la técnica y sus circunstancias rituales. Es la situación de quien elige una terapia alternativa o un culto por sus efectos en el cuerpo, por su utilidad —la relajación, la descarga, el alivio, la sensación de bienestar y placer (para el caso de las terapias); o la contención, la sociabilidad, el entretenimiento, la sanidad (para los cultos evangélicos)—. Sin adoptar, más allá de lo indispensable, los marcos interpretativos de ambos sistemas de creencias. Se puede contribuir a la definición de la realidad de un grupo o de una práctica sin una identificación fuerte con sus enunciados y sus efectos; acotando la participación a las disposiciones corporales requeridas durante la performance ritual. Sin duda, la eficacia sobre el cuerpo puede ser una puerta de entrada a la socialización en los sentidos dominantes de un grupo. O puede constituirse en el límite hasta donde llega el involucramiento terapéutico o religioso. En cualquiera de los dos casos la técnica y sus efectos habilitan formas



selectivas de adhesión a un territorio de creencias al que se lo asocia a “lo útil” de su propuesta.

La tercera y última dimensión que nos gustaría reconocer es la estética. Utilizamos este término para introducir la importancia de la construcción social del gusto y el modo en que ella opera en la elección de una terapia o culto determinado. Las nociones y sensibilidades concernientes, no solo a “lo verdadero” y “lo útil”, sino también a “lo bello” ocupan un lugar clave en las formas de involucramiento con una oferta cultural. En términos sociológicos, el sentido estético reúne y sintetiza un conjunto de procesos vinculados a la trayectoria familiar, la educación, los desplazamientos de clase, la profesión y el estilo de vida de una persona (Featherstone, 1987). No obstante, aquí nos interesa priorizar una noción de estética restringida solo a los consumos de prácticas y objetos espiritualmente marcados. El consumo es una manera de participar de un universo de creencias; que se expresa de manera cifrada en los objetos y las marcaciones que portan sus interesados. Un libro de Bernardo Stamateas o Deepak Chopra, un tatuaje de San La Muerte o Saraswati, la Diosa hindú de la gracia, el símbolo del Om en un collar, la calcomanía con la corona de Rey de Reyes o la Virgen del Rosario adherida al auto, una figurilla de buda o un mandala sobre un escritorio, el llamador de ángeles, un hornillo que inhuma aceites esenciales y un frasquito de Óleo 31 de la marca Swiss Just en el bolso. Existe un vasto universo de mercancías cuyas marcaciones terapéuticas, espirituales y/o religiosas habilitan una forma de identificación estética en donde “lo verdadero” y “lo útil” conviven con “lo bello”, siendo incluso la valoración estética la que rijan las elecciones. Así, el gusto asociado a un estilo de vida —que puede incluir una búsqueda de estatus, la identificación con un grupo o una mera curiosidad— puede ser un fundamento motivacional lo suficientemente poderoso como para producir el acercamiento a un cuerpo de creencias. El consumo, en tanto manera específica de razonar, discernir, identificarse y habitar un espacio de referencias, puede ser un canal relativamente autónomo de adhesión. Un registro independiente de la teoría y la práctica de una oferta cultural.

Es importante insistir en el siguiente punto. Al presentar “lo verdadero”, “lo útil” y “lo bello” como tres formas de referenciarse frente a un universo de significado, no pretendemos considerar a estas dimensiones como realidades excluyentes entre sí. Todo lo contrario. El objetivo es separarlas, pero solo para evitar las relaciones de necesidad que pudiera asumirse entre ellas y de esta manera transformar los vínculos —en apariencia espontáneos, naturales— en un constructo de la investigación. Así es posible recomponer el complejo de motivos que lleva a que una persona decida habitar selectivamente la super-

ficie de creencias de una religión o de una terapia. En este marco, cobran sentido las adhesiones débiles al entenderlas como el modo en que los actores combinan y jerarquizan tácticamente los tres registros mencionados de acuerdo a los momentos, las situaciones y sus propias necesidades.

### **LA ADHESIÓN DÉBIL EN EL MARCO ALTERNATIVO: LA DOMESTICACIÓN CULTURAL**

Desde la Sociología médica, hacer referencia a una adhesión a las medicinas alternativas no significa necesariamente una postura contracultural que traiga aparejada una crítica generalizada hacia la medicina convencional. Tampoco supone la adopción sin más de un estilo de vida “verde”, la preferencia por lo natural o la búsqueda de una experiencia *New Age*<sup>11</sup>. Como señala Judith Fadlon (2005) lejos de referir a un “tipo cultural” con valores y creencias uniformes, se trata de reconocer un *continuum* de perfiles de usuarios que tienen en común la tendencia a moldear los saberes foráneos ofertados y reapropiarlos, de acuerdo con los propios valores y estilos de cuidado —proceso al cual denomina “domesticación cultural”—. De este modo, la autora intenta incluir en este campo de creencia incluso a aquellos usuarios cuyas actitudes son reactivas a los preceptos tal vez más “extremos” del universo alternativo (en su propio estudio: creencias esotéricas —astrología, el poder de cristales, vidas pasadas— y cosmologías orientales). “Es más bien una elección práctica realizada en el marco de las tantas opciones que el ambiente postmoderno ofrece” (Fadlon, 2005: 125)<sup>12</sup>. No obstante, este pragmatismo no es leído desde un *vacuum* sociocultural. El modelo —o motor— privilegiado de la acción social en este contexto se asocia a la tendencia

---

11 El movimiento social vinculado a la *New Age* emerge en Estados Unidos y Europa, y se caracteriza por vehiculizar una idea holística de salud asociada al equilibrio entre mente, cuerpo y espíritu, así como el rechazo hacia determinadas prácticas biomédicas consideradas invasivas. Aquí, comienza a tener preeminencia la incorporación de prácticas y técnicas terapéuticas con bases filosóficas divergentes, con raigambre en tradiciones médicas occidentales (quiropaxia, homeopatía, naturopatía, arte-terapia, etc.), en sistemas médicos orientales (ayurveda, medicina humoral china, yoga, etc.) o como resultado de refiguraciones recientes de medicinas tradicionales (neo-shamanismo). Desde las Ciencias Sociales, en particular la Sociología de la religión, se destaca el surgimiento de una serie de trabajos que retoman la denominación de movimiento alternativo o *New Age*. Como indica Carozzi (2001), este enfoque se caracteriza por definir el complejo alternativo como un *circuito* en que nuevas formas de subjetividad, de acción y percepción del mundo son ensayadas, como si se tratara de un laboratorio donde los marcos interpretativos son redefinidos.

12 Cita en idioma original: “*It is more in the line of a practical choice made among the many options that the postmodern environment offers*”.

de los agentes a instrumentar el recurso más adecuado en cada situación puntual, en virtud del supuesto teórico de la reflexividad que posibilita la construcción de un conocimiento informado en torno a estas múltiples opciones<sup>13</sup>. Y, de acuerdo con esta lógica, lo que hemos podido constatar en nuestro trabajo de campo es —combinada con esta adhesión débil— una fuerte construcción narrativa de la razonabilidad de la terapia. Como indicamos en Bordes (2015), nos referimos al trabajo activo que emprenden los actores sociales a la hora de generar una “explicación acorde con lo que es *generalmente* reconocido, en su ambiente social, como razonable” (Giddens, 2007: 141). En este sentido, si bien se pondera a la terapia como terapia no-convencional, no termina de definirse como *alteridad radical* en términos culturales, sino como una posibilidad totalmente coherente de acuerdo con las necesidades y exigencias percibidas.

Ahora bien, este apartado hace foco en la adhesión señalada como pragmática considerándola una adhesión desde una dimensión técnica, la cual constituye un espacio posible de la creencia. Así, las posturas a simple vista más “utilitarias” —en el sentido de despojadas de elementos “ideológicos”— se comprenden desde una clave que remite a la propia práctica en cuestión, la situación terapéutica que recrea<sup>14</sup> y las interpretaciones que habilita, y no a supuestos teóricos de mayor grado de abstracción.

En el caso de los usuarios de la reflexología, cabe consignar que muchos se vuelcan a esta práctica respondiendo a una causa concreta, con una cierta curiosidad por el mundo alternativo —o no—, pero con el cual mantienen una relación distanciada, que se interrumpe cuando el síntoma desaparece; y que puede reanudarse según las variaciones de su situación biográfica y de salud (por ejemplo, cuando la persona interpreta que “debería volver” cuando surge alguna nueva molestia, o cuando nota que antes se encontraba mejor de salud que en el momento actual). En este caso, el motivo de la opción por la terapia suele encontrarse vinculado a la urgencia de un malestar físico

---

13 Siguiendo con el foco en el trabajo de Fadlon, la autora fundamenta teóricamente su argumento sobre la base de los desarrollos de Zigmunt Bauman (1992) y Anthony Giddens (1991).

14 Según Maluf (2005: 500-501) el análisis de la especificidad de las prácticas médicas no convencionales requiere contemplar las características propias de la *situación terapéutica* que involucran. Esta situación comprende un conjunto de factores contextuales y expresivos asociados a: (1) las técnicas corporales, procedimientos terapéuticos utilizados propiamente dichos (rituales, tratamientos, performances corporales, que en este contexto actúan como mediadores simbólicos y (2) la relación con el terapeuta, quien asume aquí un rol de intermediario cultural.

(o psicoemocional, generalmente asociado al primero<sup>15</sup>) con el que se convive y es preciso gestionar para el normal desenvolvimiento de las actividades cotidianas. Sin descartar las causas relativas a disfunciones puntuales o a circunstancias específicas (como la ocurrencia de un accidente), interesa destacar la frecuencia de las dolencias asociadas a las condiciones de vida de los entrevistados, destacándose las exigencias, presiones y dificultades presentes en distintos ámbitos sociales (empleo, vida doméstica, principalmente). Este es el caso de Florencia, una joven profesional de 26 años que, a raíz de una rectificación en la columna, sufre de mareos y dolores de cabeza recurrentes. En un primer momento, recurre a la biomedicina: realiza el diagnóstico por imágenes y otorga un estatuto de verdad a las explicaciones recibidas. Sin embargo, la ruptura se lleva a cabo respecto del tratamiento disponible (la kinesiología) y el planteo propuesto en torno de su eficacia. En este punto, la percepción de una ausencia de delicadeza, la excesiva parcialización del cuerpo y, ante todo, la permanencia del dolor (Bordes, 2007), conducen a un nuevo proceso de búsqueda, donde la reflexología emerge como una opción válida de cuidado que finalmente “reemplaza” el accionar kinesiológico.

Hice un par de sesiones esto de kinesiología. Hice las primeras diez que te dan, pedí como otras diez extras y no tuve resultado, seguí igual. Y una amiga de mi mamá estaba yendo a reflexología, la conocía hacía un tiempo [a su terapeuta] y me dijo “bueno andá a probar”, qué sé yo, mi mamá había ido primero [...] Mi mamá también porque le dolía esto, lo otro y fue a probar. Y yo fui, y bueno, el primer día... fui medio entre escéptica y diciendo bueno, mal no me va a hacer.

La recomendación como instancia legitimadora —en este caso, la amiga de su mamá— opera al abrir un umbral de acción definido por una retórica de la prueba, que ocupa un lugar central en los relatos como modalidad de explicación de la elección terapéutica. Esto implica que la recomendación no funda la creencia en la potencial infalibilidad de la propuesta; sino que ofrece un punto de partida habilitante. “¿Por qué no?”, “vamos a ver de qué trata”, o el más radical “no tengo nada que perder” denotan una retórica desde la cual la ausencia de resul-

---

15 En nuestra investigación doctoral clasificamos los malestares reportados en: (a) dolores y molestias de índole óseo-muscular, tanto crónicas como agudas; (b) cefaleas, pérdida de equilibrio y mareos; (c) dolencias gastrointestinales; (d) dolores y/o afecciones puntuales en pies y piernas; (e) malestares de índole psico-emocional (cabe destacar, empero, que excepto en un solo caso, los usuarios consignaron este tipo de motivo como concomitante a un tratamiento enfocado en lo físico); (f) como práctica de cuidado para mejorar y/o preservar el estado de salud general.

tados y consecuente desestimación de la práctica son contemplados como posibilidades a la hora de elegir una terapia. Esta instancia de “prueba” puede interpretarse retrospectivamente como signada por el entusiasmo, la curiosidad y la atracción, y/o por algún grado de escepticismo ante lo considerado como desconocido o alejado culturalmente. Sin embargo, esta distancia no se traduce en una lectura de esta práctica como otredad radical, expresado en el hecho de que no es percibida como peligrosa. Lo que refuerza la posibilidad de “probar” sin el temor de consecuencias negativas potenciales.

En el trascurso de su tratamiento semanal, Florencia considera que los dolores disminuyen con un efecto de mejora y bienestar que permanece en el largo plazo. Ante esta constatación, gestiona la asistencia a las sesiones extendiendo el tiempo transcurrido entre sesiones. Incluso abandona por un tiempo la práctica y luego la retoma cuando considera que la necesita, esto es, en períodos de mayor exigencia laboral y familiar, para aliviar síntomas físicos y psico-emocionales. El tratamiento para el alivio de una dolencia puntual pasa instrumentarse para el mantenimiento de un bienestar asociado a la relajación y al equilibrio.

Como a mí me dolía menos ya lo podía, eh... bueno la verdad que fue bastante notorio el cambio, más porque yo fui con esta cosa puntual. Después podés seguir yendo como a algo relajante, como una cosa de mantenimiento.

Es interesante destacar, por último, que el “éxito” de la terapia no redunde en una búsqueda concomitante o ulterior de nuevas prácticas similares. El interés se circunscribe a la técnica y a los efectos que genera —además de otros factores de la situación terapéutica que no desarrollamos aquí, como el vínculo establecido con el terapeuta, que es estrecho y de confianza; y la accesibilidad económica, que habilita la periodicidad—.

Pues bien, el caso descrito se asemeja a los de muchos otros usuarios que transitan por el espacio terapéutico de la reflexología, con el objetivo de resolver problemas puntuales. Luego, pueden sostener el tratamiento —con la misma frecuencia o espaciando las sesiones— por los beneficios que, perciben, les otorgan. Algunos sentirán curiosidad por emprender nuevas experiencias terapéuticas —optando por el yoga, la acupuntura, el tai chi, masaje tailandés, reiki, entre otros—; otros usuarios, por su parte, se circunscribirán a prácticas más populares y de fácil acceso como las ofertadas en gimnasios —aeróbica, *stretching*, natación—. Algunos recorrerán ambos circuitos; y otros no tendrán ninguna inquietud respecto al “mantenimiento”

de la salud en estos términos, volcándose a las opciones de cuidado ofertadas desde el paradigma médico convencional una vez culminado el tratamiento con la reflexología —inclusive, retomando un tratamiento psicoterapéutico—. Sin ánimos de exhaustividad, ya que lo antedicho comprende diversas dimensiones de análisis —gravedad y rasgos de la dolencia, estilos culturales (Douglas, 1998), accesibilidad de la oferta, entre otros—, interesa señalar que muchos usuarios dentro de este perfil coinciden en el modo de ponderación de la reflexología en tanto “momento personal”, vale decir, como una situación de ocio dinámico que les permite sobrellevar las exigencias cotidianas. Resulta habitual que el entorno sea concebido como un dominio de la vida marcado por la velocidad, la presión, las circunstancias que escapan al propio control. “Yo estoy contracturada —explica Carolina—, pero ¿por qué estoy contracturada? Mi entorno me contractura, mi profesión me contractura, mi pareja me contractura, lo que fuera me contractura”. En este contexto, la situación terapéutica que recrea la reflexología, con sus técnicas de masajes localizados sobre los pies, instaura una suerte de paréntesis o interrupción de la cotidianeidad en donde, además de la utilidad práctica que supone el alivio de una dolencia específica, aquello que se valora es la definición social de un espacio-tiempo propio. Este momento adquiere aristas terapéuticas en tanto aparece asociado a ideas como relajación, placer, movilización energética, y sus consecuencias, como la renovación, el bienestar, el equilibrio y la tranquilidad. En muchas narrativas, aparece como equidistante del ejercicio físico en general y la tarea reflexiva del psicoanálisis. Retomemos la narrativa de Florencia:

No sé, como que reflexología es un momento para vos, por más de que todas las cosas que yo hago en mi trabajo son para mí, pero esto es en el sentido del bienestar personal [...] Quiero el esfuerzo [relativo al crecimiento profesional] pero no quiero el sacrificio y el sufrimiento. Quiero el esfuerzo, pero combinado con el bienestar, el disfrute [...] volví a reflexología justamente porque yo tengo que estar bien. Además de la terapia [psicoanalítica]... además de hacer esto, a ver... Esto me ayuda, me relaja, me... no sé, me da energía hablar con ella; me genera esta cosa positiva.

En términos prácticos, estos espacios son concebidos como auténticos “oasis” en el normal desenvolvimiento de la vida cotidiana, que operan como la condición de posibilidad para seguir adelante, manteniendo las prioridades, deseos y necesidades que se percibe son centrales para sostener al sí mismo (*self*). En términos enunciativos, el ocio es una zona sensible a las definiciones que nuestros entrevistados realizan de sí y que contribuye a configurar su biografía. En este sen-

tido, la lectura que se realiza sobre la participación en este espacio contiene elementos de tenor moral. En primer lugar, las terapias alternativas se encuentran asociadas a “ser abierto”, que expresa la propia disposición a “probar”, “ver qué pasa”, “vivir un cambio”. También, estas terapias enfatizan la idea de “hacer algo para uno”, mostrando una capacidad de conexión consigo mismo y de empoderamiento (Sointu, 2006) que supone tener “una actitud positiva”, “trabajar en uno”, “tener inquietudes”, “tratar de mejorar cosas para vivir mejor”, “buscar”, “resolver”. Esta orientación activa del ocio se refuerza al construirse en oposición a nociones como “dejarse estar”, ser “quedado” o “sedentario”, “vivir para el trabajo”, y por lo tanto “cerrarse”, “acumular”, “guardar”, “estar estresado”, ser un “manejo de nervios”, “no sentir” o solo “sentir dolor”.

Los motivos iluminan, así, un mandato de actividad que se expresa en el buen uso del tiempo libre, dedicado al trabajo sobre sí mismo, conjurando las secuelas que las exigencias laborales y/o domésticas imprimen en el cuerpo y la técnica biomédica no logra atender integralmente. Lo interesante del asunto es que las formas sociales del ocio alternativo que describe la reflexología proponen situaciones terapéuticas cuyo fin no es —al menos en primera instancia— la escapatoria mística del mundo, sino un mejor desempeño dentro de sus propios límites. Se trata, en definitiva, de distintas maneras de adhesión a un territorio terapéutico que permite suspender momentáneamente los acentos de la realidad cotidiana, para volver sobre ella y calibrar, sobre la base de nuevos recursos, el peso específico de sus estructuras.

## **EL EVANGELIO BAILADO, EL EVANGELIO CANTADO**

Cuando se aplica el modelo abstracto de la conversión para entender las maneras de habitar el Evangelio, se pierde de vista el esfuerzo constante que despliegan y perfeccionan los creyentes en el difícil arte de renegociar sus contextos de creencias. En ningún sector es este esfuerzo tan evidente como en los hijos de padres evangélicos, la llamada segunda generación o “cristianos de cuna” (Lago, 2013: 94). Son ellos los que expresan de manera más contundente la voluntad de re-aceptar los principios espirituales de la familia, la iglesia, el pastor, el grupo, pero en sus propios términos, tensionando las definiciones recibidas por sus padres. En este proceso de llegar a elegir nuevamente o rechazar las estructuras heredadas<sup>16</sup>, se ponen en juego dimen-

---

16 En nuestro trabajo de campo nos encontramos con dos extremos en los que se expresa la transmisión de la creencia en cristianos de segunda generación. En uno de ellos el Evangelio aparece como una *hipótesis viva*, recuperando aquí la expresión de William James (1956: 27-31). La hipótesis y la voluntad del creer refiere a un

siones éticas, técnicas y estéticas, que son las que analizaremos aquí. Es un error común pensar que las personas que nacen y se socializan en ambientes evangélicos obran de acuerdo a este sistema de valores. Vamos a ver, por el contrario, que las adhesiones débiles abundan en segundas y terceras generaciones de protestantes. Es posible conocer e incluso dominar los enunciados, los símbolos, las imágenes y pautas morales que propone la iglesia y no sentirse interpelado por su ética, sino por otros registros diferentes, tales como los usos rituales del cuerpo o a la sensibilidad estética de su música. Ilustremos nuestro argumento sobre la base de dos trayectorias elegidas de un corpus más amplio de entrevistas.

Generalmente el problema de la adhesión se suele analizar sobre todo a nivel de la ética, es decir, a nivel del cuerpo de enunciados, símbolos e ideas que orientan la acción social y su definición de “lo verdadero”. Ahora bien, existen casos en los que la renegociación de las creencias transcurre por otros canales más sensibles a las técnicas rituales y su efecto sobre el cuerpo que a las ideaciones religiosas. Este es el caso de Andrea de 28 años. Ella es jujeña, aunque vive actualmente en Buenos Aires mientras termina su doctorado en Ciencias Sociales financiada por las becas del CONICET. Su infancia transcurrió en un hogar evangélico marcado por la participación activa de sus padres en la iglesia Bautista del Nazareno en San Salvador de Jujuy. Se trata de una iglesia tradicional en términos litúrgicos —en las performances rituales, la vestimenta sugerida y la división ceremonial de géneros— que contrasta con las inclinaciones tempranas de Andrea por las artes, la danza, el dibujo y la pintura. Todas experiencias de su niñez estimuladas y promovidas por su madre. En su trayectoria familiar la herencia religiosa se acerca al extremo de la hipótesis viva, es decir, a la trasmisión de un contexto de creencias vigente, en constante movimiento y renovación. Sus padres se esforzaron siempre por

---

precepto familiar de socialización e involucramiento en la propuesta religiosa de una o varias iglesias, en la educación cristiana, y en los entornos variados de sociabilidad. Son las personas que nacen en un hogar evangélico en donde sus padres se esfuerzan activamente por transmitir sus valores —con sus ritos, mitologías, símbolos y prohibiciones— y crear un ambiente afín a ellos. Aquí, “lo bueno”, “lo bello” y “lo útil” tienden a coincidir en un mismo territorio de significaciones. En el otro extremo nos encontramos con la presencia del Evangelio en tanto *posibilidad habilitada*, que participa de la memoria familiar, pero sin formar parte de sus hábitos y elecciones contemporáneas. Podríamos decir que se impone en este extremo la desactualización de los símbolos e imágenes religiosas. Es el caso de familias en donde alguno de sus miembros o todo el grupo, supo involucrarse durante una etapa en un templo y luego tomaron distancia del estilo evangélico. Es entre estos dos extremos de la herencia, que nos proponemos reconstruir dos casos donde se ponen en juego diferentes modelos de reformulación del Evangelio a través del baile y la música.



proponer un entorno cristiano durante la crianza de sus hijos y es en relación a este ambiente que surgen las diferencias —más de estilo que de contenido— con las formas tradicionales del Evangelio.

En mi niñez, en mis tiempos... y todavía sigue existiendo en algunas congregaciones, el uso de los cuerpos de los instrumentos era algo que no estaba permitido y yo siempre digo que me crié en un hogar y sobre todo tuve una mamá y tengo una mamá con una mentalidad cristiana-evangélica, si se quiere, muy adelantada para sus tiempos, porque ella me mandó a danza clásica cuando poco más y era pecado. El cuerpo era algo que había que ocultar, ¿cómo vas a moverte en una congregación y menos con coreografías? ¿Cómo una mujer va a estar tocando el piano en la iglesia? Era el lugar del hombre, era el lugar de lo masculino, el teclado, la guitarra. [...] mis inicios fueron en el arte, desde los 7 años estudié danza clásica, fui al conservatorio de música, estudié en el profesorado de música y estudié dibujo y pintura. Entonces a mí me encantaba esta cuestión del movimiento del cuerpo, de la música y eso no lo tenía por ahí en [la iglesia de] Nazareno, era una cuestión muy tradicional.

No es “lo verdadero” del mensaje evangélico aquello que flaquea para nuestra entrevistada, sino su expresión ritual y su vivencia estética; o sea, “lo útil” y “lo bello” del sentimiento religioso que no logra canalizar dentro de las estructuras existentes. Esta tensión se manifiesta con toda su intensidad durante la adolescencia, cuando la metodología tradicional de las formas bautistas se convierte en un obstáculo que le dificulta traducir los enunciados del culto en un hecho vivido, una experiencia personal de lo sagrado. Aquí comienza una etapa de distanciamiento y un proceso de reformulación de los contextos de creencias. Las adhesiones que eran fuertes pasan a ser débiles. Es en el marco de esta búsqueda existencial que llega a sus manos el libro de Benny Hinn “Buenos días Espíritu Santo”:

Me lo prestaron [al libro] porque estaba deprimida, ese fue el cambio de [la iglesia de] Nazareno a [la iglesia de] Maranatha, estaba en la búsqueda, ¿viste? En mi búsqueda existencial, qué sé yo... estaba como muy deprimida. [...] Benny Hinn lo que me proponía en este libro era una experiencia personal con la persona del Espíritu Santo así lo decía con referencia bíblica porque su apoyatura siempre fue la Biblia. Entonces, decía que su experiencia era que él se levantaba y ¡Buenos días, Espíritu Santo! Salía de su casa y la presencia de Dios lo acompañaba, una cuestión muy personal y quizás yo también en esa búsqueda, en esa cuestión espiritual, en ese momento que me encontraba era como que necesitaba también ese tipo de experiencia.

La necesidad de re-aceptar los mismos principios, pero expresados de otra manera no solo opera a nivel del cuerpo, sino también a través del consumo y la sensibilidad estética de la cultura material. El *best seller* *Buenos días, Espíritu Santo* del pastor Benny Hinn se convierte en el libro de referencia que le permite a Andrea redefinir los enunciados del Evangelio en una dirección más personal, basada en la experiencia y la compañía de Dios como una presencia cotidiana. Este libro supo ser el soporte simbólico-interpretativo de una generación de pastores; cuyo énfasis en la experiencia de lo sagrado con la consecuente competencia por ocupar nuevos espacios, los llevó a renovar el mensaje en los tres registros de la creencia, vale decir, a nivel de “lo verdadero”, “lo bello” y “lo útil”.

A su vez, el contacto con este autor y la cultura material de referencia, se desarrolla en paralelo a la búsqueda de nuevos entramados sociales que compartan los mismos criterios de devoción. Son justamente sus padres los que le proponen a Andrea un recorrido por distintas iglesias hasta que encuentran el templo bíblico Maranatha del pastor Juvenal García. Si atendemos a su morfología, dimensiones y estrategias de enunciación, vamos a ver que se trata de una mega-iglesia neo-pentecostal. Su propuesta consiste en una renovación litúrgica y estética, que trastoca también los acentos teológicos concernientes al vínculo del Evangelio con la sociedad. La dimensión técnica de la performance ritual y los usos del cuerpo, la danza, los modos artísticos de expresión, contribuyen a “aflojar” las definiciones tradicionales.

Entré la primera vez un domingo a la noche, el lugar llenísimo de gente, chicas adelante danzando, o sea, como que se me hizo más cercana esa relación [...]. Es todo basado en la misma doctrina, la misma enseñanza... para mí fue la metodología de Maranatha, cómo ellos transmiten un mensaje a través de la música, de la danza, a través de todo este circuito que tienen dentro de la congregación.

Los métodos heterodoxos de expresión de la fe son el registro que le permite a Andrea reencontrarse con las estructuras heredadas, pero en una nueva situación social. Es el Evangelio hecho danza, música, canto, ritmo e improvisación lo que la lleva habitar nuevamente un territorio de creencias similar —mas no idéntico— al de sus padres. Tiempo después cuando viaje a Buenos Aires a cursar el doctorado, ella va a encontrar la misma propuesta performativa y artística en las formas de alabanza de la mega-iglesia de Rey de Reyes.

El segundo caso que vamos a ver se encuentra gobernado por criterios estéticos relativos a los consumos culturales de música reli-

giosa. La realidad viva del Evangelio puede ser experimentada a través de los gustos musicales y sus efectos concretos, es decir, su alcance efectivo a nivel de las emociones, los sentimientos, las variaciones del ánimo, a nivel de la hermenéutica de los signos, señales y mensajes cifrados de la divinidad y también en el modo en que dispone y sensibiliza al creyente en una dirección o en otra. Dios habla —para quienes puedan y quieran escucharlo— a través de la música y el placer estético. “Lo bello” es un registro clave del territorio de adhesiones fuertes o débiles que delimita un grupo religioso. El caso que vamos a ver es el de Alejandra de 24 años, residente en la zona suburbana de Buenos Aires y operadora de la radio FM Gospel de Rey de Reyes. Es la mayor de cuatro hermanos dentro de una familia en donde las estructuras heredadas del Evangelio oscilan entre el extremo de la hipótesis viva y el de la posibilidad habilitante. Alejandra junto a su madre expresan el primer extremo, el de la voluntad de creer en la hipótesis operativa de la religión, mientras su padre y el resto de sus hermanos habitan el mismo entorno de creencias, pero de una manera más distante, como una posibilidad habilitada que puede o no hacerse efectiva de acuerdo a los ciclos de distanciamiento, ruptura y retorno con sus grupos de referencias. Esto no quita que para nuestra entrevistada la decisión de “aceptar a Jesús en su corazón” —para utilizar el término nativo— no haya sido una decisión personal, indisociable del esfuerzo por reformular, innovar y redefinir a su medida las formas del creer de sus padres.

Quando yo nací, mi mamá recién empezó a conocer a Dios, así que prácticamente me crié bajo la enseñanza de mi mamá, porque mi mamá fue la cristiana de siempre..., igualmente, en algún momento uno mismo tiene que tomar la decisión porque, como dice siempre el pastor, Dios no tiene nietos. De chiquita siempre íbamos a la iglesia, salíamos a predicar y todo. Pero te agarra un momento de la vida, a mí me agarró a los 13 años, como que tenía... creo que era más cristiana cuando era chiquitita, ¿viste que en la Biblia dice que hay que ser como niños? Bueno, lo veo. ¡Y digo “uau”! Cuando era una nena creía en todo a full, a pesar de que capaz que ves todo oscuro. Pero a los 13 años tenía más amigos no cristianos que cristianos y los amigos influyen un montón. Y mis amigos iban a bailar, todos tenían... novios, novias... era un desastre la vida que llevaban. Y me tiraba más para ese lado por los amigos que tenía, quería hacer todo lo que ellos querían.

Elegimos a Alejandra porque su condición de “cristiana de cuna” nos permite ejemplificar el modo en que los consumos culturales pueden mediar el pasaje de una forma de adhesión débil, distante, a una participación plena en los enunciados, los ritos y la propuesta total de la

iglesia. También es un ejemplo de cómo los bienes culturales brindan —al menos virtualmente— recursos para lidiar con las formas escolares de estigmatización y etiquetamiento que enfrentan los hijos de familias cristianas. No es propiedad del Evangelio, menos aun de las religiones en general, este uso táctico de la música adolescente en tanto espacio propio y refugio identitario en contextos hostiles. En todo caso, es el Evangelio el que acompaña —desde los cultos, las productoras, los ministerios y el complejo editorial— las apropiaciones creyentes de la música cristiana como marcaciones diferenciadoras, que permiten reconocer una tribu más de los entornos escolares. Ser cristiano en una escuela pública, portar sus marcas y maneras de ser, implica romper con una parte de los códigos de la juventud y aceptar otro (“Era normal como ellos nada más que no iba a bailar, no esto, no lo otro y es como que ya les molestaba”). Esta condición apartada del “mundo”, pero carente a su vez de un grupo de referencia que la convalide todos los días, la expone a todo tipo de estigmatizaciones de parte de sus compañeros.

En la primaria no lo sufrí tanto, pero en la secundaria me mataron. Ya después de que yo tomé la decisión esa de ser una cristiana a full... me mataron. Todo el tiempo era dar una lección oral y ya le encontraban la vuelta para cargarme con Dios. [...] Después me escupían, me tiraban... todo por... no sé, me cargaban mal porque no tenía novio, porque no iba a bailar, porque era la virgen del colegio, pero todo el tiempo era una cargada atrás de la otra.

No salir a la noche, ni tomar alcohol o fumar, no tener novio y restringir la sexualidad a una práctica del matrimonio, son pautas diferenciadoras que la alejan de la cultura juvenil y refuerzan, a su vez, las estructuras de lo real que propone su iglesia. Es allí donde encuentra su espacio de inserción, pero no en la totalidad de la propuesta religiosa, como si fuera un bloque homogéneo y compacto, sino en un aspecto de este contexto de creencias que se vuelve dominante en su vida: el de la cultura musical. No son especialmente los ritos ni la palabra escrita, los libros, las prédicas del pastor o los consejos del líder; lo que impulsa a nuestra entrevistada nuevamente hacia el Evangelio, sino las posibilidades y combinaciones de la música.

Yo creo que... la música fue creada por Dios de por sí. El Diablo lo que hace siempre es imita todo, no es que es original en algo. Imita todo, pero para el lado malo; es más, el Diablo está encargado de la música. ¿Qué pasó? La agarró para el lado malo; lo que pasa es que la música influye mucho. A mí me paso de estar muy mal anímicamente por equis motivo y venía acá [a la radio] y pasaba un tema y en la letra parecía que Dios me estaba hablando a través de esa letra y me levanta-

taba el ánimo o me hablaba de algo. Capaz que estaba desanimada por tal cosa y justo ese tema hablaba para animarme. Entonces como que la música o te levanta o te mata. Incluso acá en la iglesia hay varios videos que te muestran la música, el poder que tiene, la música tiene un poder terrible. Y mostraron un video, un informe donde había un montón de chicos que se mataban, hace mil años, por temas de, no sé... los Beatles, de Queen. Son temas que capaz uno no entiende nada, uno escucha la música nada más y no entiende porque están en inglés, pero son temas muy fuertes... toda esa gente era drogada, homosexual y de eso escribían. O hay bandas como Kiss que hicieron un pacto con el Diablo y escriben sobre esas cosas.

El Evangelio redefine el sentido de la música, la expresa en sus términos con sus palabras, su lenguaje y sus categorías de pensamiento, le asigna un espacio propio dentro de las formas posibles de comunicación con lo sagrado. Puede ser de hecho el canal dominante sobre el cual se organiza cotidianamente la vida religiosa. O si ampliamos la escala puede ser directamente una manera de estar en el mundo en todas sus posibilidades. Alejandra, por ejemplo, llega incluso a cambiar de colegio durante la secundaria para empezar a trabajar por las tardes de telefonista en la radio, luego como asistente de producción y al poco tiempo como operadora técnica. La dimensión que sobre determina el vínculo con los enunciados evangélicos y las técnicas rituales, es la dimensión estética; vale decir, la sensibilidad modelada por el consumo cultural de música en casi todas sus formas desde el gospel, la alabanza y la adoración hasta las bandas de origen cristiano que actúan en el circuito secular. Es en este contexto donde nuestra entrevistada encuentra un lenguaje propio desde donde habitar el Evangelio y a partir de ahí sobrellevar el maltrato de sus compañeros; incluso predicarles sobre una cultura alternativa que puede ser rechazada en términos morales, pero valorada estéticamente. Este espacio se transforma en el centro de sus relaciones, de sus gustos, sus oportunidades de desarrollo y acción.

Los casos elegidos nos muestran una variante sobre el arte de adherir a un entorno de creencias heredado desde otros registros diferentes al de la ética; es decir, diferentes a la lógica del convencimiento que evidencian los testimonios, los discursos, las declaraciones de fe o las narrativas de conversión. Los hijos de familias cristianas, que conocen —incluso en todas sus ambigüedades y contradicciones— los argumentos del Evangelio, pueden mantener una adhesión débil, apartada de las sociabilidades y el estilo de vida que les propone las definiciones religiosas de lo real. Dominar los enunciados no garantiza un sentido de pertenencia, ni la reaceptación de las verdades transmitidas. Aquí es donde la identificación estética y la performatividad ritual

emergen como canales legítimos a la hora de situarse en un territorio de sentidos. El Evangelio bailado —en cultos, coreografías, ensayos, juegos o actividades—, el Evangelio hecho música —en canciones de alabanza y adoración, programas de radio, recitales, clubes de fans—, pueden ser formas dominantes, exclusivas, de comprender la religión, prescindiendo incluso de las definiciones fuertes de la ética.

## CONCLUSIONES

Las adhesiones débiles nos brindan un punto de vista singular en torno al problema de las formas de pertenencia a propuestas culturales en principio disímiles como el mundo alternativo y el evangélico. Ellas iluminan dos aspectos inherentes a las relaciones sociales que se construyen entre los individuos y los territorios de significado que habitan cotidianamente. Por un lado, a nivel del vocabulario de motivos y las razones de elección, es interesante notar el carácter subordinado que pueden tener las apropiaciones verbales, los discursos y argumentos relativos a una realidad terapéutica o religiosa. La fuerza de los enunciados no es tal —no al menos en buena parte de usuarios y creyentes— a la hora de situarse frente a las definiciones de la salud y de lo sagrado con que se los interpela institucionalmente. Por otro lado, a nivel de las situaciones sociales que ofrecen los especialistas, también surgen aspectos significativos vinculados al modo en que las definiciones y las reglas oficiales se tornan maleables, flexibles, cambiantes, delimitando zonas enteras de pertenencia en donde es posible prescindir de los sentidos fuertes del grupo. Las situaciones sociales son re-significadas como espacios de ocio, de disfrute y cuidado, de contacto con uno mismo, en el caso alternativo, o como lugares de refugio, pero también de proyección sobre la sociedad, para el caso evangélico. Desarrollemos brevemente estos dos aspectos sobre el problema de la pertenencia que nos brinda la perspectiva de las adhesiones débiles.

El primero de ellos nos muestra que, en ambos casos de estudio, existen posiciones de sujeto que no asientan sus razones de elección, sus gustos y preferencia, en el plano de la ética, es decir, en un registro asociado a “lo verdadero” de una práctica religiosa o terapéutica. Los argumentos, discursos y enunciados, los símbolos dominantes y las ideas-fuerza, ocupan un lugar de segundo o tercer orden en sus motivos de adhesión. Como vimos, esta actitud no supone necesariamente el desconocimiento de la doctrina o los principios que rigen una oferta cultural. Todo lo contrario. En algunos casos, como el de los hijos de familias cristianas, puede ocurrir que el proceso de reformulación de sus contextos de creencias los lleve a relegar los enunciados religiosos —que dominan por herencia familiar y socialización primaria— en pos de otros registros calificados como el uso ritual del cuerpo y el

consumo creativo de la cultura material disponible. En otros casos, pensando ahora en los usuarios de reflexología, los motivos de elección encuentran su origen en la percepción de fallas en la práctica biomédica, pero no tanto en su capacidad de diagnóstico, sino en la naturaleza de sus intervenciones, sobre todo cuando los resultados no son los esperados. La mera disconformidad, sin una incorporación plena del sistema de valores propuesto, es un motivo recurrente en las trayectorias terapéuticas de usuarios de medicinas alternativas. La técnica, “lo útil” de la terapia, rige a una forma de pertenencia distante que prescinde casi por completo del marco interpretativo de sus productores e intérpretes. Pero ¿qué ocurre con las situaciones sociales de ambos espacios?

Las adhesiones débiles nos brindan información sobre un segundo aspecto relativo al modo en que se definen situaciones religiosas y terapéuticas. Cabe compararlas, explicitando sus similitudes y diferencias. Respecto de la reflexología, los motivos de elección y usos de esta terapia introducen un aspecto notorio que puede ser pensado —al menos hipotéticamente— para el conjunto de las terapias alternativas: se trata de una comprensión de la actividad en tanto “momento personal” de conexión y registro de sí, que hace del cuerpo el soporte por excelencia de la trasmisión de emociones, generalmente desatendidas en la cotidianidad. La terapia, aprehendida en sus efectos, propone un momento de ocio activo, una pausa o un oasis, en donde se interrumpen las exigencias externas y se las aborda sobre todo en sus consecuencias físicas. Es importante señalar la dimensión activa y también circunscripta en el tiempo de esta forma social de ocio terapéutico cuyo fin es el mejor desempeño en las actividades cotidianas. Por eso, la estructura temporal que gobierna la situación alternativa es el tránsito y sus consecuentes derivaciones como la circulación, el movimiento, el cambio y sobre todo la combinación recreativa. Es una manera de habitar el mundo social, sus exigencias y definiciones, a través de un desvío que alterna los acentos de la realidad, haciendo del cuerpo el principal foco de atención.

Si nos concentramos en las similitudes podemos ver que los contextos de creencias que reedita el neo-pentecostalismo comparten con las prácticas alternativas la idea de que la vida social, con sus obligaciones, costos y exigencias, no puede ser afrontada directamente sin los recursos y saberes de otros universos de significado. El Evangelio aparece entonces como una mediación indispensable de la experiencia social, es decir, como una oferta religiosa desde donde es posible actuar y modificar los problemas de la vida cotidiana. Si nos focalizamos en las diferencias es posible reconocer que la situación social que prefigura el Evangelio no opera a la manera de las terapias alternativas bajo la ló-

gica del oasis o la pausa transitoria en la vida cotidiana, sino a través de la imagen del refugio desde donde el cristiano se proyecta y elige “estar” en el mundo sin “ser” de él. Por eso, la estructura temporal que se pone en juego se aleja del modelo del desvío, del tránsito y la pausa propia de la reflexología. Se trata en este caso de la opción permanente y continua de un tiempo sagrado que puede intervenir o no en el curso ordinario de los acontecimientos. Las adhesiones débiles recrean maneras personales de habitar ambas situaciones terapéuticas y religiosas. Podemos decir que expresan tácticas para entrar y salir de ellas sin adoptar un programa fuerte de conducta, ni un sistema de valores hecho a la medida de los profesionales de la cura del cuerpo y el alma.

### BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. 2010 *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina* (Buenos Aires: CICCUS).
- Algranti, J. y Bordes, M. 2009 “Observaciones sobre las estrategias de producción de sentido frente al cambio social” en *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, Vol. 22, N° 61.
- Baarts, C. y Pedersen, I. 2009 “Derivative benefits: exploring the body through complementary and alternative medicine” en *Sociology of Health and Illness*, Vol. 31, N° 5.
- Bakx, K. 1991 “The eclipse of folk medicine in western societies?” en *Sociology of Health and Illness*, Vol. 13, N° 1.
- Bauman, Z. 2000 *La modernidad líquida* (Buenos Aires: FCE).
- Bordes, M. 2007 “Reflexiones sobre los límites de la kinesiológia desde la perspectiva de usuarios de terapias alternativas” en *Scripta Ethnologica*, N° 29.
- Bordes, M. 2015 “Esto de ‘alternativo’ no tiene nada. La construcción de la razonabilidad del uso de una medicina no-convencional desde la perspectiva de sus usuarios (Buenos Aires: Argentina)” en *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, Vol. 25, N° 4.
- Bordes, M. y Algranti, J. 2014 “El sentido de la adhesión. Un análisis de la construcción de significados en el marco de situaciones sociales evangélicas y terapéuticas alternativas” en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 50, N° 2.
- Carozzi, M. J. 2002 “Cuerpo y conversión: explorando el lugar de los movimientos corporales estructurados y no habituales en las transformaciones de la identidad” en *Actas del IIIº Congreso Virtual de Antropología y Arqueología NAYA*. Disponible en <<http://www.naya.org.ar>>.
- Carozzi, M. J. 1999 “La autonomía como religión: La Nueva Era” en *Alteridades*, Vol. 9, N° 18.



- Ceriani, C. C. 2014 “Caleidoscopio del poder. Variedad del carisma en las iglesias indígenas del Chaco argentino” en *Miradas*, Año 6, N° 10.
- Citro, S. 2009 *Cuerpos significantes* (Buenos Aires: Biblos).
- Douglas, M. 1998 *Estilos de pensar: ensayos críticos sobre el buen gusto* (Madrid: Gedisa).
- Fadlon, J. 2005 *Negotiating the Holistic Turn: The Domestication of Alternative Medicine* (Albany, NY: State University of New York).
- Featherstone, M. 1987 “Lifestyle and Consumer Culture” en *Theory, Culture and Society*, Vol. 4, N° 1.
- Frigerio, A. 1999 “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica” en *Ciencias Sociales y Religión*, Vol. 1, N° 1.
- Frigerio, A. 2012 “Pasajes y conversiones: una mirada sobre el tránsito religioso, entre Argentina y Brasil” en Renold, M. (ed.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III* (Buenos Aires: CICCUS).
- Giddens, A. 1991 *Modernity and Self-Identity* (Stanford, CA: Stanford University Press).
- Giddens, A. 2007 *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las Sociologías comprensivas* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Idoyaga Molina, A. 2002 *Culturas, enfermedades y medicinas: reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina* (Buenos Aires: Prensa del IUNA).
- James, W. 1956 *The Will to Believe and Others Essays in Popular Philosophy* (Nueva York: Dover publication).
- Laclau, E. 2005 *La razón populista* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Lago, L. 2013 “Formas modernas del creer: algunas notas sobre las prácticas culturales de los/las jóvenes cristianos pentecostales en Comodoro Rivadavia” en *Textos y Contextos desde el Sur*, N° 1.
- Luz, M. 2005 “Cultura contemporânea e medicinas alternativas: novos paradigmas em saúde no fim do século XX” en *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, N° 15.
- Mallimaci, F. 2009 “Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana” en Ameigeiras, A. y Martin, J. P. (eds.) *Religión, política y sociedad* (Buenos Aires: Prometeo/UNGS).
- Maluf, S. 2005 “Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da ‘Nova Era’” en *Mana*, Vol. 11, N° 2.

- Mauss, M. 1979 *Sociología y Antropología* (Madrid: Tecnos).
- Míguez, D. 1997 *To help you find God: The making of a pentecostal identity in a Buenos Aires suburb* (Ámsterdam: Vrije Universitat).
- Mosqueira, M. 2012 “Perdonar setenta veces siete: procesos de conformación y transformación de subjetividades juveniles en una iglesia pentecostal del Conurbano Bonaerense” en *PLURA*, Vol. 3, Nº 1.
- OMS (Organización Mundial de la Salud) 2002 “Estrategia de la OMS sobre medicina tradicional (2002-2005)”. Disponible en <<http://apps.who.int/medicinedocs/es/d/Js2299s/>> acceso 15-06-2008.
- Robson, C. 2002 *Real World Research* (Hoboken, NJ: Blackwell Publishers).
- Saizar, M. 2009 *De Krishna a Chopra. Filosofía y prácticas del yoga en Buenos Aires* (Buenos Aires: Antropofagia).
- Semán, P. 2000 “A ‘Fragmentação do cosmos’: um estudo sobre as sensibilidades de fiéis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires”, tesis de doctorado, PPGAS, Universidade Federal do Río Grande do Sul, Porto Alegre.
- Semán, P. y Moreira, P. 1998 “La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la Recreación del Diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos” en *Sociedad y Religión*, Nº 16/17.
- Setton, D. y Algranti, J. 2009 “Habitar las instituciones religiosas. Producción de corporeidad y configuración del espacio” en *Alteridades*, Vol. 19, Nº 38.
- Siahpush, M. 1998 “Postmodern values, dissatisfaction with conventional medicine and popularity of alternative therapies” en *Journal of Sociology*, Vol. 34, Nº 58.
- Stake, R. 1994 “Case Studies” en Denzin, N. y Lincoln, Y. (eds.) *Handbook of Qualitative Research* (California: Sage Publications).
- Sointu, E. 2006 “Recognition and the Creation of wellbeing” en *Sociology*, Vol. 40.
- Viotti, N. 2011 “Um Deus de todos os dias. Uma análise sobre pessoa, aflição e conforto numa trama religiosa de Buenos Aires”, tesis doctoral, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Río de Janeiro Museu Nacional.
- Yin, R. 1994 “Case Study Research. Design and Method” en *Applied Social Research Methods Series*, Vol. 5.

# **QUESTÃO SOCIAL E RELIGIOSIDADE NO BRASIL**

## **NOVAS REFLEXÕES ACERCA DO SINCRETISMO NO SERVIÇO SOCIAL**

Luci Faria Pinheiro

### **INTRODUÇÃO**

A ampliação das religiões evangélicas no Brasil somada ao conservadorismo que marcou a Igreja católica nas últimas décadas é paralela à conquista de autonomia pelo Serviço Social, ampliada pela capacidade deste em gerar conhecimento crítico sobre a realidade social brasileira. Essa autonomia é parte de um processo longo de debate que inaugurou o Movimento de Reconceitualização do Serviço Social na América Latina (1965-1975)<sup>1</sup>. Durante este movimento havia no serviço social uma hegemonia dos católicos tradicionais. Uma crise deste movimento ocorrerá na conjuntura dos golpes militares nos países que o protagonizaram no sul do continente, que tomados por ideias de esquerda viram faculdades serem fechadas e muitas lideranças serem torturadas e desaparecidas. Contudo, após os primeiros sinais de democracia no Brasil, já na década de oitenta, o serviço social retoma os valores e princípios daquele movimento, tornando-se um produtor do conhecimento crítico que lhe faltara nas décadas anteriores. O avanço dessa construção coletiva na profissão culminará com a formação de uma reserva crítica, recurso que será

---

1 A propósito de uma leitura crítica do Movimento de Reconceitualização, recomendam-se entre outros os textos de Netto (1981, 1991, 2005).

utilizado para compreender os retrocessos na conjuntura mundial e predomínio dos valores do mercado no desenvolvimento social, após a queda do muro de Berlim e a entrada definitiva do neoliberalismo no país. A questão social é no enfoque crítico um eixo que desvenda o lugar da pobreza nas relações entre capital e trabalho, amadurecendo na década de noventa uma consciência coletiva profissional que fora esboçada em forma de um “projeto ético-político profissional”, uma posição política da categoria em defesa dos direitos sociais e outros valores modernos universais e de minorias sociais. O desenvolvimento desse veio crítico desvenda ao mesmo tempo, teoricamente, o caráter conservador da doutrina católica da qual alimentava a profissão. Contudo, a renovação do serviço social se deu mediante diferentes vertentes e nesse curso houve, minoritariamente, uma revitalização e redimensionando dos valores religiosos por meio do existencialismo cristão. Assim, permanecem abordagens conservadoras, ecléticas e mesmo, sincréticas no Serviço Social (Netto, 1992). Isso tende a se ampliar tomando em conta a conjuntura atual de avanço do conservadorismo e o crescimento dos evangélicos entre os assistentes sociais, da mesma forma que nas classes média e popular, das quais são oriundos os estudantes de serviço social. Essa autonomia do serviço social teve uma contribuição da concepção marxista, para a qual a religião é expressão da alienação do homem em relação a si mesmo, causada pela apropriação privada dos meios de produção e a lógica imposta pelo mercado para obtenção de lucros.

O presente artigo baseia-se em pesquisas realizadas pela equipe do Laboratório de Serviço Social-LASSAL da Universidade Federal Fluminense. Duas pesquisas mostraram respectivamente, que há diversas formas de manifestação da religião entre os profissionais, o que repercute no trabalho. Em nome de valores ético-políticos que orientam a formação profissional se pode tanto combater os valores religiosos que porventura respinguem no cotidiano da profissão, quanto reproduzi-los em nome de uma forma inconsequente de pensar a relação entre os valores profissionais e os valores religiosos. Nesta última manifestação os profissionais acreditam na autonomia da subjetividade em relação ao social.

### **RELIGIÃO, QUESTÃO SOCIAL E SERVIÇO SOCIAL**

A primeira reflexão é baseada em levantamento empírico feito por Cardoso (2013) com assistentes sociais no Rio de Janeiro e Niterói. O propósito da autora foi mostrar que a consciência crítica do projeto profissional não impede a manifestação de valores religiosos na prática do serviço social. Consideramos que essa manifestação não emerge tão somente de afinidades existentes entre os valores sociais do

cristianismo e os princípios ético-políticos dessa profissão. De acordo com Netto, esse projeto é a expressão da capacidade e das necessidades humanas de antecipação, uma teleologia, que manifesta novos valores e os meios pelos quais propõe consolidar seus projetos, na contracorrente da classe dominante (Netto, 2003: 271-273). Enquanto os valores cristãos fazem parte da tradição brasileira e podem tanto potencializar ações em defesa dos direitos sociais quanto contribuir para o ideário conservador em consonância com a hegemonia neoliberal. Os dados mostram que os valores religiosos aparecem quando o profissional se vê diante de uma situação de impotência frente à falta de recursos, sendo da natureza do serviço social responder às situações limites em nome dos direitos sociais. Em síntese, quando a questão social ameaça a vida dos cidadãos, o Estado dá respostas mínimas de acordo com a conjuntura de cada época, relacionadas ao conjunto de políticas sociais, hoje focalizadas sobre os extratos sociais mais pobres. As lacunas do atendimento aos direitos sociais levam os profissionais a uma busca de respostas em instituições da sociedade civil, sejam estas empresas privadas ou ONGs sem fins lucrativos, dentre as quais as organizações religiosas. Essa transferência das responsabilidades do poder público para a sociedade civil explicita uma das formas econômicas como o capital responde às manifestações da questão social — resultantes do grau de pressão do capital sobre o trabalho, aprofundando a desigualdade social. As respostas imediatas aparecem como próprias do serviço social, mas em realidade são atribuições do Estado, que sem uma política consistente e universal, delega a outros setores os reduzidos recursos e alimenta na sociedade a ideia de cumplicidade da organização com o atendimento aos direitos sociais. A identificação dos profissionais com as respostas imediatas às necessidades da população mais pobre confunde-se com o passado da profissão, quando a questão social era interpretada como natural e a pobreza era atribuída à incapacidade dos próprios pobres. Como se verifica a problemática sobre a qual atua o serviço social não lhe é específica, mas assim se apresenta ao profissional no cotidiano, dado que é de seu caráter dar respostas imediatas às demandas sociais. É no contexto do Estado moderno, resultante das lutas sociais, que surgem as políticas sociais, legitimando o serviço social como profissão mediadora dos conflitos sociais, sendo, portanto, expressão da questão social no capitalismo. Como refere Netto (2003: 99) o paradoxo é que o aparente se confunde com o real no serviço social, “na medida em que este tem sua funcionalidade sócio-profissional explicitada no tratamento — frequentemente requisitado como rigoroso e científico — das refrações da questão social”. Cabe uma reflexão a este propósito: na medida em que a profissão tem como base legítima atender

aos direitos sociais, o encaminhamento dos usuários para as redes de assistência social e sócio-religiosas torna-se recurso natural do exercício do direito social.

À prática profissional do serviço social é creditada a continuidade das reproduções (ou da cronificação) das refrações da questão social que, em verdade, dizem respeito à lógica dominante (mas não única) de todas as intervenções institucionais. Este crédito é tanto mais comprometedor quanto mais o desempenho dos profissionais aparece colado a agências estatais. (Netto, 2003: 99)

Logo, se essa natureza funcional da profissão é dada pela estrutura produtiva mediada pelo Estado no atendimento aos direitos sociais, compete ao projeto profissional conduzir uma formação crítica para a qual a questão social é inerente à lógica do lucro. Levantar as manifestações da questão social na vida dos usuários, seria um traço do serviço social. O mecanismo de transferência das funções do Estado para a sociedade civil é uma inversão do estado de direito e, portanto, um mecanismo de esvaziamento dos princípios democráticos universais. Nesse sentido, a lógica da alienação que o ainda jovem Karl Marx identificou na religião, faz parte da lógica do Estado moderno na condução dos direitos sociais, completando o ciclo da falsa representatividade universal do Estado que é mediada pelo serviço social. Parece-nos que tal mediação faz parte do caráter sincrético da natureza do serviço social: uma aperfeiçoada estratégia do Capital no período pós-guerra e no início do Estado de bem-estar social na Europa, que foi de industrialização da economia brasileira, intensificação das relações entre capital e trabalho, explicitação da questão social por meio da organização da classe operária. Para manter sua hegemonia cultural, em pleno período de crise do ideário socialista, o capitalismo monopolista ao entrar em crise nos anos setenta, resgatou o projeto neoliberal como estratégia de recuperação do lucro que é a sua finalidade.

Nessa lógica de crise do capital, a liberdade constitui-se um valor de troca, uma mercadoria a ser adquirida, muitas vezes passando pela esfera da religião, onde se torna ainda mais abstrato: a liberdade é uma promessa de realização individual conforme a dedicação à causa. O pragmatismo é parte integrante desta forma de atuar e seus seguidores são condicionados a testemunharem da fé mediante suas próprias ações. É importante chamar atenção para uma inversão lógica de atendimento dos direitos sociais pela via privada, o que ao contrário de ampliar os valores universais os transforma em formalidade legal, ampliando, ao contrário, as desigualdades sociais. Para

tornar objetivos tais valores é necessário, como afirma Lukács (2011: 118), afirmar na vida cotidiana dos homens a democracia socialista, recuperando uma ideia de Lênin, que debita no hábito a meta de extinguir o Estado, de modo a gerar a solidariedade entre os homens e não a competição baseada na lei que coloca acima de tudo o egoísmo de cada indivíduo. Este hábito “alude a um processo sócio-teleológico no qual todas as ações, instituições, etc. do Estado e da sociedade têm como objetivo habituar os homens aos comportamentos por ele descritos”. Assim, para que consolidem na sociedade hábitos que destruam o direito burguês, “é necessário que intervenha na realidade social algo que não surge espontaneamente, ou seja, é necessário revolucionar até as raízes não somente a ideologia, mas, sobretudo o ser e o agir materiais da vida cotidiana” (p. 119). Uma inversão das funções reprodutivas dos interesses privados é possível transformando em hábito o questionar coletivo (os usuários do serviço social e os próprios profissionais), os mecanismos de reprodução da desigualdade no cotidiano da vida social, a começar pelas nas esferas de organização dos trabalhadores. Tal orientação não é neutra, é antes política, porque trata de debater e encaminhar alternativas sociais que façam da prática profissional um instrumento de mudança e não um fim em si mesmo.

Qual é o ponto de tensão entre consciência política e prática profissional institucionalizada, no que refere à interferência dos valores religiosos na profissão? Há profissionais que, apesar de formados numa concepção crítica discordam que os valores religiosos exerçam qualquer papel de complementaridade ou sustentação da prática profissional, sem que haja em comum a defesa da igualdade e fraternidade, necessárias ao desenvolvimento da vida em comunidade. Para estes assistentes sociais, a teoria crítica auxilia na distinção entre valores religiosos e valores profissionais, estes pautados nos direitos sociais. Entretanto, a identificação religiosa entre os profissionais revela maior número de católicos e na sequência, de evangélicos (Quintão, 2012). Na sociedade brasileira há um acirramento da disputa entre os valores cristãos, o que acentua as condutas orientadas pela moral religiosa, não apenas em espaços específicos da assistência religiosa, mas também no espaço público. Queremos dizer que há uma ameaça permanente de renovação conservadora do trabalho do assistente social com o crescimento da atividade religiosa do voluntariado. Esse pragmatismo religioso alimenta a disputa religiosa na ocupação de espaços sócio-assistenciais e neste processo há um convencimento dos profissionais da importância destes espaços como alternativa à redução das intervenções do Estado na vida social. Reafirmam-se então convicções pessoais, simplificando o sentido de crise do Estado,

naturalizando a prática de encaminhamento dos usuários aos serviços assistenciais inconstantes e focalizados, senão de autoajuda de origem confessional. Este procedimento legitima a política econômica e simula um bem-estar social descolado dos princípios democráticos do Estrado moderno, alimenta o sentimento de solidariedade religiosa, ao contrário do fortalecimento das organizações coletivas. Nossas pesquisas na região mostram que os assistentes sociais não acreditam na força das organizações sindicais e 56% não têm vínculos com movimentos sociais (Pinheiro, 2014). Aprofundar as implicações das mudanças que a conjuntura econômica produz seria uma forma de acumular uma experiência crítica e levar ao debate profissional o impacto das contradições sociais no trabalho dos assistentes sociais.

Quintão (2012) mostra que os assistentes sociais identificam na questão social o pano de fundo das redes sócio-religiosas. Foram observadas posições em relação à importância que é dada a religião por usuários e assistentes sociais durante o atendimento institucional. Os resultados mostram que os próprios profissionais são movidos pela fé, no entanto eles utilizam o conhecimento técnico para convencer os usuários de que seus direitos são uma conquista social sem relação com a religião. Contudo, os profissionais acreditam no papel social alternativo das religiões na solução dos problemas sociais: respeitam os valores dos usuários quando estes manifestam maior identificação com as instituições religiosas do que com as organizações coletivas e movimentos sociais; fazem encaminhamentos para as redes assistenciais de natureza confessional. Outro elemento resgatado diz respeito à subjetividade e às diferenças políticas, culturais, raciais e religiosas, princípios que junto com o pluralismo são defendidos pelo projeto profissional e o código de ética profissional. O crescimento das religiões populares, dentre as quais o candomblé no Rio de Janeiro, além das evangélicas leva os profissionais a naturalizarem a fé de forma paralela à concepção materialista da formação acadêmica. Quase a metade dos profissionais entrevistados pela autora é adepta das religiões evangélicas. Eles acreditam na complementaridade entre valores religiosos e princípios profissionais. O pertencimento a mais de uma religião é um elemento definidor dessa liberdade individual de adaptar vida profissional e vida religiosa. Esse dado atual somado ao conjunto de características históricas do serviço social dificulta que os assistentes sociais ao depararem com a mobilização das religiões contra os valores modernos, se foquem na afirmação dos direitos sociais. São frequentes os projetos de lei que desafiam as confissões, provocando reações conservadoras em relação aos interesses e direitos de minorias sociais, a exemplo da comunidade LGBT: são projetos que discutam a questão das mulheres em situação de aborto, questões de bioética envolvendo pesquisas, transplantes e



doação de sêmen, fecundação in vitro, transfusão de sangue, experiências com células tronco, união estável com pessoas de mesmo sexo e outros, como adoção e guarda compartilhada. Um posicionamento profissional frente às polêmicas atuais foi antecipado no código de ética profissional de 1993, mas o debate deve ser constante para que não predomine o caráter formal legal do referido código.

Assim, soma o sincretismo próprio do serviço social à tradição religiosa cristã ocidental do Brasil, onde a autoridade religiosa corre paralela à vontade popular. Esse ato de fé pode ainda, contribuir para que jovens optem pela formação em serviço social, por considerarem a estreita relação entre a assistência social de qualquer origem e o serviço social. Como mencionamos antes, o sincretismo advém das particularidades da questão social, com direção política e econômica própria do capitalismo periférico (Santos, 2012). Para Netto (1992), o sincretismo faz parte dessa profissão e tem como fundamento as demandas históricas da sociedade, o exercício profissional e sua modalidade própria.

O sincretismo nos parece ser o fio condutor da afirmação e do desenvolvimento do Serviço Social como profissão, seu núcleo organizativo e sua norma de atuação. Expressa-se em todas as manifestações da prática profissional e revela-se em todas as intervenções do agente profissional como tal. O sincretismo foi um princípio constitutivo do Serviço Social. (Netto, 1992: 88)

A difusa natureza da questão social, um “complexo de problemas e mazelas congeniais à sociedade burguesa consolidada e madura” (Netto, 1992: 89), associada ao sincretismo da dinâmica do Serviço Social, promove uma gama de intervenções profissionais sem levar em conta a essência daquela. Esse quadro propiciou uma seleção e consequente desqualificação das expressões da questão social, desvinculando esta dos contextos econômicos, políticos, sociais e culturais. Os profissionais, segundo o autor:

Deixam de apreender o sistema de mediações concretas que forma a rede em que se constitui a unidade de intervenção, esta mesmo alvo de inúmeras situações problemáticas em que se corporificam as refrações da ‘questão social’. [...] Verifica-se, portanto, que a problemática que demanda a intervenção operativa do assistente social se representa, em si mesma, como um conjunto sincrético; a sua fenomenologia é o sincretismo — deixando na sombra a estrutura profunda, aquela que é a categoria ontológica central da própria realidade social, a totalidade. (Netto, 1992: 91)

Ora, não se consegue assim atuando, contribuir por meio do serviço social para uma crítica social tal como recomenda a sua formação, pois os próprios assistentes sociais atribuem maior importância ao senso comum e a tradição enquanto é sua função aprofundar o conhecimento da realidade que no cotidiano do trabalho se apresenta<sup>2</sup>. Esta profissão é capacitada para lidar com a pobreza enquanto expressão da questão social, mas se ela reproduz as interpretações conservadoras que o movimento da sociedade manifesta, se tornará uma prática comum e funcional, ampliando o leque de sincretismo e se fazendo inútil aos interesses das classes populares. O encaminhamento não é uma técnica desprendida de uma opção teórica.

Para Coelho (2013), o profissional que demanda apenas os instrumentos técnicos operativos, restringe sua atuação ao nível da imediatividade. Contudo, apesar de limitada ao nível do aparente, a prática é produto de numerosas mediações, estas por sua vez, independem da consciência dos profissionais, podendo resultar em uma intervenção ativa ou passiva. Neste caso, há por parte dos profissionais uma contraposição entre o aparente (categoria reflexiva) e a mediação (categoria ontológica) de recusa da abordagem teórico-metodológica que orienta o projeto ético-político profissional. “Se o movimento da consciência se atém a imediatividade apreende-se tão somente a aparência do real” (Coelho, 2013: 13-14)

Uma terceira pesquisa (Mori e Silva, 2013: 162) oferece outros elementos para a compreensão da polêmica em debate, ao abordar a religiosidade de estudantes de serviço social em Londrina, no Sudeste do Brasil. As autoras identificam na frequência dos estudantes aos trabalhos assistenciais religiosos junto aos pobres uma das motivações para a escolha do curso de serviço social; um resultado da pesquisa mostra que 72,1% dos estudantes de primeira série frequentam semanalmente cerimônias religiosas. Dentre estes, como tradicionalmente suas famílias, 58% o repetem ao entrar na universidade. Restam ainda 19% que se converteram já na juventude a outra religião. Observa-se nos resultados da pesquisa, que os índices não abaixam significativamente quando se trata de estudantes de quarta série, um ano depois de submetidos a uma formação de orientação crítica. Os dados de 2009 revelam conforme analisam as autoras que houve uma redução de 21% de estudantes que atuavam nos espaços

---

2 O debate da categoria vem denunciando com frequência as funções que o mercado atribui ao serviço social no contexto de flexibilização da economia, no qual os técnicos sociais surgem como uma saída para a redução de investimentos em qualificação dos serviços sociais. Esta realidade aumenta o nível de deturpação do papel do serviço social e conseqüentemente, introduz novos elementos de sincretismo enquanto inerente às refrações da questão social.

religiosos assistenciais, o que é interpretado mais como resultado do crescimento das atividades acadêmicas e da rotina do trabalho e menos da formação crítica e conseqüente redução da crença religiosa. Nessa interpretação a religiosidade é hoje uma escolha subjetiva, mais do que no passado, na década de setenta, quando os assistentes sociais eram orientados pelo pensamento católico. Outra informação que confirma as pesquisas anteriormente mencionadas é o nível sócio-econômico dos estudantes, cujos vínculos com extratos da classe média convergem com os dados de fiéis adeptos das religiões evangélicas no Brasil.

### **QUESTÃO SOCIAL, SINCRETISMO E SECULARIZAÇÃO NO SERVIÇO SOCIAL**

Os dados discutidos acima não mostram uma intensificação da secularização na sociedade brasileira e sua relação com a emancipação dos indivíduos, tampouco ameaçam a conquista da laicidade no serviço social. Isto porque a profissão não está isolada, ao contrário é determinada socialmente, sendo as contradições de sua existência dadas a sua função na sociedade capitalista, em que a tensão ou o convívio pacífico de valores é objeto de reflexão e razão de seus avanços nas últimas três décadas.

Nesse contexto resultante de mais de três décadas de emergência e hegemonia do ideário neoliberal, o aguçamento das contradições é algo materializado, enquanto as ideologias religiosas perfazem um caminho que não leva a nenhum lugar alternativo ao manterem-se na mediação dos conflitos entre as classes. Iniciativas religiosas ao nível da assistência e educação são retomadas, visando uma articulação com o Estado em busca de recursos do fundo público. O Estado recorre a elas visando responder aos direitos sociais mínimos de parcelas também mínimas da sociedade, por outro lado, cede às pressões das bancadas religiosas no parlamento. Dois projetos em fase de conclusão em nossa equipe de pesquisa levanta aspectos diferenciados da realidade em que a relação ambígua do Estado com a religião tem lugar no teor liberal da constituição brasileira em sua abertura para: — a então aplicação de uma política que garanta o ensino religioso nas escolas públicas do Rio de Janeiro<sup>3</sup>; — a assistência religiosa no

---

3 Projeto de dissertação de mestrado em Política Social a ser defendida na UFF em 2014, por uma profissional de pedagogia. A pesquisa empírica é aplicada a comunidade educacional e representantes comunitários na favela da Rocinha. Resultados parciais foram apresentados na International Conference on New Horizons, realizada em Sakarya University and TASET, em junho de 25-27, 2014, no Novotel Paris EST Hotel, Paris, France. A comunicação em fase de publicação foi intitulada originalmente: "Fundamentals and Paradoxes of Law which regulates the Religious

sistema prisional do Rio Janeiro, um direito que é atendido em perfeita sintonia com o ideário neoliberal, de acordo com o qual a falência do Estado não permite investimentos em parcelas excluídas da população como aquelas sob regime de reclusão<sup>4</sup>. O trabalho religioso torna-se uma moeda de troca para os novos convertidos para obtenção de privilégios, apesar das condições de extrema necessidade material e assistencial dos demais presos.

Pode-se falar de uma particularidade da secularização na sociedade brasileira, através de um movimento contrário ao valor moderno da laicidade, selado no Estado republicano: aquele que valoriza as ações sociais e religiosas, oferecendo respostas de natureza religiosa às expressões das desigualdades no capitalismo, cuja pobreza é perpetuada pelos próprios mecanismos do Estado de direito. Tem-se então que na lógica dos valores do mercado perpassam mecanismos formais democráticos para legitimar nos espaços da esfera pública um conceito de sociedade civil, por meio do qual se reduzem direitos materiais enquanto se afirmam direitos abstratos<sup>5</sup>. A crise consequente dos valores democráticos, dispersa as ações dos sujeitos sociais para o âmbito da religião, onde os próprios assistentes sociais, enquanto parte do sistema, redescobrem-se como indivíduos e deixam de encaminhar sua prática profissional em direção aos interesses universais. O Estado se revela como a esperança e não a materialização destes, então reivindicados como sinalização do universal, apesar da conciliação dos interesses públicos e privados. A sociedade civil contribui para esse grau de abstração da vontade coletiva, na medida em que deixa de organizar-se em defesa do bem comum e apresenta alternativas focalizadas, incompetentes e privatizadas à crise do Estado decorrida da crise do capital, mas ao fim e ao cabo, ele se deixa absorver pelos

---

Education Public Schools of Rio de Janeiro”. Autores: Catharine Silva e Lucí Faria. Cf. <<https://www.int-e.net/index.php?id=home>>.

4 Este estudo é de autoria de um profissional de Direito, Taiza Gama, inscrita no Programa de Estudos Pós-graduados em Política Social da UFF. Resultados parciais podem ser encontrados em Gama (2013) “Estudo sobre as religiões no sistema penitenciário do Rio de Janeiro: o caso da Assembleia de Deus dos Últimos Dias”.

5 Essa lógica se alimenta da burocracia, desenvolvida como objeto do estudo de Filho (2011: 20-34). Na sociedade civil predominam os interesses particulares e em parte os universais e a formação do interesse comum, contudo, são eles mediações no estabelecimento do universal pelo Estado, expressões sem forma para instituir universalidade na sociedade civil, criando a passagem entre particular e universal, entre sociedade civil e Estado. Dentre as funções exercidas para proteger a coletividade está a burocracia e “diferentes mecanismos institucionais (poder soberano, legislativo e governativo; administração; jurisdição; corporações, entre outros) que organizam a sociedade a fim de evitar a fragmentação, a anarquia e a produção de miséria, elementos característicos do sistema de necessidades”.

interesses particulares. Para Marx, numa sociedade onde o produto do trabalho ganha em geral a forma de mercadoria e onde, em consequência, a relação dos produtores consiste em comparar os valores de seus produtos e implicitamente, das coisas, e a comparar uns e outros seus trabalhos privados a título do trabalho humano igual, nesta sociedade o mundo religioso é o reflexo do mundo real. O culto ao homem abstrato, como identifica o autor no cristianismo e seus “tipos burgueses” (protestantismo, deísmo e outros) é então um complemento religioso conveniente; esse fenômeno das relações dos homens, tanto entre si quanto para com a natureza, já se refletia idealmente nas velhas religiões nacionais, mostra Marx (1977: 144).

Para Duriguetto et al. (2009: 16) a participação nas organizações da sociedade civil e movimentos sociais sofre transformação “em uma esfera supostamente situada para além do Estado e do mercado, cabendo-lhe uma atuação na área social, sob o invólucro da solidariedade, da filantropia e do voluntariado. Ou seja, há, aqui, um esforço ideológico de despolitização da sociedade civil, concebendo-a como reino da “a-política” e do “a-classismo”. Diante dessa ressignificação da sociedade civil, a participação em associações é predominantemente incentivada pela militância religiosa, além disso, significa uma referência para aqueles que participam em associações civis. Este fato segundo os autores, manifesta mais a influência das associações religiosas do que o nível de atuação das associações civis.

Revela a configuração de organizações e formas de participação inteiramente despolitizadas e despolitizadoras, particularmente por preponderar uma cultura associativista religiosa cujos ganhos do pertencimento são os do crescimento e enriquecimento espiritual e o do desenvolvimento da solidariedade. Percebe-se ainda, a inexistência de movimentos sociais capazes de colocar em pauta algo mais que reivindicações imediatas, pontuais e particularistas centradas em demandas por serviços que compõem o campo das políticas sociais. (Duriguetto et al., 2009: 19)

A emergência do serviço social como profissão é uma exigência do capitalismo monopolista para combater as expressões agudas da questão social. A definição contemporânea do posicionamento da profissão frente a esta coloca tal profissão como uma força em defesa dos direitos sociais e individuais, comprometida com um projeto ético-político profissional que representa o máximo de identificação com os interesses gerais. Há neste ponto uma ampliação do conceito de laicidade, ao se desenvolver no estreito limite entre a crítica à religião enquanto ideologia contrastante ao serviço social. Contudo, as refrações da questão social atingem não apenas os setores

excluídos, usuários dos serviços sociais, como também os próprios profissionais, que diante do impasse de acreditar no Estado como expressão máxima dos direitos sociais, se declinam às iniciativas deste ao entregar às organizações privadas sem fins lucrativos, os recursos públicos para atendimento de direitos. Ou seja, essa via de passagem do público ao privado e à declaração da mediação que exerce o Estado na limitação da democracia, portanto, na geração de hábitos que reproduzem na vida cotidiana os valores tradicionais em interação com os valores (neo)liberais.

Em nossa concepção, as fontes empíricas mencionadas convergem com a ideia de que os assistentes sociais de fato desenvolveram uma subjetividade (reiterativa do sincretismo próprio da profissão), esfera onde a religião tem um lugar seguro e fundamentado no senso comum. A identidade profissional é paradoxalmente fragmentada, marcada de um lado por atuações na esfera do trabalho, orientadas pela defesa do bem comum e a crítica do cotidiano. Por outro lado, a consciência dos assistentes sociais cede à realidade aparente, mostrando-se inteiramente confusa, insuficiente e dedicada aos benefícios abstratos das respostas parciais e espirituais. A alternativa política recomendada pelo projeto profissional seria o compromisso com um ideal de sociedade que se realiza na luta concreta e coletiva, dando conteúdo à ideia de que a eliminação do capitalismo é a saída para a lógica de alienação do trabalho, ao se apropriar do intelecto do trabalhador e impedir que assegure um desenvolvimento humano com patamares superiores de democratização e emancipação humana. Carcanhoto (2011: 95) destaca na teoria de Marx uma relação intrínseca entre alienação e fetiche. O fetichismo é a essência social que se manifesta de forma aparente no produto resultante do trabalho; determina como um senhor e os homens obedecem como escravos; não é algo subjetivo oriundo da mente e sim de sua forma social; é a lógica que rege a economia, cuja dominação aparece àqueles que dependem do trabalho uma ordem natural. Nesse sentido, Marx afirmará em *O Capital*, que: a vida social se livrará da “nuvem mística” que encobre o aspecto da produção material e as relações que esta produz quando se manifestar a “obra dos homens livremente associados, agindo conscientemente e mestres de seu próprio movimento social”. Neste ponto o autor desenvolve um raciocínio conclusivo:

Em geral, o reflexo religioso do mundo real não poderá desaparecer senão quando as condições de trabalho e da vida prática apresentarem ao homem relações transparentes e racionais com seus iguais e com a natureza. (Marx, 1977: 144)

Este seria o desafio da democratização sugerida por Lukács, como projeto revolucionário, anteriormente mencionado.

Como já observamos, a prática profissional se confirma como uma estrutura sincrética, mas isto não se deve ao domínio de uma perspectiva endógena. Ao contrário, seu lugar na divisão do trabalho carrega um conjunto de atribuições que acabam por caracterizar seu fazer profissional como dependente e não movido por uma vontade coletivamente organizada. Em outras formações, o legado democrático ou republicano é resultante do travejamento de projetos entre as classes, mas a classe dominante e o projeto de enfrentamento da crise do capital significam uma poderosa e duradoura barreira contra a luta dos trabalhadores. Esta experiência de lutas consolida a democracia burguesa, mas é em permanência controlada pelas classes sociais. No Brasil, a tradição da burguesia é outra. As particularidades da questão social, de acordo com Santos (2012) estão relacionadas ao fato de a burguesia nacional jamais ter exercido um papel revolucionário. É herdeira de uma política marcada por traços de revolução passiva ou de absorção/cooptação de lideranças sociais, alimentando um modelo econômico dependente, desigual e combinado. Este, gerado pelas relações econômicas com o centro do capital, produziu um modo específico de ser do capitalismo monopolista. Peculiar a esse caráter são os resquícios do conservadorismo das oligarquias tradicionais. Este conservadorismo se alimenta de valores religiosos também tradicionais que levaram a uma mobilização em prol do Golpe militar, em 1964, mantendo por duas décadas um regime ditatorial sob o poder das armas e da censura (Netto, 1991).

Desde modo, a permanência do sincretismo é também um traço do conservadorismo cristão, que hoje se soma ao crescente e avassalador poder midiático das religiões evangélicas, organizadas diferentemente da Igreja católica em bancadas próprias e em redes institucionais crescentes em todo o mundo. Logo, um evento a ser estudado, é o avanço do pragmatismo aliado ao conservadorismo no Serviço Social, oriundo dessa convergência de fenômenos. Para Netto (Idem) a saída teórica do sincretismo e de concepções conservadoras seria os profissionais se orientarem pelo referencial crítico-dialético. Uma abordagem macrosocial deve substituir o cotidiano como horizonte da atuação profissional, onde a questão social seja apanhada em sua totalidade.

## CONCLUSÕES

Adota-se no Serviço Social e ao mesmo tempo se realiza a crítica ao obscurecimento do ideário moderno do qual a secularização do Estado, da ciência e da educação é fundamental. Neste propósito, o ho-

mem é responsável pela emancipação política, social e humana, não restando à religião senão um lugar no campo da subjetividade. Entendemos que este lugar dado à religião independe tão somente da direção de um projeto profissional, pois este está limitado às elaborações de um coletivo específico, quando a sociedade tem um movimento mais complexo e dinâmico.

Nosso objetivo foi mostrar a complexidade do serviço social, levando em consideração o fenômeno de ampliação da religiosidade no Brasil e as dificuldades criadas no aprofundamento da democracia, quando a questão social é naturalizada sem que uma cultura política nacional seja construída baseada em princípios seculares. Foi também objeto de reflexão como pode se dar a crítica dos profissionais à transferência que o Estado faz de suas atribuições às organizações da sociedade civil e quando os próprios profissionais podem, por vocação ou influência, fortalecer as organizações sociais religiosas, sem uma consciência do retrocesso que isto representa na profissão. Diante de tais fatores, as particularidades do serviço social tal como o sincretismo que é oriundo de sua natureza ontológica se amplia, agora associado a uma militância cívica e aparentemente ingênua dos profissionais, mas que tem consequências para a profissão.

A disputa do mercado investe todo tempo em alternativas persuasivas para melhor vender os seus produtos, condicionando todas as esferas da vida social a formar uma cultura que faz dessa lógica um modo social de ser. Entendemos que o pensamento nuclear de Marx é necessário para entender melhor o fenômeno da religião, não como um efeito narcótico, mas também como parte de um todo cuja função deve ser humana e política, no sentido de formar sujeitos conscientes e responsáveis pela formação de uma consciência coletiva. Somente então, a subjetividade se materializará como componente dialético do ser social, do qual a própria profissão é parte integrante e os indivíduos são ao mesmo tempo, ser social. Marx, em sua fase madura passou a compreender a lógica do mercado de forma articulada à subjetividade, como uma religião, porém desarticulada da coletividade. O ser consciente para o mercado é o ser descolado de preocupações políticas e coletivas, é aquele que tem como finalidade sua própria realização e pensa poder chegar ao fim de forma independente do coletivo. Por isso faz da religião uma ferramenta para sair do seu próprio abismo, sem entender que ela tem uma finalidade social.



**BIBLIOGRAFIA**

- Carcanhoto, R. (org.) 2011 *Capital: essência e aparência* (São Paulo: Expressão Popular) Vol. 1.
- Cardoso, F. 2013 “Serviço social e religião. Influência da religiosidade no trabalho do assistente social”, monografia de graduação, Curso de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Coelho, M. 2012 *Imediatividade na prática profissional do assistente social* (Rio de Janeiro: Lumen Juris).
- Duriguetto, M. L. et al. 2009 “Sociedade civil e movimentos sociais: debate teórico e ação prático-política” em *Revista Katálysis* (Florianópolis) V. 12, Nº 1, pp. 13-21, janeiro/junho. Disponível em <[www.scielo.br/pdf/rk/v12n1/03.pdf](http://www.scielo.br/pdf/rk/v12n1/03.pdf)> acesso 21-08-2014.
- Filho, R. de Souza 2011 *Gestão pública e democracia: a burocracia em questão* (Rio de Janeiro: Lumen Juris Editora).
- Gama, T. da Silva 2013 “Estudo sobre as religiões no sistema penitenciário do rio de janeiro: o caso da Assembleia de Deus dos Últimos Dias” em Pinheiro, L. Faria (org.) *Movimentos sociais, direitos humanos e democracia. Produção Científica do Workshop* (Rio de Janeiro: Rede Interinstitucional de Pesquisadores) pp. 144-157. Disponível em <<http://www.uff.br/lassal/images/livro%20workshop%20movimentos%20sociais%20ess%20uff.pdf>> acesso 25-08-2014.
- Lukács, G. 2011 *Socialismo e democratização. Escritos políticos 1956-1971* (Rio de Janeiro: Editora UFRJ) 2ª ed.
- Marx, K. 1977 “Le Capital. Le caractère fétiche de la marchandise et son secret» em Marx, Karl e Engels, F. *Marx Engels Études philosophiques* (Paris: Éditions Sociales) pp. 133-155.
- Mori, V. T. e Silva, C. Neves da 2013 “A Religiosidade dos estudantes do curso de serviço social de uma universidade pública: entre a laicidade e a fé” em Pinheiro, L. Faria (org.) *Movimentos Sociais, Direitos Humanos e Democracia. Produção Científica do Workshop* (Niterói: Rede de Pesquisadores) 14-11. Disponível em <<http://www.uff.br/lassal/images/livro%20workshop%20movimentos%20sociais%20ess%20uff.pdf>> acesso 14-07-2014.
- Netto, J. P. 1991 *Ditadura e Serviço Social: uma análise do Serviço social no Brasil no pós-64* (São Paulo: Cortez).
- Netto, J. P. 1991 *Ditadura e Serviço Social: uma análise do Serviço social no Brasil no pós-64* (São Paulo: Cortez).
- Netto, J. P. 1992 *Capitalismo monopolista e Serviço social* (São Paulo: Cortez).

- Netto, J. P. 2003 “La construcción del Proyecto ético-político del Servicio Social frente a la crisis contemporánea” em *Servicio social crítico* (São Paulo: Editora Cortez Editora) pp. 271-296.
- Netto, J. P. 2003 “La construcción del proyecto ético-político del Servicio Social frente a la crisis contemporánea” em *Servicio social crítico* (São Paulo: Editora Cortez Editora) pp. 271-296.
- Pinheiro, L. Faria 2010 *Serviço social, religião e movimentos sociais no Brasil* (Rio de Janeiro: Editora Gramma).
- Pinheiro, L. Faria 2014 “Consciência e alienação. As condições de trabalho dos Assistentes Sociais no contexto das reformas do Estado” em Pinheiro, L. Faria (org.) *Políticas sociais e crise democrática. Construções e históricas e resistências*, pp. 51-71. Disponível em <[www.uff.br/lassal](http://www.uff.br/lassal)> acceso 12-12-2014.
- Quintão, G. Ferreira 2012 “A questão religiosa no trabalho do Assistente Social: fragmentos de uma investigação na atualidade”, dissertação de mestrado, Programa de Estudos Pós-graduados em Política Social, Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Santos, J. Soares 2013 “Particularidades do capitalismo na formação social brasileira” em *Questão social. Particularidades no Brasil* (São Paulo: Editora Cortez) pp. 94-132.
- Silva, C. V. Peres e Pinheiro, L. Faria 2015 (2014) “Fundamentals and paradoxes of law which regulates the religious education in public schools of Rio de Janeiro” em *Social and Behavioral Sciences*, Nº 174, pp. 2285-2291.

# **CRISIS HUMANITARIAS, RELIGIONES Y RESISTENCIAS<sup>1</sup>**

Fabio Lozano

## **ENTRE CRISIS HUMANITARIAS Y CATÁSTROFE CIVILIZATORIA**

Es común en los espacios institucionales relacionados con Derechos Humanos hablar de crisis humanitaria y de catástrofe humanitaria. Por la primera, se entiende la situación de emergencia en la que se presentan necesidades masivas e inusuales de ayuda humanitaria en términos de alimentación, resguardo, asistencia médica y en general elementos básicos de sobrevivencia. Esta situación se genera por acciones humanas como guerras o persecuciones masivas o por fenómenos naturales como inundaciones, tsunamis, terremotos, incendios, etcétera.

Si estas necesidades no se atienden suficiente, eficaz y diligentemente se llega a una catástrofe humanitaria, es decir, una situación masiva de deterioro de las condiciones de vida de poblaciones enteras que se expresa en hambrunas, deshidratación, muertes violentas y, en general, altas tasas de morbilidad y mortalidad de seres humanos.

Siempre resultan escalofriantes las cifras de estas crisis y catástrofes. En la mayoría de los casos los medios de comunicación se centran más en los hechos y sujetos generadores inmediatos (los guerreros y

---

1 Este trabajo forma parte del proyecto de investigación “Imaginario religioso, memoria y dignidad” financiado por la Universidad San Buenaventura, sede Bogotá.

guerrillistas, los bombardeos, los actos llamados terroristas, los golpes de Estado o las invasiones territoriales) que en las víctimas, y casi nunca en los sujetos, estructuras y relaciones realmente responsables de los mismos. En algunos casos, con un tinte amarillista y pasajero se muestran datos o imágenes impactantes de víctimas que fácilmente son remplazadas al día siguiente por una nueva foto o video.

De esta forma, se conforma a mediano plazo un adormilamiento de la opinión pública; una imposibilidad de análisis ante hechos impactantes, sin lectura explicativa o con lecturas que crean chivos expiatorios según las conveniencias de las élites en el poder nacional o internacional; y conformando también, una reproducción de dichas crisis y catástrofes ante la inacción frente a las causas y causantes profundos. El reciente caso del niño sirio muerto en el mar Mediterráneo es apenas una de los millones de muestras de esta dinámica mediática y política. Algunos seguimientos sistemáticos permiten una descripción un poco más detallada de estos hechos, pero aun allí no se logra una interpretación activa que incida realmente en la transformación de las dinámicas de negación de la dignidad y la vida.

Para el caso colombiano, se ha registrado durante las últimas tres décadas una indignante catástrofe humanitaria frente a la cual se plantean explicaciones que ocultan más de lo que revelan. Esta catástrofe humanitaria está especialmente reflejada en un masivo desarraigo, es decir, una ruptura de los tejidos vitales físicos, sociales, económicos, políticos y culturales de millones de habitantes, sistemáticamente desarrollada durante décadas en la casi totalidad de los municipios del país.

Las cifras no logran reflejar el dolor ni la fuerza de resiliencia que viven millones de personas y de familias a lo largo y ancho del país; pero son un indicador que permite fundamentar nuestra comprensión de los hechos. Algunas de las más recientes nos hablan de 6.499.042 personas registradas como desplazadas en la Unidad de Atención y Reparación a Víctimas con corte a 1 de octubre de 2015. Es decir, más que la totalidad de habitantes de ciudades como Madrid, Toronto o Houston.

A ello hay que agregar más de 262.852 muertos en el marco de lo que algunos inapropiadamente llaman conflicto armado interno. Allí se cuentan las víctimas de aproximadamente 1982 masacres perpetradas en este período en la más absoluta indefensión de las víctimas (CNMH, 2013).

Tenemos que adicionar también, teniendo solo en cuenta a quienes han declarado ante la Unidad de Víctimas, a 8486 personas a quienes les han despojado violentamente sus tierras; 86.301 afectadas por actos terroristas, atentados, combates u hostigamientos;

267.887 amenazadas en el marco del conflicto armado; 11.689 personas que declararon haber sido víctimas de delitos contra la libertad y la integridad sexual; 45.515 víctimas directas de desaparición forzada<sup>2</sup>; 13.525 afectadas por minas antipersonales o artefactos explosivos; 37.331 personas secuestradas; 9708 víctimas de tortura; 7760 niños, niñas y adolescentes vinculados al conflicto armado (UARIV, 2014). Esto contando solamente las personas que han ido a declarar.

Este impresionante aunque apenas enunciado número de víctimas nos muestra, por una parte, la cruda realidad de manejos violentos de los conflictos que requieren ser comprendidos y transformados; por otra parte, denota un enorme esfuerzo por recuperar la memoria de los hechos, que ha llevado a los colombianos a tener múltiples estudios, instituciones, mecanismos de monitoreo, categorías conceptuales, narrativas, etc. que posibilitan el seguimiento a la problemática del conflicto y a sus consecuencias.

Este ejercicio de memoria más allá de las cifras, coloca ante nosotros los rostros de las víctimas. Es decir, siguiendo al filósofo lituano-francés, Emmanuel Lévinas, la mirada interpelante del que está siendo violentado, al interior de un proceso de apropiación egoísta del mundo, y que demanda respeto proclamando en su mirada la vieja consigna ética “no matarás”.

Todo esto en un país hermoso, diverso, rico, sembrado de aguas dulces y rodeado de mares, con una de las mayores biodiversidades del planeta en términos de fauna y de flora, atravesado por majestuosas montañas, por selvas amazónicas y llanuras infinitas en las que el sol y la luna se saludan de tarde en tarde. Pero sobre todo un país lleno de gentes hermosas y alegres que componen y cantan salsa y cumbias, merengues, currulaos y vallenatos. Mujeres y hombres de esa raza cósmica, descendientes de indígenas y negros, de españoles y árabes, de raizales y del pueblo rom. Gente acogedora llena de historias, de mitos y milagros, que inspiran a poetas y literatos. Gentes del arco iris, que llenan de colores sus ropas, sus artefactos, sus grafitis y sus murales. ¿Cómo comprender tanta violencia y tanto dolor en medio de tanta belleza y tanta ternura?

Sin embargo, estos hechos y preguntas no atañen solo a Colombia. En América Latina ha tenido bastante eco recientemente lo sucedido en México por las masacres, las desapariciones, los feminicidios, las agresiones contra defensores y defensoras de Derechos Humanos.

---

2 Para comparar, en Argentina las cifras oficiales hablan de 13.000 víctimas directas de desaparición forzada durante la última dictadura militar y las ONG de Derechos Humanos las estiman en 30.000.

Según informaciones de diversas ONG, se registraron por lo menos 109 agresiones a defensoras de Derechos Humanos en solo 2012 y 26 asesinatos de defensoras entre 2009 y 2012<sup>3</sup>. Varios hechos han sido destacados por los medios de comunicación internacionales: el asesinato de por lo menos 35.000 mujeres en dos décadas y media, el asesinato de 72 inmigrantes centroamericanos en San Fernando (Tamaulipas) en 2010, la desaparición de por lo menos 300 personas en Allende, Coahuila, por el cartel de los Zetas en 2011, la masacre de 22 personas, 15 de las cuales ya se habían rendido en Tlatlaya en junio de 2014 por parte de miembros del ejército<sup>4</sup>; la muerte de 6, las heridas a 25 y la desaparición de los 43 estudiantes en Guerrero. Estos hechos son apenas una pequeña punta de iceberg de una enorme catástrofe humanitaria que se viene generando durante décadas en el hermano y querido país mexicano.

Una breve mirada a los informes de organizaciones de Derechos Humanos (Amnistía Internacional, 2013) nos permite verificar a manera de ejemplo, que en Bolivia se denuncian transgresiones respecto a la consulta previa a comunidades indígenas, impunidad de frente a violaciones hechas durante el régimen militar, uso excesivo de la fuerza frente a protestas sociales y persistencia de discriminación contra comunidades indígenas.

En Brasil se suman los abusos policiales, a propósito de las manifestaciones contra la copa mundial, y el desplazamiento forzoso tanto en medios rurales como urbanos, de lo cual, sin embargo, no se llevan datos muy sistemáticos. Los campesinos y trabajadores rurales, las comunidades indígenas y quilombolas (descendientes de esclavos fugitivos) siguen siendo objeto de intimidación y ataques; a su vez, las cifras de homicidios de jóvenes negros son desproporcionadas y los índices de delincuencia violenta se mantienen elevados. Especialmente en los centros de reclusión se presentan torturas y malos tratos en medio de condiciones inhumanas y degradantes.

En Ecuador se presentan denuncias sobre falsas incriminaciones a dirigentes indígenas y comunitarios, intimidación a activistas sociales, impunidad frente a violaciones a Derechos Humanos y a la contaminación por la explotación de hidrocarburos en la cuenca amazónica.

En El Salvador, mientras continúan vigentes leyes represoras frente al aborto, se registran cifras alarmantes con respecto a la vulneración de derechos sexuales y reproductivos de mujeres y niñas, muchos de ellos cometidos por personal militar. Al tiempo, se mantiene

3 Ver <[http://hchr.org.mx/files/doctos/Informe\\_defensoresDH\\_2013\\_web.pdf](http://hchr.org.mx/files/doctos/Informe_defensoresDH_2013_web.pdf)>.

4 Ver <<https://mx.noticias.yahoo.com/ej%C3%A9rcito-ejecut%C3%B3-a-15-de-los-22-muertos-en-tlatlaya--afirma-cndh-214014326.html>>.

la impunidad por las violaciones a los Derechos Humanos durante la llamada época del conflicto armado.

En Guatemala se registra la persistencia de las violaciones a los derechos de los pueblos indígenas y las amenazas, intimidaciones y ataques contra los defensores y defensoras de los Derechos Humanos.

### **POLÍTICAS GUERRERISTAS EN PRO DE GARANTIZAR LA GLOBALIZACIÓN HEGEMÓNICA CAPITALISTA**

La sistemática reproducción del desplazamiento y las vulneraciones a Derechos Humanos han llevado a habituarse al fenómeno, a generar algunas políticas de atención a víctimas que siempre resultan insuficientes y a negarse a la identificación y reconocimiento de que existen decisiones, algunas expresadas en políticas públicas, que están en la base de la catástrofe humanitaria. En otros términos, no se está reconociendo que las políticas guerreristas, tras de las cuales se disimulan intereses de dominios territoriales que garanticen el usufructo legal e ilegal de tesoros energéticos, minerales y biológicos apetecidos internacionalmente, están en la base de esta masiva vulneración a los Derechos Humanos. No se reconoce que la crónica catástrofe humanitaria en la que viven Colombia y múltiples lugares en los diversos continentes obedece a una dinámica que no tiene raíces solamente locales, sino que es la expresión local de la estrategia de dominio territorial requerida para el avance del enriquecimiento del capital comercial, industrial y financiero internacional.

La escritora Naomi Klein ha evidenciado que hay toda una dinámica global que genera estas crisis y que ellas están estrechamente relacionadas con la implementación de la llamada política neoliberal, en el marco de lo que ella denomina la Doctrina del Shock (Klein, 2007). Una mirada un poco más larga nos permite ver que no se trata solamente de la consolidación de este determinado modelo asumido bajo la orientación del Premio Nobel Milton Friedman, reconocido asesor de figuras como Augusto Pinochet, Ronald Reagan y Margaret Thatcher, sino que se trata en general del expansionismo del sistema capitalista y de la consolidación de intereses imperiales mediante los Estados y en favor de determinados sectores que hoy categorizamos en términos de corporaciones multinacionales. Es decir, sí se trata de la implementación del modelo neoliberal, pero más allá de esto y con una mirada histórica un poco más abierta, se trata de la globalización del capitalismo y sus pretensiones hegemónicas.

En ese sentido, una mejor comprensión de estos procesos exige otras categorías de análisis y la lectura que varios autores realizan —entre ellos específicamente algunos latinoamericanos—, hablando

de la crisis civilizatoria, puede resultar más pertinente. Márquez Covarrubias dice:

Desde nuestra perspectiva, la presente crisis es una crisis general del sistema capitalista neoliberal que se expresa como una severa depresión económica mundial, que a su vez significa una declinación de la estrategia de reestructuración y expansión neoliberal basada en la súper explotación del trabajo inmediato, la depredación ambiental y la financiarización de la economía mundial; pero que, asimismo, se trata de una compleja crisis civilizatoria con rostro multidimensional que expone los límites de la valorización mundial de capital por cuanto atenta en contra de los fundamentos de la riqueza: el ser humano y la naturaleza, y porque pone en predicamento el sistema de vida en la Tierra, es decir, el metabolismo social. En tal sentido, el capitalismo neoliberal se erige como una poderosa maquinaria destructora de capital, empleo, población, infraestructura, conocimiento y cultura. Su criterio central, la maximización de ganancia, está en las antípodas de la reproducción social y las condiciones biológicas para la producción. (Márquez Covarrubias, 2009)

En otros términos, estamos no solo ante crisis y catástrofes humanitarias que tendrían explicación en las deficiencias en el ámbito de la adecuada ubicación dentro de la economía del mercado (apropiada preparación y estrategia para competir) o en las incorrecciones en el ejercicio del Estado sino ante una crisis global de todo el sistema capitalista. Esta llamada “crisis civilizatoria” que es más exactamente una verdadera “catástrofe<sup>5</sup> de la vida planetaria” se expresa según el mismo Márquez en

depresión económica mundial vista como destrucción y concentración de capital; profundización del desarrollo desigual entre el centro y la periferia; elevada explotación laboral y exclusión social; crisis alimentaria; crisis de subsistencia; crisis energética; deterioro ambiental; migración forzada y dependencia de remesas; despoltización y control político; crisis cultural. (Márquez Covarrubias, 2009)

Múltiples expresiones de esta crisis se manifiestan por todos lados del planeta. Ornelas (2013) destacaba en 2013 hechos relacionados con el cambio climático como el desastre nuclear en Fukushima, varios tornados y tormentas en Estados Unidos y México; pero igualmente los costosos e infructuosos intentos de recuperación de la economía

---

5 Si seguimos los criterios utilizados en el ámbito de los organismos humanitarios no estamos ante una crisis sino ante una catástrofe en la que miles de vivientes están perdiendo su vida no solo como individuos sino como especie.



capitalista mediante la socialización de las pérdidas perjudicando a trabajadores y desposeídos tanto en la administración de Barak Obama como en las permanentes presiones a los que se ven sometidas naciones como Grecia, Irlanda, Portugal o España para preservar la salud del sistema financiero europeo.

A ello se agregan las metódicas y estratégicas guerras que después de las invasiones y masacres hechas en Afganistán e Irak por la administración Bush, han tenido continuidad en la intervención de la OTAN en Libia, en las guerras de Siria y el Estado Islámico, en las disputas en torno a los diamantes en Sierra Leona y Liberia, en las guerras separatistas y anexionistas en Ucrania. En fin, en las múltiples guerras tanto de alta como de baja intensidad en las cuales tras supuestos conflictos armados internos, varios de ellos leídos o impulsados como basados en intereses étnicos y religiosos, se esconden intereses internacionales para la garantía de las ganancias del sistema financiero capitalista, el desarrollo de la industrialización concentrada y generadora de dependencias, la vigencia de la hegemonía social del consumismo y la garantía de canales de comercialización favorables a las multinacionales.

Los intereses de estas guerras abiertas se hacen menos dramáticos y sin embargo más corrosivos en la gran guerra contra las poblaciones, expresadas en las medidas de reajustes fiscales, de desregulación y desprotección laboral, mercantilización y privatización de las obligaciones estatales y por supuesto, en la represión y su corolario incremento de las fuerzas estatales de control y dominio social, que se generalizan tanto en los países de centro como en las periferias. Estos hechos están estrechamente relacionados con el ensanchamiento de las inequidades internas e internacionales expresadas, entre otros indicadores, en términos de malnutrición y desnutrición que resultan absolutamente inaceptables en un planeta con la suficiente capacidad tecnológica y económica para garantizar una adecuada y suficiente alimentación, agua y cuidados médicos para todos los humanos.

Sin duda, una de las manifestaciones de esta catástrofe planetaria más mencionada, aun cuando ha perdido sonoridad en la agenda pública, ha sido la relacionada directamente con el ambiente. Los datos sobre el efecto invernadero<sup>6</sup>, el agujero en la capa de ozono, la lluvia ácida, la contaminación de aguas, aires y suelos, el incremento de la

---

6 Solo para México las emisiones de gases de efecto invernadero “en 2010 estimadas en unidades de bióxido de carbono equivalente (CO<sub>2</sub> eq.) totalizaron 748 millones de toneladas, lo que indica un incremento de 33,4% con respecto al año base 1990, con una tasa de crecimiento media anual (TCMA) de 1,5%” (Secretaría Nacional de Medio Ambiente y Recursos Naturales, 2013).

deforestación, la erosión y la desertificación, el aumento de diversos tipos de residuos y la pérdida de la biodiversidad, siguen mostrando la tendencia hacia la destrucción de la vida en el planeta. No se trata de un riesgo, sino de hechos de una hecatombe activa.

El calentamiento del sistema climático es inequívoco, como evidencian ya los aumentos observados del promedio mundial de la temperatura del aire y del océano, el deshielo generalizado de nieves y hielos, y el aumento del promedio mundial del nivel del mar. (Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático, 2007)

### **EL PAPEL DE LO RELIGIOSO EN RESISTENCIAS FRENTE A LA AGRESIÓN CONTRA LA VIDA**

Frente a toda esta dinámica de vulneraciones no solo a los Derechos Humanos, sino en general a la vida que conduce entonces a una catástrofe vital en el planeta, nos hacemos la pregunta sobre el papel del hecho religioso y concretamente de los imaginarios referidos a lo sagrado. Para dar respuesta a esta inquietud, resulta iluminador mirar algunos casos específicos de procesos de resistencia en los que resulta destacable la acción de creyentes o adeptos a una determinada apuesta espiritual. Se consideran a continuación especialmente tres casos en Colombia: el de comunidades rurales en el municipio de Trujillo; el de la comunidad indígena de los nasa en el norte del departamento del Cauca y el de varias experiencias conmemorativas en el departamento de Chocó.

#### **TRUJILLO<sup>7</sup>**

En el norte del departamento del Valle del Cauca, al salir del municipio de Tuluá por la carretera orientada hacia el noroeste, después de largos kilómetros de monocultivo de caña azucarera, se pasa el río Cauca y se comienza el ascenso hacia la Cordillera Occidental. El paisaje se rompe y comienza a contemplarse un movimiento vital más diverso. Mientras, la carretera se llena de curvas, los verdes varían y aparecen casas campesinas dispersas en medio de variados cultivos: piñas, plátanos, café... Los sonidos también varían y el aire se hace menos pesado. La economía campesina aparece sobreviviente de frente al gran monocultivo que se tomó el valle. Se entra entonces en municipios que conforman el límite sobre el departamento del Chocó. Primero Riofrío y luego Trujillo.

---

7 Buena parte de los hechos relatados en esta sección están ampliamente desarrollados en el trabajo del grupo de memoria histórica sobre el tema (CNRR Grupo de Memoria Histórica, 2008).

Como sus vecinos, el municipio tiene sus límites político-administrativos marcados en el oriente por la orilla del río Cauca y en el occidente en el fin del departamento que está trazado sobre filo de la Cordillera Occidental. Ello nos señala una marca fronteriza que va mucho más allá de los asuntos administrativos y que se refiere a los alcances que habían tenido los procesos de colonización paisa, especialmente en torno a la cultura cafetera hasta mediados del siglo XX y el otro lado de la Cordillera marcado por la cultura del pacífico, lugar de refugio y de búsqueda de sobrevivencia de comunidades indígenas y negras que llegaron inicialmente esclavizadas para la extracción del oro y que fueron haciendo su propio territorio físico y simbólico.

El municipio de Trujillo, que según algunas versiones fue inicialmente poblado por refugiados de la Guerra de los Mil Días que tendrían orígenes en Boyacá y Santander, se funda en el marco de la colonización paisa durante la década de los veinte en el siglo XX. Marcado por su tradición conservadora<sup>8</sup>, el municipio se verá envuelto en las disputas entre los sectores lloredistas y holguinistas. En la década de los ochenta tendrá presencia el Ejército de Liberación Nacional (ELN) y la región se convertirá en zona de interés narcoparamilitar, especialmente en torno a los conocidos narcotraficantes Urdinola Grajales, el “Alacrán” y “Don Diego”.

La actividad del narcotráfico, que forma parte y se comprende claramente solo al interior de las dinámicas de una sociedad de acumulación capitalista, consumista y dependiente, se desarrolla en el municipio y en la región como una continuación física, política y simbólica, en alianza con el viejo proceso clientelista<sup>9</sup> y concentrador de propiedad rural. Por eso, va a enfrentar directamente las iniciativas de formas alternativas que buscaban las reivindicaciones en torno a las tierras, la producción y comercialización solidaria mediante formas cooperativas y asociativas, y las búsquedas de bienestar y movilidad de la población campesina.

Una alianza de un sector de los políticos tradicionales locales con la fuerza pública y los ejércitos ilegales narco-paramilitares serán los ejecutores de una sistemática masacre y persecución contra las organizaciones sociales, campesinas y contra sus promotores, dentro de ellos el párroco católico de Trujillo y sus colaboradores, quienes serán

---

8 Es decir, por su filiación al partido Conservador, uno de los dos grandes partidos tradicionales que existían a finales del siglo XIX. Se trata de un partido especialmente conformado por personajes de corte integrista especialmente vinculados con el pensamiento más tradicional católico.

9 Para una lectura sobre la significación socio-económica y política del clientelismo es clásica la referencia a Francisco Leal y Andrés Dávila (1990).

objeto de secuestro, desaparición, tortura, asesinato y desmembramiento de sus cuerpos.

Concretamente, con la pérdida del poder por parte de la línea holguinista<sup>10</sup> se estableció una alianza entre narcotraficantes, sectores políticos de derecha, ejército y policía con el fin de “limpiar” la región de guerrillas y de organizaciones sociales de oposición, y de este modo garantizar el dominio territorial para el ejercicio de sus actividades. Así, se inició una larga serie de asesinatos colectivos que constituyeron una masacre continuada y sistemática realizada con atrocidad y sevicia. Su párroco, varios de sus colaboradores y cientos de hombres y mujeres campesinas, comerciantes, drogadictos, obreros, líderes sociales fueron cruelmente desaparecidos, torturados y asesinados.

De frente a esa situación y a pesar de la intensidad, la crueldad de las masacres y el mensaje de horror de los asesinos, se genera un proceso de resistencia que, además del valor y la entereza de sus protagonistas, brinda elementos muy interesantes para nuestro análisis. La labor de líderes, de hombres y mujeres creyentes ha generado una dinámica que tiene muchas vivencias imposibles de transcribir e interpretar aquí, pero podemos destacar algunos componentes:

- Un componente organizativo, cuya más clara expresión es la Asociación de Familiares de Víctimas de Trujillo (AFAVIT) en la que sus miembros y allegados se han empoderado como sujetos de derechos, ejerciendo una labor de incidencia externa y construyendo redes y grupos locales (el grupo juvenil Huellas de Vida – Resistir para Existir, el grupo infantil Jimmy García Peña –Somos Raíces, Somos Semilla, Exigimos Justicia, y el taller de matriarcas Bordando la Memoria).
- Un dispositivo jurídico que por la gestión del colectivo de abogados José Alvear Restrepo ha llevado el caso a diversas instancias nacionales e internacionales logrando la condena del Estado colombiano y el castigo a algunos de los victimarios directos (el narcotraficante Henry Loaiza y el miembro de la fuerza pública Alirio Urueña).
- Un ejercicio simbólico de reparación y construcción de memoria que se expresa especialmente en el Parque Monumento, en el que mediante la participación de familiares se han recuperado restos humanos, narraciones, recuerdos, objetos utilizados

---

10 La línea holguinista (de la familia Holguín) es un sector del partido conservador en el departamento del Valle que en esta época se enfrentará a la línea lloredista (de la familia Lloreda) igualmente perteneciente al mencionado partido político (CNRR Grupo de Memoria Histórica, 2008).

por las víctimas; construyendo de esta forma, un museo de la memoria.

- Se ha construido un osario con los restos de las víctimas; y se ha creado un ritual en el que cada año se realiza una peregrinación y una ceremonia ecuménica en memoria de estas. En este parque monumento se han sembrado cientos de plantas y varios murales, quioscos y sitios destinados a conmemorar hechos de vulneración a la dignidad humana, no solo en Trujillo sino también en otros lugares de América Latina y el mundo.
- La búsqueda de reconstrucción de dinámicas socioeconómicas para la dinamización de formas solidarias de producción, comercialización y consumo de bienes y servicios entre los pobladores de la región.

Esta experiencia de reivindicación de las víctimas está iluminada por la fe de sacerdotes, religiosas, catequistas, miembros de comunidades de creyentes que desarrollan una acción de testimonio y de búsqueda de justicia recurriendo a ella como fuerza de sobrevivencia y resistencia.

#### **LA COMUNIDAD NASA**

En el sudoeste del territorio colombiano se ha diseñado, desde la administración estatal vigente, el departamento del Cauca. En el norte del mismo, después de largos procesos de resistencia, lucha, mestizaje, reivindicación y permanente reorganización; ejerce su territorialidad el pueblo Nasa. Se trata de una de las poblaciones indígenas más grandes y activas que siguen afirmando su existencia y enfrentando los múltiples ataques de los que siguen siendo objeto tanto por parte del Estado colombiano, como por parte de actores armados subversivos y de grupos paramilitares y delincuenciales interesados en las tierras, los cultivos de uso ilícito, la extracción de materia prima o la explotación de necesidades de los habitantes. Dentro de estos grupos paramilitares o delincuenciales participan miembros de las élites políticas tradicionales.

La comunidad Nasa se ha destacado por su capacidad de resistencia y oposición al dominio, desde tiempos de la conquista y la colonia española. No siempre han salido triunfantes, y si bien nunca fueron derrotados por los ejércitos españoles, así como tampoco ahora por la fuerza pública, ni por los grupos guerrilleros o los paramilitares, no siempre han podido ejercer apropiadamente sus derechos como pueblo. Cabe decir, su derecho al territorio, a la identidad, a la cultura, al derecho propio, a su lengua..., derechos que abarcan pero rebozan los considerados derechos fundamentales de todos los seres

humanos, y si bien no son individuales son igualmente inalienables e irrenunciables.

El imaginario histórico<sup>11</sup> de los Nasa está nutrido por el desarrollo de acciones sistemáticas de lucha por la reivindicación de la dignidad, del territorio, de la autonomía como pueblo. Se pueden destacar allí varias fases y elementos: la presencia narrativa de los orígenes en los cuales además de los mitos cosmogónicos se recrean y sacralizan las vidas de la Gaitana<sup>12</sup>, de Manuel Quilo y Sicos y Juan Tama<sup>13</sup>, de Manuel Quintín Lame<sup>14</sup>.

También resalta la prolongada acción de formación, organización<sup>15</sup> y reconocimiento comunitario en la lucha por la tierra y en la conformación de instancias de coordinación y acción colectiva dentro de las que cabe destacar los resguardos, los planes de vida, la guardia indígena, las organizaciones locales y regionales<sup>16</sup> y la construcción de redes de acción colectiva “global-localizadas” que han llevado a un permanente diálogo e intercambio con comunidades indígenas no solo de América Latina sino de muy diversos lugares en el planeta, al tiempo que se realizan acciones frente a las diversas expresiones del capitalismo y específicamente de su era neoliberal<sup>17</sup>.

Como lo hemos expresado en otro momento (Lozano, 2008), en el ámbito específico de los imaginarios religiosos, estas últimas décadas de resistencia indígena pueden caracterizarse por dos hechos

---

11 Recojo a continuación elementos mejor desarrollados en trabajos anteriores (Lozano, 2008).

12 La Gaitana es una mujer indígena que, después de haber visto el asesinato de su hijo quemado vivo por un español ante la resistencia de este a rendirle pleitesía, convoca a varias tribus de la región y emprende una lucha contra el español, apresándolo y llevándolo por los pueblos en los que había cometido atropellos y finalmente dándole de baja después de varios suplicios.

13 Considerados por los Nasa como Yu'Luc' (Hijos de la Estrella), son recordados por haber fortalecido la organización indígena y por haber logrado el reconocimiento de los resguardos como territorio inalienable de su pueblo.

14 Líder indígena del siglo XX quien después de varios años de sometimiento promueve, entre los indígenas tanto del Cauca como de otras regiones del país, el rechazo del pago de terraje (especie de arriendo sobre las tierras que los hacendados obligaban a pagar a los indígenas), a la afirmación de la educación propia y a la organización y reivindicación de sus derechos.

15 Aquí cabe destacar la importante labor y sacrificio de vida del Padre Álvaro Ulcué, sacerdote católico descendiente indígena que, al igual que varios miembros de su familia, fue asesinado por los políticos y hacendados de la región.

16 Se destacan especialmente la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) y el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

17 Marchas, mingas, plebiscitos y otras iniciativas en torno a tratados de libre comercio, respeto a la vida, cuidado de la Madre Tierra, etcétera.

íntimamente conexos: el reencantamiento del mundo y la diversificación religiosa.

Se entiende por reencantamiento del mundo el hecho por el cual se supera la mirada racionalista, secularizada, segmentada y disciplinar del cosmos y se propone una relectura que encuentra fuerzas y dinámicas sagradas (poderosas e intocables) en la complejidad de la vida. Ese reencantamiento, en el caso de la resistencia Nasa, tiene diferentes expresiones, dentro de las que se han identificado (Lozano, 2008): el resurgimiento de las cosmogonías; la recreación de antiguos ritos y ceremonias; las relecturas cristiano liberadoras de la historia Nasa; el reavivamiento de la visión del Dios sanador y protector; la resacralización de la naturaleza en la perspectiva medioambientalista.

La diversificación religiosa se refiera a la ruptura de la dominación católica como única y absoluta, no en el sentido de que anteriormente no haya habido otras expresiones sino en el sentido de que expresiones diferentes adquieren una legitimidad por lo menos equivalente y, por lo tanto, entran en competencia con la visión hegemónica católica<sup>18</sup>.

Ahora, estos dos hechos característicos se expresan en diversos actos, rituales, expresiones artísticas y culturales entre los que cabe mencionar las fiestas del *Saakhelu*, los ritos de armonización<sup>19</sup>, la re-dinamización de las fiestas tradicionales católicas<sup>20</sup>, la multiplicación de actos culturales evangélicos, la producción de murales que afirman la identidad comunitaria<sup>21</sup>.

El *Saakhelu* asume para esta ocasión especial significación por la carga compleja de elementos significantes en los procesos de resistencia, de defensa del territorio y de relación con los demás seres naturales. Se trata de una fiesta colectiva que se celebra anualmente hacia

---

18 Esa diversificación logra varias expresiones: la convivencia conflictiva de corrientes tradicionales y corrientes liberadoras al interior de la Iglesia Católica; presencia en el territorio nasa de iglesias protestantes y evangélicas; resurgimiento o recreación de narrativas y rituales que se consideran originalmente nasas.

19 El rito de armonización son actos de reflexión, purificación, fortalecimiento y consejo presididos por los *tehuala* hechos normalmente en una fuente de agua natural (río, quebrada) y acudiendo a la fuerza presente en plantas sagradas, entre ellas la coca y el tabaco.

20 Varias de las parroquias de la zona han generado unas nuevas formas de los rituales tradicionales católicos captando hechos y eventos relacionados con las víctimas, las resistencias, la identidad nasa.

21 En varios de los templos católicos y de las casas parroquiales se encuentran pinturas murales que hacen alusión a mitos cosmogónicos nasa, a hechos de la historia como comunidad indígena, a personajes u objetos significativos en la construcción de los procesos comunitarios (Álvaro Ulcué, Manuel Quintín Lame, las hermanas Lauritas, el chumbe, la jibra).

finales de julio o inicios de agosto en el que durante cuatro días se congregan los miembros de uno o varios cabildos indígenas (pueden llegar a ser 3.000 personas) y desarrollan una ceremonia cuyo acto principal es la búsqueda, tumba, transporte e izada de un gran árbol que se considera sagrado, el *Saakhelu*, mediante el cual se hace una ofrenda al espíritu del Cóndor.

Igualmente, se llama la fiesta de “las semillas” pues cada persona trae semillas desde su lugar de origen que son distribuidas entre los demás asistentes, reconstruyendo lo que parece ser una costumbre antigua de intercambio de semillas evitando la endogamia biológica. El acto ritual implica una forma muy concreta de afirmación territorial y de acción colectiva tanto para toda la logística que implica el evento en cuestión de alimentación y bebidas, servicios higiénicos, hospedaje, transporte, como por el acto mismo que incluye: el recorrido a través de varios kilómetros por el territorio en la búsqueda y transporte del *Saakhelu*; el acto mismo de izada del tronco que se hace mediante lazos halados por cientos de personas en forma coordinada; la partición del pan y la bebida; la intervención en danzas, todas ellas colectivas, al son de flautas y tambores con nombres y formas de seres naturales (la danza del colibrí, la de la serpiente, la del sol y la luna, etcétera).

Todos estos hechos de reencantamiento diverso del mundo en el caso de la comunidad nasa se han reconstruido tanto en el marco de una guerra desatada por actores externos en el territorio de los Nasa (como la fuerza pública del Estado colombiano, o las fuerzas subversivas FARC, M-19, como por los paramilitares y los narcotraficantes), como en el marco de la imposición de economías y políticas de expansión capitalista y específicamente de su versión neoliberal. Marcos estos íntimamente relacionados entre sí. La afirmación entonces de la territorialidad, la re-significación de las prácticas y miradas religiosas, la afirmación de la identidad propia, constituyen así un claro, sistemático y decidido acto de resistencia activa contra la catástrofe civilizatoria descrita anteriormente.

## CHOCÓ

El actual departamento colombiano del Chocó está ubicado en la punta noroccidental de Suramérica constituyendo el puente entre los mares Atlántico y Pacífico. Había sido hasta hace algunas décadas una hermosa selva nutrida por las aguas de uno de los lugares con mayor pluviosidad del planeta y como tal contiene una de las mayores riquezas en biodiversidad en el mundo. Territorios de vida de varias comunidades aborígenes prehispanicas y espacio de la construcción de consejos comunitarios de afrodescendientes que poblaron la mayor parte del territorio huyendo de la esclavitud y generando nuevas formas de



vida en torno a los ríos mediante la pesca y la economía campesina, han sido objeto de la invasión y el saqueo por parte de madereros, ganaderos, bananeros, extractores de oro y platino, y coccaleros, que de la mano del Estado y con ejército legales e ilegales han masacrado, asesinado selectivamente, desplazado, desaparecido y despojado a cientos de miles de habitantes.

Una enorme catástrofe humanitaria se ha desarrollado en la zona durante largos años, pero con una especial intensidad en las últimas décadas, lo que ha generado un profundo desarraigo que se expresa entre otros indicadores en las cifras de desplazamiento. Cada año se han agregado miles de desplazados. Según los datos de la UARIV (Unidad de Atención y Reparación Integral a Víctimas), en las últimas décadas se ha generado la expulsión de sus lugares de vivienda y trabajo a 383.928 personas<sup>22</sup> (UARIV, 2015) sobre un total de 500.093 habitantes según proyecciones del DANE<sup>23</sup> para 2015 (DANE, 2015). Es decir que, estadísticamente, estaríamos ante un 76,8% de habitantes de la región que habrían sido desplazados, lo cual coloca al departamento del Chocó como el más alto en términos de tasa de desplazamiento en el país, y el más alto de América.

El acumulado histórico de sometimiento y de explotación de las riquezas naturales y de la mano de obra, ha llevado a que el 49% de sus habitantes estén en condiciones de pobreza extrema, y que ocho de cada diez habitantes tengan necesidades básicas insatisfechas. Un documento elaborado por organizaciones étnico-territoriales y las diócesis de Quibdó, Istmina-Tadó y Apartadó (Varios, 2104) denunciaba claramente la situación en términos de crisis humanitaria en el ámbito de inseguridad alimentaria; altos índices de morbimortalidad especialmente en la población infantil; acceso a la educación insuficiente, inadecuada y de baja calidad; intensificación del conflicto armado; incremento en la violencia urbana y graves daños ambientales y sociales causados por la minería mecanizada<sup>24</sup>.

Los actuales procesos de resistencia logran tener una mejor comprensión si se tienen en cuenta los cambios producidos en la Iglesia Católica latinoamericana y la local, especialmente en relación con la vitalización producida por la Teología de la Liberación, en particular a través del papel de los misioneros claretianos. En efecto, la región fue hasta hace muy poco tiempo considerada territorio de misión y los procesos de organización administrativa eclesiástica que llevan

---

22 Cálculo personal sobre la base de datos de la fuente.

23 Departamento Nacional de Estadísticas, DANE.

24 Ver video sobre este mismo documento en <[www.pacificocolombia.org](http://www.pacificocolombia.org)>.

finalmente a la creación de las diócesis solo se realizan hasta finales del siglo XX<sup>25</sup>. Ello, por una parte, permitió la fuerte acción de las comunidades religiosas dentro de las que se destaca a quienes, si bien tenían presencia desde décadas antes, en los años setenta van a asumir transformaciones muy importantes que llevan a la valoración de las culturas indígenas y afrocolombianas, a la promoción de organizaciones sociales étnicas y al impulso de Comunidades de Base alimentadas por la teología del Concilio Vaticano II y de la Liberación.

Por otra parte, y en forma que resulta complementaria, el hecho de que durante tanto tiempo hubiese sido territorio de misión implicaba la poca presencia administrativa directa, lo cual permitió el desarrollo de formas de celebración y de comprensión de la vida y la muerte marcadas por el cristianismo, pero fuertemente tejidas por la cultura negra y bastante autónomas con respecto a la ortodoxia católica.

En ese marco se pueden contemplar dos rituales que son emblemáticos de la vivencia religiosa de los hechos y en los que se pueden observar elementos de resistencia de gran importancia: las fiestas de San Pacho en Quibdó y los actos conmemorativos de la masacre en Bojayá<sup>26</sup>.

Las fiestas de San Pacho en Quibdó constituyen un patrimonio cultural de los pobladores afrodescendientes de la región que ha sido declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la Unesco (2012). En un intento por iluminar el sentido que debería seguir teniendo estas fiestas, el Padre Gonzalo de la Torre, figura emblemática de la evangelización inculturada y liberadora en el Chocó, afirma:

Lo específico de nuestras fiestas es que históricamente se trata de unas Fiestas Patronales en las que el mensaje religioso franciscano con su originalidad de arcos, de misas inculturadas barriales, de procesiones y gozos, etc., ha caminado de la mano con lo folclórico cultural de la balsada<sup>27</sup>, las comparsas, los cachés<sup>28</sup> y el revolú<sup>29</sup>; con lo lúdico del teatro popular y las rumbas barriales; con lo social de la protesta popular de los disfraces, de la acogida barrial en las casas con la oferta de

---

25 En efecto, la diócesis de Apartadó es creada en 1988, luego la de Quibdó y la de Istmina-Tadó en 1990.

26 Muchos otros actos de conmemoración y consagración de hechos.

27 Es un paseo en balsa por el río en el que se lleva la imagen del santo en una especie de altar decorado; cientos de personas en distintas embarcaciones van danzando, cantando y gritando festivamente al son de tambores e instrumentos de viento. Al tiempo a la orilla del río está una multitud de espectadores que con aplausos y gritos se suman al festín animado igualmente por juegos pirotécnicos (nota personal sobre el texto citado).

28 Vestidos de colores que llevan los participantes en la procesión-desfile y que son diseñados por ellos mismos e identifican a grupos de vecinos o familiares.

29 Conjunto de personas que marchan al final de la procesión, sin trajes especiales, ni pasos característicos, en un caos festivo.

sancochos, mondongos y chicha, con la tradicional diversión de fuegos artificiales y vacalocas... (Torre, 2010)

Las fiestas se prolongan a lo largo de cerca de casi un mes. Cada día, bajo la responsabilidad de uno de los barrios franciscanos, que son aquellos tradicionales de Quibdó, está compuesto fundamentalmente por:

1. La alborada, en donde la chirimía y los fuegos artificiales anuncian el inicio del día.
2. Una misa en el barrio respectivo, que es celebrada con cantos y danzas típicos en horas de la mañana.
3. En la tarde, viene el desfile-procesión de comparsas que recorre el municipio encabezado por la imagen de San Pacho. Cada comparsa va con sus cachés y van danzando al son de las chirimías; algunas interpretan verdaderos actos escenográficos. Cada barrio va sacando en su día una carroza en la que mediante figuras coloridas va dejando un mensaje social, entre los que en los últimos años se destacan las denuncias contra la minería mecanizada, los daños ambientales, la corrupción administrativa, la acción de los actores armados y el narcotráfico. Detrás de las comparsas va el revolú en el que la multitud va bailando, cantando, gritando vivas a San Pacho, compartiendo trago y celebrando un jolgorio que rompe todos los esquemas de diferencias sociales y colores...
4. Hacia las seis de la tarde hay una celebración eucarística y predicación en la catedral.
5. Finalmente en la noche en las calles del barrio anfitrión se realiza una verbena con diversos grupos musicales. Muchas familias sacan sillas y mesas frente a sus casas y ofrecen comidas y bebidas a sus vecinos y amigos.

La fiesta se ha movido permanentemente en una tensión entre el pueblo, algunas jerarquías eclesiásticas, funcionarios públicos, líderes barriales y la Fundación Franciscana que está constituida por una junta que coordina e impulsa la celebración de la fiesta. Diversos intereses se mueven en torno a ella y muchos de ellos vienen de afuera pretendiendo acapararla y/o usarla para sus propios fines<sup>30</sup>. Para nuestros análisis, solamente resalto algunas de dichas tensiones.

---

30 Dentro de estos intereses cabe mencionar por ejemplo la licorera departamental y la de Antioquia que aprovechan la ocasión con fines publicitarios y de venta; pero también cabe mirar recientemente las implicaciones que tiene la intervención del Estado a propósito de la declaratoria de la fiesta como patrimonio intangible del país y de la humanidad.

Recurriendo nuevamente al P. Gonzalo de la Torre (2010) cabe resaltar por una parte el forcejeo entre la religión “oficial” y la religión “popular”. La primera interesada en la defensa de lo que institucionalmente se considera ortodoxo y la segunda sin gran interés en la ortodoxia pendiente de las necesidades, gustos y sentires de los pobladores en sus marcos culturales específicos. Esta tensión se caracteriza por la presión que algunos obispos y sacerdotes hacen calificando actos de la celebración como profanos y buscando que no se realicen y la práctica de la gente en la celebración llena de expresividad corporal, juegos, parranda y trago de los que de diversas maneras la imagen del Santo participa. Por otra parte, vale resaltar la tensión entre el interés acaparador, consumista y depredador que se cierne sobre la sociedad quibdoseña e incide en la práctica de la fiesta de un lado y la denuncia, rechazo y enfrentamiento que se encuentran en muchas de las expresiones de la fiesta y en la invocación al espíritu mismo de Francisco de Asís.

Esta tensión muestra claramente la acción *de antropofagia cultural* a la que se han referido varios autores (Jaurequi, 2008) y que aquí entiendo como la acción que desarrollan ciertos pueblos, mediante la cual se asume el discurso, la costumbre, la institución, el rito, etc. del conquistador, pero se le apropia transformándolo y convirtiéndolo en una nueva realidad en la que el conquistador no se reconoce. Es un proceso de resistencia pasiva que no enfrenta al otro violento, sino que lo digiere volviéndolo sí mismo y en esa medida quitándole la identidad inicial, resignificándolo.

La segunda experiencia ineludible en el análisis de la región que estamos viendo es la conmemoración de la masacre de Bojayá. El 2 de mayo de 2002 quedó grabado en la memoria y en los corazones de los colombianos y especialmente de los habitantes de Bojayá y de los municipios vecinos porque ellos o sus familiares tuvieron que padecer una de las masacres más escalofriantes que ha vivido Colombia en el degradado conflicto armado. En una disputa territorial, los paramilitares comandados operativamente por Pablo Montalvo y hombres de los frentes 5,34 y 57 pertenecientes al Bloque Móvil José María Córdoba de las FARC se enfrentaron en el sitio de Bellavista, perteneciente al municipio de Bojayá.

Los paramilitares pretendían sacar a la guerrilla de la zona y vinieron desde el norte por el río Atrato, sin encontrar ninguna oposición de la Fuerza Pública que había sido advertida desde múltiples instituciones estatales, de la sociedad civil y de los organismos internacionales de Derechos Humanos, acerca de la inminencia y el peligro para los civiles de esta situación. Los paramilitares se metieron en el casco urbano y la guerrilla los atacó y persiguió. La población se re-

fugió en el templo, en la casa de las hermanas Agustinas a donde los paramilitares quisieron entrar encontrando la oposición del sacerdote y de las Hermanas pues estaban tomando a la población civil como escudo. Pero se ubicaron tras los muros. La guerrilla estaba ubicada al norte, al otro lado del caño Lindo. De donde ya habían sacado a los paramilitares, lanzaron pipetas de gas, una de las cuales atravesó el techo de la iglesia y estalló matando a aproximadamente 80 personas de las cuales 48 eran niños y niñas.

La masacre generó igualmente cientos de heridos y miles de desplazados. A ello es necesario sumar igualmente los impactos sobre la territorialidad, los daños de carácter psicosocial, la destrucción de organizaciones y tejidos sociales, las transformaciones en las dinámicas económicas, el saqueo de los bienes, las consecuencias identitarias que llevan a considerar el hecho como un etnocidio.

En la conciencia histórica de las comunidades negras e indígenas, la resistencia es una noción que explica su capacidad y mecanismos de pervivencia en el territorio pese a la esclavitud, la marginalidad y la violencia sistémica que han tenido que afrontar.

La música, la tradición oral, los rituales y los cuerpos alimentan los repertorios de resistencia y articulan elementos ancestrales y contemporáneos para procurar el reconocimiento de su historia y de sus identidades étnicas y territoriales.

Año tras año, después de la masacre, las víctimas sobrevivientes con el acompañamiento de la diócesis y las comunidades religiosas y con la presencia cientos de personas de ONGs, funcionarios de entidades de cooperación, regresan a las ruinas de Bellavista y conmemoran a sus muertos.

El 2 de mayo de 2015, trece años después de la masacre, el programa inició en la punta del cerro en el que ahora se construyó un nuevo pueblo. Luego de unas palabras de uno de los líderes y de un primer momento de oración dirigida por el obispo de la diócesis se inició una procesión acompañada por los *alabaos*<sup>31</sup> de las *cantaoras* de Pogue<sup>32</sup>. La procesión encabezada por la efigie del Cristo desmembrado del templo bombardeado, ahora colocado en un arca de cristal, atravesó el pueblo haciendo paradas en ciertos lugares en los que se hacían oraciones que mezclaban el recuerdo de los hechos y las víctimas con

---

31 Los *alabaos* son cantos corales tradicionales que se han desarrollado en las comunidades negras del Pacífico, especialmente usados en contextos fúnebres y donde por lo general los coros están conformados por mujeres de todas las edades. Normalmente una de ellas canta unas estrofas y las demás replican repitiendo un verso o un coro.

32 Lugar cercano que ha mantenido la tradición de los *alabaos* y cuyas *cantaoras* son muy reconocidas en la región.

las plegarias tradicionales de la Iglesia Católica. Al final, la procesión llegó al río y la mayoría de los cientos de participantes se embarcaron en lanchas hacia el antiguo caserío de Bellavista.

El lugar impacta, pues todo su dinamismo está ahora en ruinas y devorado por la selva. Si bien, para la ocasión fueron deshierbados algunos de los sitios y pasos, es clara la huella de la destrucción del dinamismo vital de un pueblo por la locura guerrerista de actores externos. A lo largo del pueblo se ven las bases de lo que fueron las casas de madera; en los muros mohosos de la escuela se vislumbra lo que fue el tablero. “Allí era la panadería”, mencionan algunos, “allá la casa de los escolares”, “aquí había una tienda”, “esta es la casa de las Misioneras Agustinas”. La única vía cementada va del puerto en el río hasta el frente del templo. La llamaban “La Panamericana” y constituía un paseo especial dentro de un centro urbano en el que todo es peatonal pues allí no llegan carros<sup>33</sup>.

Un nutrido grupo de sacerdotes en torno al obispo preside la eucaristía que si bien está enmarcada en la estructura convencional católica está enriquecida por los cantos y las danzas propias de la región. Al fondo del templo está un gran tejido en tela en el que aparecen los nombres de todas las víctimas. Las palabras de los intervinientes hacen alusión en que esta ocasión la conmemoración está hecha sin invitados especiales y sin actos de negociación con funcionarios. Se quiere insistir en la realización del duelo y en la celebración de la memoria.

En la tarde hubo un nuevo traslado por el río al sitio en el que provisionalmente se hizo una fosa común en la que estuvieron los restos de las decenas de muertos en la masacre. En el lugar en medio de la selva chochoana, espontáneamente varios asistentes intervinieron rememorando nuevamente a las víctimas; denunciando las responsabilidades tanto de las FARC como de los paramilitares, la Fuerza Pública y el Estado; expresando sus recuerdos y sus actuales sentimientos; destacando la importancia de no dejar olvidar estos hechos, cantando *alabaos* o haciendo una oración.

En la noche, después de representaciones teatrales en las que se rememoran hechos de violencia, resistencia y reconstrucción de la esperanza y se representan las diversas formas funerarias de la zona, que adquieren características específicas según las edades de los difuntos, se desarrolla una vigilia que corresponde la tradición local: allí hay un altar con imágenes, fotos, flores y agua para los difuntos; hay

---

33 Por contraste el nuevo centro poblacional fue hecho con el sentido urbanístico moderno trazando calles pavimentadas para automóviles en un lugar al que nunca llegan carros.

*alabaos*, juego de dominó, conversaciones sobre todos los temas que las personas en el templo van desarrollando al calor de las copas de trago que ocasionalmente se van compartiendo.

Todo el proceso de resistencia expresado en este ceremonial solo logra ser comprendido en el marco de décadas de convivencia, promoción de la organización, fortalecimiento y resignificación de las costumbres que han sido emprendidas por las comunidades y organizaciones religiosas presentes. Las tensiones sobre lo ortodoxo y lo popular se siguen dando, los cuestionamientos sobre las formas de participación o los intereses de diversos actores se siguen produciendo, pero el espíritu de solidaridad, de reconstrucción de la vida, de memoria, reparación y conmemoración para que los hechos sucedidos nunca más se repitan se impone en el espíritu individual y colectivo de los presentes.

Las labores de resistencias, de atención de crisis humanitarias, de incidencia en la opinión pública y en las acciones del Estado inspiradas o vividas como una experiencia religiosa frente a las diversas expresiones, merecerían un inventario y análisis que aquí no podemos realizar. Baste decir que se expanden por todo el territorio nacional, desde instituciones oficiales y voceras de las iglesias (Secretariados de Pastoral Social, Comisiones para la Vida, la Justicia y la Paz), ONGs, organizaciones étnicas, hasta millones de acciones anónimas de personas concretas en actos de solidaridad. Se han mencionado aquí solamente algunos casos representativos de situaciones sociales diversas (indígena, campesina, negra) que permitan fundamentar las interpretaciones.

Desde la reflexión sobre la relación entre las religiones y crisis humanitarias, Los análisis se centran en la mayoría de los casos en la denuncia de la connivencia o el silencio de las autoridades frente a los excesos, abusos, o inacciones del Estado o los gobernantes frente a la garantía de los derechos de las personas.

### **LAS SAGRADAS RESISTENCIAS POR LA VIDA Y LA PAZ FRENTE A LAS GUERRAS SANTAS IMPERIALES**

Estas experiencias de resistencia inspiradas en alusiones sagradas dejan varias enseñanzas que se pueden interpretar como formas alternativas de afrontamiento ante la dinámica invasora de los imperios de ayer y de hoy. En otros términos, frente a la guerra civilizatoria que constituye una de las expresiones más importantes de la expansión de una economía acumuladora, excluyente, colonizadora, extractora y arrasadora de la vida, que ha conducido a lo que aquí hemos caracterizado como *catástrofe vital planetaria* y que se ha legitimado en diversos momentos como verdadera guerra santa en el nombre de

dioses entre los cuales se destacan el libre mercado capitalista y el llamado desarrollo, nos encontramos en América Latina, con muy diversas formas de resistencia de las cuales los tres casos mencionados no son más que una muy pequeña muestra colombiana, a las que sería necesario agregar muchas experiencias en cada uno de los países<sup>34</sup>.

### **RESISTENCIA Y GUERRA**

Las experiencias que hemos narrado nos muestran la reacción frente a una mayúscula agresión contra la vida, de seres humanos, otros seres vivos, e incluso, la vida simbólica de pueblos y naciones. Estas agresiones constituyen, como hemos visto, una guerra contra poblaciones desarmadas, hecha para garantizar la extracción de recursos legales o ilegales y para someter al régimen explotador y consumista y a la visión política hegemónica, a amplios sectores humanos aceitando así la maquinaria de la economía capitalista. Contra esta guerra, las comunidades participantes en las experiencias que hemos brevemente descrito, han recurrido a mecanismos de resistencia basados en la afirmación de sus recursos sagrados: los ritos, las ceremonias conmemorativas, las marchas territoriales consagratorias; la creación de cementerios, museos, parques, murales; la realización de fiestas patronales, etcétera.

Lo interesante de este proceso es que, frente a la guerra hecha en forma explícita o socavada como una guerra santa, no se está respondiendo en América Latina con una *yihad*<sup>35</sup> violenta destructora del opresor y negadora de la existencia del otro agresor, sino con la proclamación de una voz sagrada que denuncia, que demanda verdad y que afirma la propia identidad en lenguajes “otros”. La guerra no se está combatiendo en estas comunidades con la guerra. No se invoca al Dios de la guerra, sino al Dios o a los Espíritus de la Vida.

### **LA ANTROPOFAGIA DEL OTRO AGRESOR**

En coherencia con la actitud anterior —que, si bien no constituye la única forma de resistencia constatable en Colombia ni en América Latina, sí podemos decir que es mayoritaria, por lo menos en las formas de resistencia que reconocen algún vínculo con lo religioso y que están presentes como imaginario en la cotidianidad colectiva—, se pueden caracterizar estas expresiones como un ejercicio de antropofagia del agresor.

---

34 Ver para el caso por ejemplo los trabajos de Raúl Zibechi (2007 y 2015).

35 Es claro que la comprensión de la *Yihad* proclamada desde el Corán no necesariamente implica la violencia contra los otros, pero aquí se quiere precisamente contrastar la posición de los fundamentalismos integristas que contrastan la invasión y la explotación con una guerra cruel y expansionista.



En efecto, la figura del resguardo que fue creado como institución colonial para el control de los indígenas, se ha convertido y resignificado en la afirmación de los derechos territoriales imprescriptibles e inalienables de las comunidades Nasa; la imagen, figura y fiesta de San Francisco se ha convertido en las fiestas de San Pacho; la imagen del Cristo despedazada por la bomba de gas en Bojayá se transforma en la figura que preside la peregrinación de la memoria. Hay pues un proceso de resignificación mediante el cual el instrumento físico o simbólico de la agresión y la guerra no se combate, sino que se asume en una forma de apropiación para resistir. Los símbolos del dominio no son destruidos. En un proceso más largo, sofisticado y aparentemente pasivo son apropiados y usados en la lucha contra el agresor.

### LA SACRALIZACIÓN DEL TERRITORIO

El territorio como dispositivo complejo de relación vital constituye una de las áreas prioritarias de la resistencia y se conforma entonces como una realidad sagrada. Es *Pachamama*, es Madre Tierra, es creación divina, es vientre sagrado. En este sentido el territorio no es leído como escenario de las violencias y de las resistencias, sino como objeto mismo de la agresión, como sujeto de pertenencia colectiva y motivo y expresión de la lucha. El territorio es sagrado: su uso como poseedor de recursos o como lugar estratégico para la guerra, o como corredor de drogas, de armas o de mercancías, es considerado una violación a su dignidad y lleva como consecuencia el castigo lógico del poder de lo sagrado.

La defensa sagrada del territorio se convierte en el objeto mismo de la resistencia. Y esa resistencia implica en varias de las experiencias precisamente el enfrentamiento de las dinámicas que generan *la catástrofe vital planetaria* a la que hemos hecho alusión anteriormente. Es la resistencia contra la guerra, contra el uso abusivo y mercantilizador del agua, de la madera, de la montaña, del oro, de la fauna, de la flora, de la armonía que está presente en todo lo que existe.

El ejercicio de la resistencia se da como recuperación o construcción de la sacralidad del territorio bien porque en él se reconoce la fuerza viviente de los espíritus y de los antepasados, bien porque se convierte en el lugar sagrado del homenaje a las víctimas y lugar del reposo de sus cuerpos, bien porque es el lugar de la memoria que implica la verdad y la reafirmación de la vida de las víctimas. Los símbolos y los rituales como lo ha mostrado Renée de la Torre para el caso de los migrantes mexicanos y centroamericanos, constituyen una forma de recuperación o apropiación del territorio (Torre, 2015).

El territorio en la lectura de las comunidades participantes no se define como un espacio de la administración (lo cual correspon-

de más a las visiones del funcionariado estatal con racionalidad modernizante) sino al “dinamismo holístico de la vida”, por decirlo en términos de la academia occidental. En ese sentido no se trata de la definición o el trazado de fronteras, aunque algunas veces ello sea necesario. El territorio es el sistema de relaciones vitales de carácter a la vez material y espiritual, social y político, biológico y físico en el que todo está comunicado el subsuelo y los astros, el agua y las aves, los ríos y las selvas, el rayo y los partos... y con el que las comunidades tienen un sentido de pertenencia. Defender el territorio indígena, negro o campesino no solo es un asunto que llamaríamos local, sino global-planetario, galáctico. Es defender la vida de la cual se hace parte. En ese sentido la defensa del territorio conforma una resistencia radical frente a la fuerza arrolladora que está generando la *catástrofe planetaria*.

### LA DINAMIZACIÓN Y CONSAGRACIÓN DE LA MEMORIA

La importancia de la memoria en los procesos de resistencia, de reparación, de afirmación de la dignidad ha merecido el trabajo de diversos autores especialmente en las guerras y las post-guerras<sup>36</sup>. La relación entre memoria, religión y resistencia política merecería un mayor desarrollo, muy especialmente en América Latina donde, durante las últimas décadas, la labor de iglesias y creyentes de diversas opciones espirituales, en acciones de resistencia frente a las dictaduras y vulneraciones a la dignidad humana han sido tan intensa y extendida, especialmente en los procesos de verdad y memoria<sup>37</sup>.

Las experiencias que hemos señalado en este artículo nos muestran el hecho religioso como un eje dinamizador de la memoria resistente. El rito en general es reconstructor de la memoria y cuando se sacraliza, adquiere un poder mayor. Conectar la memoria con la divinidad genera una mayor fuerza vinculante de los que participan en el acto conmemorativo y empodera de frente a los ejecutores y responsables de la agresión.

---

36 Son bien conocidos, por citar solo a algunos clásicos, Michael Pollack (1993); Paul Ricoeur (1990), Maurice Halbwachs (1997 [1951]). Para el caso colombiano, el amplio trabajo del Centro Nacional de Memoria, que más allá de la justificación de la memoria hace un ingente esfuerzo por su recuperación y reproducción (<<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co>>), cuenta con un ejercicio de elaboración de herramientas conceptuales que se recoge en el libro *Recordar y Narrar el Conflicto Herramientas para reconstruir memoria histórica*, hecho con el aporte de comunidades y expertos de muy diversos lugares del planeta (Centro Nacional de Memoria Histórica y University of British Columbia, 2003).

37 En una base de datos elaborada por el Grupo de Memoria Histórica, sobre un total de 195 iniciativas de memoria se encuentran 38 claramente promovidas por instituciones o personas confesionales (Grupo de Memoria Histórica, 2009).

La memoria lleva a la supervivencia de los hechos, a la reivindicación de la dignidad y los derechos de las víctimas no solo como individuos sino como colectivos. No se trata solo de la conmemoración de los actos de Álvaro Ulcué entre los Nasa, o de Tiberio Hernández en Trujillo, o de Yenny Mosquera en Bojayá. Sí, sus nombres están más o menos destacados en los objetos conmemorativos, pero más allá de ellos encontramos un recuerdo colectivo que, en el hecho mismo de conmemorar, teje la colectividad.

Se trata de la comunidad que se estrecha en el recuerdo común como víctimas directas o indirectas del acto violatorio. Como expresión colectiva de una posición de denuncia de la corrupción o la agresión en las fiestas de San Pacho, como remembranza de la cosmovisión de los antepasados en el caso de los Nasa, como juicio social a los responsables de la masacre en Bojayá, la memoria es sobre todo un acto de gestación de los lazos sociales, es construcción de sentido de pertenencia e invocación y actuación del acto solidario de los otros, de los foráneos que allí se congregan.

En este sentido, no todos los que participan en el acto sacro de la memoria adhieren a los “credos” de quienes convocan, pero participen del acto religioso comprometiéndose con el dolor y la fuerza de resistencia que allí se pone en escena.

### **RESISTENCIA RITUALIZADA COMO RESURRECCIÓN DE LAS VÍCTIMAS**

Los actos de resistencia que hemos reseñado hacen parte de procesos largos y complejos en los cuales las comunidades afectadas han sido víctimas no solo de los actos inmediatos que provocaron la reacción ritual sagrada. Estos actos inmediatos hacen parte de una dinámica más compleja y prolongada que ha sido precisamente la expansión de los procesos concentradores, consumistas y destructores del sistema mundo capitalista. Muchas de las ceremonias y conmemoraciones se hacen porque quienes estaban luchando contra ese sistema fueron sacrificados: los campesinos y colaboradores del Padre Tiberio Hernández en Trujillo que estaban promoviendo cooperativas, resistiendo al narcotráfico o generando alternativas políticas; las víctimas de la masacre en Bojayá que se oponían a la presencia y dominio de los actores armados en su territorio; los cientos de víctimas nasa en la reivindicación de los derechos de la tierra y en la renuncia a pagar el terraje.

La ritualización conmemorativa recupera los motivos y las banderas de quienes fueron sacrificados, aunque podríamos decir también los no-motivos y las no-banderas dado que muchos de ellos murieron en medio de actos de no-colaboración con los militares legales o ilegales que exigían obediencia y sumisión.

Ahora el acto ritual, especialmente aquel que es conmemorativo trae al presente a la persona sacrificada. El parque monumento en Trujillo está hecho con objetos, fotografías, frases, plantas. Como dice una de sus gestoras:

No es lugar de muertos, es jardín de vivos, olor a resistencia,  
es memoria histórica, denuncia subversiva,  
es duelo doloroso de llanto y sufrimiento,  
es sueño y utopía de una nueva sociedad.

La conmemoración sagrada, revive a la víctima. Se genera un proceso de resurrección en la vida de la comunidad y de re-significación de su dolor y de su pérdida. Deja de ser un objeto pasivo del pasado, para convertirse en un sujeto activo en la construcción de la historia presente.

### **LO RELIGIOSO COMO ESPACIO POSIBLE PARA LA AUTONOMÍA**

Si bien el ámbito religioso se constituye en un escenario de tensiones en los que se juegan presiones de poder desde muy diversos sectores, en las experiencias de resistencia, dado precisamente la ubicación social de quienes las emprenden, el hecho religioso se convierte en un espacio de ejercicio de autonomía. Es más, en muchos casos es precisamente el ejercicio de esta autonomía lo que conforma la resistencia.

La realización de la fiesta del *Saakhelu* entre los Nasa es precisamente la realización de un acto ritual, espiritual y festivo sin la intervención de los poderes hasta ahora dominantes: ni las jerarquías eclesásticas católicas o evangélicas, ni el Estado, ni otro poder equivalente. Se trata de un acto de afirmación de sí mismos en un espacio físico y simbólico que antes les fue negado y por el que durante siglos fueron juzgados y condenados. En ese sentido, el interés no está en si el rito corresponde fielmente a lo que se hacía hace 500 años, sino en hacer algo con sentido propio y por sí mismos. El valor del acto religioso está ante todo en la afirmación de la autonomía.

De la misma manera, parte de la maravilla de las fiestas de San Pacho y de otras fiestas patronales en la región chocoana está en que buena parte de ellas se realizan como un ejercicio autónomo de los chocoanos. “Cuando el santo sale del templo y se tira a la calle, el santo es del pueblo, papá”<sup>38</sup> decía un sacerdote en unas de estas fiestas. En efecto después de las ceremonias “oficiales”, generalmente eucarísticas en la catedral, las procesiones se hacen casi sin la intervención del sacerdote, los actos dependen completamente de lo que los

---

38 Expresión recogida por Germán Ferro en las fiestas de San Antonio en Tanguí, pueblo cercano a Quibdó.

organizadores de los barrios han decidido. Los vestidos, la música, las carrozas, los cachés, los gritos, los bailes, las comidas y las bebidas se producen desde la decisión de la gente y no obedecen a un libreto estrictamente definido. Es su propia expresión corporal a la que incluso vinculan a la estatua de los santos. Al santo se le pone a bailar, a navegar, a pasearse por el pueblo. Expresión que en los esquemas convencionales jerárquicos es generalmente reprobada.

Esta afirmación de la autonomía, como ejercicio de resistencia expresado en el ámbito sagrado, comporta varios alcances más allá de las decisiones frente a las jerarquías eclesiásticas: la posibilidad de acción por fuera de las acciones dominadoras del Estado pro-colonizador; la acción hecha desde abajo y no desde planes verticales; la no pretensión de tomarse el poder.

### **LO RELIGIOSO COMO PODER FUERA DEL ESTADO**

El espacio de lo religioso —que, en el caso del cristianismo en América Latina, si bien durante la conquista y la colonia ibérica jugó el ambiguo papel que el patronato regio le otorgaba al justificar la guerra de la conquista en el nombre de la fe cristiana, pero manteniendo un poder, el papal, relativamente por encima del de los reyes y un contacto directo de los misioneros con el rey con cierta independencia frente a los conquistadores locales, en los procesos de independencia, hechos con la influencia de la ideología liberal de la Revolución Francesa que reclamaba la laicidad y la secularización— fue paulatinamente separándose del poder “terrenal”. Con el Concilio Vaticano II se oficializa esta autonomía y con la Teología de la Liberación y las teologías indígenas se llega al cuestionamiento claro de la legitimidad del Estado y de los gobernantes vigentes.

Por fuera del cristianismo y más específicamente por fuera del catolicismo, los espacios de la espiritualidad y lo sagrado quedaron simplemente sobreviviendo en los socavones de las culturas populares debido a la persecución y la condena por parte de los poderes hegemónicos.

El conjunto de estos hechos permite comprender que el ámbito de lo religioso se convierte hoy en un espacio de ejercicio de poder fuera del Estado. Si bien no se pueden desconocer las pretensiones de los Estados por regular y controlar dicho poder, ni las prácticas manipuladoras de los politiqueros, ni las acciones oportunistas de ciertas dirigencias eclesiales e incluso la construcción de partidos políticos confesionales, lo religioso o lo espiritual conserva su autonomía de frente a los gobiernos y los Estados vigentes y a los poderes que ellos representan.

Los procesos de resistencia que hemos mencionado permiten verificar cómo lo religioso se convierte en un espacio de denuncia, con-

frontación y ejercicio de poder autónomo de frente a los intereses y poderes representados en el Estado.

Si bien desde los años sesenta, con la labor de Camilo Torres, la fe va a mover luchas sociales y procesos revolucionarios, que llevaron al derrocamiento de gobiernos y la transformación de Estados en América Latina y han nutrido iniciativas guerrilleras en Colombia, los procesos de resistencia que hemos referido anteriormente nos muestran otra dinámica: denuncian la violencia del Estado y la no representatividad de sus intereses en el Estado, así como la corrupción de los gobernantes, pretenden incidir en decisiones que el Estado o los gobiernos tomen, conducen a que organismos internacionales juzguen y condenen al Estado, ante todo afirman su vida y la vida general del planeta a pesar e independientemente del Estado y los intereses que representa. Estas resistencias no pretenden tomarse el poder del Estado, sino que son más bien un ejercicio de poder local autónomo<sup>39</sup>.

### RESISTENCIAS EN OTROS LENGUAJES

Otro elemento destacable de las resistencias observadas es su característica de alternatividad lingüística: no se expresan en discursos políticos sino en narrativas vivenciales en ritos y danzas, en cantos y murales, en carrozas y *cachés*, en la desacralización de la imagen convencional y la sacralización de aquello que la ortodoxia había marginalizado etiquetándolo como profano. Se trata en definitiva de una superación por fusión de la dicotomía entre lo sagrado y lo profano que no se produce tanto en una disputa de carácter teológico, jurídico o en general de los meta-discursos racionales; sino en la fiesta, el lenguaje corporal, la pintura, la siembra, el monumento, el acto solidario.

Estos actos de resistencia, lo son precisamente en su actuar mismo, en su expresión, en su filología. Son resistencia en la medida en que escapan a la lógica racionalista centroeuropea del discurso.

Se trata por una parte de una sabia estrategia en la medida en que de la misma manera que no se emplea la lógica de la guerra, en la que serían derrotados, tampoco se recurre al discurso racional en el que igualmente quedan subyugados como ignorantes o atrasados. La resistencia se coloca entonces en otras lógicas.

El hecho religioso sigue funcionando como placa tectónica en el activo sistema bio-social. En muchas ocasiones es fuente privilegiada de alternativas frente a la catástrofe planetaria. Urge continuar una interpretación activa de estas resistencias sagradas desde abajo, desde lo local que se globaliza, desde los tejidos en redes más que desde

---

39 Habrá que desarrollar mejor, con base en la interpretación de estas y otras experiencias, esta constatación que aquí apenas queda enunciada.

organizaciones estructuradas y formales, desde las iniciativas sociales populares más que desde el Estado, en la riqueza de las culturas más que en la producción económica o el comercio. Menudo reto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amnistía Internacional 2013 *Informe 2013. El Estado de los Derechos Humanos en el Mundo* (Washington: Amnesty International).
- Banco Mundial — Vicepresidencia de la República de Colombia 2003 *Corrupción, desempeño institucional y gobernabilidad en Colombia* (Bogotá: Imprenta Nacional).
- Centro Nacional de Memoria Histórica y University of British Columbia 2003 *Recordar y narrar el conflicto. Herramientas para la construcción de memoria histórica* (Bogotá: Imprenta Nacional).
- CNRR Grupo de Memoria Histórica 2008 *La Masacre de Trujillo. Una tragedia que no cesa* (Bogotá: Taurus).
- DANE — Departamento Nacional de Estadísticas 2015 S/d 15 de noviembre. Disponible en <<http://www.dane.gov.co/index.php/poblacion-y-demografia/proyecciones-de-poblacion>>.
- Garay, J. et al. 2008 *La captura y reconfiguración cooptada del Estado en Colombia* (Bogotá: Método/Avina/Transparencia por Colombia).
- Grueso, L. R. 2011 *Comunidades negras y procesos de Justicia y Paz en el contexto del estado de cosas inconstitucional* (Bogotá: GIZ/ Embajada de la República Federal Alemana en Bogotá).
- Grupo de Memoria Histórica — Centro Nacional de Memoria Histórica 2009 *Base de datos. Repertorio de memorias vivas sobre el conflicto colombiano*. Disponible en <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/>> acceso 25-11-2015.
- Grupo Intergubernamental de Expertos sobre Cambio Climático 2007 *Cambio climático 2007: Informe de síntesis* (Ginebra: OMM PNUMA).
- Halbwachs, M. 1997 (1951) *La mémoire collective* (París: Albin Michel).
- Jaurequi, C. 2008 *Canibalia: canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina* (Madrid: Iberoamericana).
- Kaufmann, D. y Hellman, J. 2001 “La captura del Estado en las economías en transición” en *Finanzas y Desarrollo*, septiembre. Disponible en <[www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2001/09/pdf/hellman.pdf](http://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2001/09/pdf/hellman.pdf)> acceso 31-08-2014.
- Klein, N. 2007 *La doctrina del Shock: El auge del Capitalismo del desastre* (Madrid: Paidós Ibérica).

- Leal, F. y Dávila, A. 1990 *Cientelismo: El sistema político y su expresión regional* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia).
- Lozano, F. 2008 “Lo sagrado en el imaginario histórico de la resistencia nasa”, mimeo.
- Márquez Covarrubias, H. 2009 “Diez rostros de la crisis civilizatoria del sistema capitalista mundial” en *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, Vol. 40, N° 159, pp. 191-210. Disponible en <[www.redalyc.org/articulo.oa?id=11820103010](http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11820103010)> acceso 03-2015.
- Ornelas, R. 2013 *Crisis civilizatoria y superación del capitalismo* (México: UNAM-IIES).
- Pecaut, D. 2003 *Guerra contra la sociedad* (Bogotá: Espasa).
- Pollak, M. 1993 «La mémoire, l’oubli et le silence» en *Une identité blesée* (París: Métailié) Vol. 2.
- Ricoeur, P. 1990 *La mémoire, l’histoire, l’oubli (L’ordre philosophique)* (París: Seuil).
- Sala de Situación Humanitaria 2014 *Monitor*, 1/09. Disponible en <<http://monitor.salahumanitaria.co/#>>.
- Secretaría Nacional de Medio Ambiente y Recursos Naturales 2013 *Inventario Nacional de Emisiones de Gases de Efecto Invernadero 1990-2010* (México: INECC).
- Torre, G. 2010a “Dialogando con San Francisco y San Pacho” en F. U. Claretiana *Anuario FUCLA 2009* (Quibdó: Nuevo Milenio) pp. 127-137.
- Torre, G. 2010b “Las fiestas franciscanas que todos nos merecemos” en F. U. Claretiana *Anuario FUCLA 2009* (Quibdó: Nuevo Milenio) pp. 111-126.
- Torre, G. 2015 *La transmigración en México: el cruce de los caminos de la fe y los Derechos Humanos* (Buenos Aires: Clacso).
- UARIV 2015 “Red Nacional de Información” en *Registro Único de Víctimas*, 15/11. Disponible en <<http://rni.unidadVictimas.gov.co/?q=node/107>>.
- Varios 2104 *SOS Chocó* (Quibdó: s/d).
- Zibechi, R. 2007 *Autonomías y emancipaciones* (Lima: Fondo Editorial Ciencias Sociales Universidad San Marcos/Programa Democracia y Transformación Global).
- Zibechi, R. 2015 *Descolonizar el Pensamiento Crítico y las rebeldías. Autonomías y emancipaciones en la era del progresismo* (México: Bajo Tierra).



# **PUENTES RELIGIOSOS DEL ACTIVISMO HUMANITARIO**

## **DESDE LA POLÍTICA CONTRA EL ESTADO HACIA UNA POLÍTICA ESTATAL DE INNOVACIÓN EN DERECHOS HUMANOS**

María Soledad Catoggio

### **INTRODUCCIÓN**

En la Argentina las asociaciones integradas por los “afectados directos” cobraron mayor visibilidad pública local y reconocimiento internacional. Concentraron, coincidentemente, mayor atención académica. En torno al activismo de Madres, Abuelas y Familiares se instalaron los principios de la sangre y el parentesco como organizadores del reconocimiento público en materia de Derechos Humanos. Otras formas de activismo en Derechos Humanos fundados en otros principios como el derecho o la religión quedaron por entonces relegados (cfr. Vecchioli, 2012). Desde hace un tiempo a esta parte distintos trabajos han venido a subsanar este descuido, atendiendo específicamente el activismo humanitario impulsado por abogados y/o actores del mundo religioso (cfr. Vecchioli y Santamaría 2008; Levine, 2005; Harper, 2006). En el caso de Vecchioli y Santamaría, su trabajo da cuenta de cómo los procesos de mundialización y circulación del conocimiento experto han modificado tanto el campo humanitario como el del derecho mismo en el plano local e internacional. Levine, por su parte, muestra cómo ciertos grupos, ideas y saberes del mundo religioso fueron clave en América Latina para difundir un lenguaje de derechos y pluralismo que sensibilizó a amplios sectores con la temática de los Derechos Humanos. Por último, trabajos como los de Harper, privile-

gían el registro testimonial para hacer memoria y rendir homenaje a la solidaridad internacional tendida desde distintas iglesias (católicas y protestantes) a las víctimas de las dictaduras latinoamericanas. A diferencia de lo que sucede con el campo del derecho, la contribución del mundo religioso al activismo humanitario todavía es un terreno poco explorado en clave sociológica.

Al mismo tiempo, estos y otros estudios contribuyeron a instalar la idea de que la internacionalización de los Derechos Humanos fue posible gracias a la conformación de redes de activismo transnacional que incluyeron a víctimas, familiares, actores religiosos, intelectuales, organizaciones internacionales y figuras políticas, fundamentalmente exiliados (cfr. Jelin, 2004). En este proceso, aquellos principios inspiradores del activismo devinieron en capitales de experticia y fueron modelo para otros grupos sociales frente a distintas experiencias límite. Tanto el proceso de profesionalización de estos actores en activistas humanitarios como la internacionalización de los Derechos Humanos dio lugar a la consolidación de un campo que funciona actualmente como uno de los principios rectores del orden global occidental contemporáneo. En el caso argentino, este proceso fue especialmente significativo dado que trajo consigo la transformación del Estado, que pasó de ser cuestionado internacionalmente por sus violaciones sistemáticas en materia de Derechos Humanos a ser reconocido mundialmente como agente innovador en ese campo (cfr. Sikkink, 2008).

Sin embargo, frente a un campo consolidado de estudios, los análisis sobre el fenómeno pierden a menudo de vista el dinamismo y la porosidad que supuso el proceso de construcción de ese campo, cuando el activismo estaba lejos de ser una profesión y el proceso de internacionalización de los Derechos Humanos estaba en ciernes. El caso que aquí presentamos permite advertir ese dinamismo a partir de la trayectoria de un abogado, afectado directo, desde un ángulo poco explorado: sus conexiones con el mundo religioso. ¿Por qué sería significativo recuperar ese dinamismo y esa porosidad entre el incipiente campo los Derechos Humanos y el mundo religioso? Nuestra hipótesis es que esa trama religiosa cumplió un rol decisivo en el proceso de estructuración de distintas formas de profesionalización humanitaria y de internacionalización de los Derechos Humanos, aún cuando no fuera sobre principios “religiosos”. Este pasado religioso de los Derechos Humanos no solo es significativo desde el punto de vista de la reconstrucción socio-histórica, sino también para comprender un presente de significaciones religiosas que circulan y están presentes en ese campo.

Como cualquier ejercicio de reconstrucción biográfica, el caso busca ilustrar algunas propiedades del todo. En este punto, la trayec-

toria de Juan Méndez<sup>1</sup> es especialmente significativa porque pone en evidencia la importancia de las redes transnacionales del mundo religioso en distintas dimensiones: en el plano individual, para rescatar a las víctimas del aparato represivo e iniciarse en el activismo humanitario; en el plano colectivo, como semillero para la formación grupos y, luego, como plataforma para el entramado de organizaciones no gubernamentales, organizaciones interestatales y Estados.

### **LA RECONVERSIÓN DEL ESTADO: EXPERTOS GLOBALES E INNOVACIÓN EN MATERIA DE DERECHOS HUMANOS**

El caso argentino ha sido tomado como modelo por algunos analistas para ilustrar el potencial de países ajenos a lo que llaman el “Norte rico y globalizado” para la creación de nuevas normas y prácticas internacionales en materia de Derechos Humanos. (Nye, 2004; Sikkink, 2008). De acuerdo a esta perspectiva, la Argentina pasó de ser un Estado “paria”, tristemente célebre en el orden global por ser la realidad más cruenta en materia de violaciones de Derechos Humanos en el Cono Sur de América Latina, a un actor con protagonismo global, exportador de ideas, tácticas y expertos de Derechos Humanos. El modelo de Madres de Plaza de Mayo, los juicios por la verdad y el derecho a la identidad fueron algunas de sus innovaciones más sobresalientes.

¿En qué condiciones socio-históricas fue posible que países del Sur global, como la Argentina, cobrasen tal protagonismo? Los argumentos esgrimidos se concentran en el tipo de represión instrumentada por las dictaduras militares, la naturaleza de las transiciones a la democracia, la condición social de las víctimas como primera aproximación para explicar la transformación del Estado. El tipo de represión extrema, bajo la modalidad de desaparición forzada, instaló un “pérdida ambigua”, que tuvo como contraparte un activismo más dinámico que en casos donde los familiares debieron enfrentar la clara pérdida de sus seres queridos, asesinados. La transición a la democracia, precipitada por la derrota de Malvinas, distinguió la transición argentina del resto de las transiciones (negociadas) del Cono Sur. Al mismo tiempo, funcionó como palanca de apertura de los canales judiciales para tramitar las violaciones perpetradas. Fue posible una implantación temprana de juicios a los militares. Estos argumentos solo explicarían en parte el éxito del movimiento de Derechos Humanos en la Argentina. A su vez, el caso ilustra que la estructura de oportunidades políticas no solo existe, sino que es percibida y creada por los mismos actores. En este punto, los recursos organizacionales,

---

1 Agradezco especialmente a Juan Méndez su confianza, su tiempo y sus sugerencias para la realización de este trabajo.

financieros, sociales y culturales con los que contaba el movimiento de Derechos Humanos en la Argentina facilitó la creación de oportunidades políticas. Por una parte, el hecho de que dos terceras partes de las víctimas fueran de clase media urbana contrasta con otras realidades latinoamericanas, en las que el grueso de las víctimas era campesinos indígenas pobres sin el mismo acceso a estos recursos. Por otra, una vez reinstaurada la democracia, el hecho de que el mismo presidente, Raúl Alfonsín, hubiera integrado la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y que una figura prominente del campo de los Derechos Humanos, como Augusto Conte, fuera elegido diputado facilitó la construcción de una agenda de Derechos Humanos. Aunque la relación del movimiento de los Derechos Humanos varió con los distintos gobiernos, este mantuvo en el tiempo, a pesar de los escollos y de las divisiones internas, la capacidad de imponer demandas al Estado. Buen ejemplo de ello fueron las reparaciones económicas de los años noventa que, aunque muy controvertidas, no dejaron de ser una carga fiscal para un Estado cuyos índices macroeconómicos estaban en baja (cfr. Acuña, 2006). Esta realidad fue acompañada por otro factor organizacional clave: una red de abogados exiliados que cobraron protagonismo en materia de Derechos Humanos y colaboraron desde el exterior a impulsar la justicia transicional Argentina. En este contexto, cobran importancia figuras como la de Juan Méndez, un abogado laboralista que formó parte de Montoneros y tras un período de cautiverio y detención, partió al exilio a comienzos de 1977 y se convirtió con el tiempo en una reconocida figura internacional en el campo de Derechos Humanos. Primero con posiciones clave en organizaciones no gubernamentales, como Human Rights Watch e International Center for Transitional Justice, luego con cargos importantes en el sistema interamericano, en instituciones académicas y en Naciones Unidas. Entre 2004 y 2007, Méndez se convirtió en el primer asesor especial en materia de Genocidio de la Secretaría General de Naciones Unidas. Su caso se sumó al de otras personalidades argentinas que, sin haber pasado por el exilio, cobraron protagonismo en el sistema internacional de Derechos Humanos. Entre ellos se destaca la figura de Luis Moreno Ocampo, conocido por su trabajo como fiscal en el Juicio a las Juntas y, más tarde, designado fiscal de la Corte Penal Internacional. Otra carrera emblemática es la de Patricia Tappatá de Valdez, en cuyos inicios se desempeñó como coordinadora del Departamento de Derechos Humanos de la Comisión Episcopal de Acción Social en Perú, fue miembro del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), fue directora de la Comisión de Verdad del Salvador, un órgano dependiente de Naciones Unidas; más tarde, fue cofundadora y directora de la ONG Memoria Abierta en la Argentina y titular de la

Dirección de Organizaciones Intermedias en el Ministerio de Asuntos Exteriores del país. También del núcleo del CELS, Víctor Abramovich cobró destacada relevancia. Fue miembro de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, director ejecutivo del mencionado CELS, consultor del Banco Interamericano de Desarrollo, asesor legal de la Defensoría del Pueblo de la ciudad de Buenos Aires, consultor del Instituto Interamericano de Derechos Humanos y secretario ejecutivo del Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del Mercosur, con sede en el país. Por último, Morris Tidball se distinguió por su experticia e iniciativa como fundador del Equipo de Antropología Forense en la Argentina, director del Departamento de las Américas en Amnistía Internacional en Londres y luego como coordinador de la división de Antropología Forense de la Cruz Roja Internacional, con sede en Ginebra, Suiza.

El éxito de estos argentinos en el orden global fue acompañado de distintas transformaciones en el Estado que incluyeron el regreso de muchos de estos actores “globales” a los marcos nacionales de la política estatal, pero para entonces el Estado mismo era un actor global en esa materia.

### **LA TRAYECTORIA: TRASNACIONALIZACIÓN Y LAZOS DE FAMILIA**

Méndez nació en 1944 en Lomas de Zamora, en el seno de una familia de tradición protestante. Creció en Mar del Plata, donde realizó sus estudios secundarios y universitarios. Cuando tenía 16 años participó de un programa de intercambio estudiantil, el American Field Service<sup>2</sup>, por medio del cual pasó una estadía en Estados Unidos, tomando clases, mejorando el idioma y viviendo en una casa de familia. Allí entabló fuertes vínculos con quienes desde entonces consideraría su “familia americana”, también de tradición protestante. La religión, como un fondo incuestionado de lo familiar, hizo de puente para su primera experiencia de trasnacionalización y el tendido de lazos fuertes y duraderos. La vida universitaria trajo consigo nuevas experiencias de trasnacionalización. Cuando realizaba sus estudios en la Universidad Católica Stella Maris, comenzó a participar de los congresos para la juventud organizados por las Federaciones de Estudiantes de Universidades Católicas Latinoamericanas (FEUCAL) en distintos países de la región. Como vemos, estas experiencias surgieron también de for-

---

2 Este organismo nació como un servicio humanitario durante las dos guerras mundiales. Se trataba de un cuerpo de conductores de ambulancias (donadas por Ford) que transportaban heridos sin importar su nacionalidad, desde el campo de batalla hasta los hospitales. Luego se reconvirtió a partir de 1947 promoviendo el intercambio internacional de estudiantes adolescentes con el objetivo de difundir una cultura de paz, justicia y dignidad.

mas de sociabilidad entabladas en ámbitos propios del mundo religioso, pero esta vez católicos. Allí hizo vínculos que luego tendrían peso en otros ámbitos de militancia compartidos. Esa socialización católica fue para él, como para tantos otros, trampolín para la militancia política (Cfr. Donatello y Catoggio, 2010). En ese medio, tuvo experiencias que lo sensibilizaron con el “mundo de los pobres” y comenzó a dar apoyo jurídico en barrios pobres y se despertó su simpatía por el peronismo, en el que comenzó a militar. También para él, como para aquellos jóvenes católicos que emprendieron el camino de la lucha armada, el sacerdote Carlos Mugica se convirtió en una figura de referencia, al punto que llegó a bautizar a dos de sus hijos. Como vemos, el sustrato religioso emerge como hilo que enhebra la continuidad familiar. La tradición protestante da continuidad a su “familia americana” de adopción; sobre el catolicismo “de adopción” funda su descendencia. El medio religioso, sin ser móvil o motivación en sí mismo, facilita tanto las experiencias de transnacionalización, como su acceso a la militancia. American Field Service es el primer contacto de Méndez con lo que más tarde llegará a configurarse como el campo del activismo humanitario. El medio católico, por su parte, para él significa primero el acceso a la militancia juvenil y luego a la política. Lejos de disiparse, estos vínculos, aprendizajes y significados aprendidos en estos espacios serán capitalizados y cobrarán distintas relevancias a lo largo de su vida.

### **DE ABOGADO DEFENSOR A VÍCTIMA DE LA REPRESIÓN ESTATAL**

Ya graduado a comienzos de los años setenta, comenzó su desarrollo profesional como abogado laboralista y como docente universitario. Este desempeño inicial en el mundo del derecho fue común a muchos otros abogados que, más tarde abrazaron la causa de los Derechos Humanos (cfr. Vecchioli, 2009).

A comienzos de 1974, después del asesinato del entonces secretario general de la Confederación General del Trabajo (CGT), Marcelino Mansilla, acto reivindicado por las Fuerzas Armadas Peronistas (FAP), tuvo las primeras señales de amenaza. La leyenda “Méndez QEPD” apareció pintada en su estudio jurídico y en distintas zonas de la ciudad. Como abogado defensor de militantes de las Fuerzas Armadas Revolucionarias (FAR), había quedado entre los fuegos cruzados de las propias internas del peronismo.

Mi estudio estaba en frente de la CGT y del velorio, y con presencia de la policía y todo, salieron y me pintaron el estudio con amenazas de muerte. No sé por qué a mí, creo que porque un diario de Mar del Plata se equivocó y dijo que había sido la FAR, en vez de la FAP, y de algún

modo me identificaban más con la FAR. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Al poco tiempo, descubrió que una patota sindical vigilaba su casa. Seguidamente, con ocasión de una toma de la facultad donde enseñaba, fue detenido por la Policía Federal. Acusado de portación de armas de guerra, el juez desestimó la prueba y lo sobreesayeron a los pocos días. El susto le trajo una certeza: “Si hasta la Policía Federal intervenía para romper el equilibrio, no podía quedarme”. Se mudaron a Buenos Aires a la casa de sus padres, de acuerdo a su propia memoria acontecimental del tiempo histórico, “poco antes del asesinato de Mugica”. Esta forma de integrar el tiempo biográfico al tiempo histórico, revela una vez más la fuerza icónica de estos referentes del mundo religioso para muchos jóvenes argentinos más allá de las fronteras de ese mundo.

En Buenos Aires, se convirtió en asesor letrado de la Facultad de Medicina de la Universidad de Buenos Aires, trabajó también en la Universidad Tecnológica Nacional con la misma función. Entró al estudio laboralista de Enrique Rodríguez (quien más tarde funcionario del gobierno de Menem) y continuó su trabajo en barrios pobres. Simultáneamente, se vinculó al servicio de presos que promovía la organización armada Montoneros, en el marco del cual realizaba tareas jurídicas de manera semi-clandestina. Corría entonces el año 1975 cuando fue secuestrado en la localidad de Castelar, en el Gran Buenos Aires. Había ido a asistir a un cliente sindical y lo secuestraron en la calle, muy cerca de la zona donde militaba. Esta vez fue fuertemente torturado. Pese a ello, gracias a la presión inmediata que ejercieron sus allegados y familiares lograron que fuera “blanqueado” muy rápidamente.

Uno de mis colegas del servicio de presos se enteró en seguida y fue corriendo a buscar a mi papá a Buenos Aires. Llegó con mi papá al lugar donde presuntamente me habían llevado y yo no sé si estaba ahí o ya me habían sacado, pero literalmente llegaron cuando no hacía ni una hora que me habían detenido. Ya estaban sobre la pista y presentaron un *habeas corpus*. Entonces, mientras me estaban torturando, había circulando un pedido de *habeas corpus* y la policía tenía que dar cuenta de mí. Todavía funcionaba eso. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Tanto el recurso de *habeas corpus* como el “derecho de opción” sufrieron un golpe letal con la llegada del golpe militar. El primero fue modificado por decreto, en el mes de febrero de 1976, prefigurando el golpe. La reforma estipuló que, aunque la sentencia dictara la libertad de

la persona amparada, si el beneficiario del recurso era individualizado y se encontraba detenido a disposición del Poder Ejecutivo Nacional (PEN), la sentencia no se cumplía de inmediato si era apelada por el fiscal. Eso ocurría invariablemente y el amparado quedaba privado de su libertad hasta que, tras sucesivas apelaciones, la causa llegaba a la Corte Suprema Nacional y el juicio devenía en ordinario. Casi inexorablemente, la Corte fallaba en contra de la libertad. Así, con la reforma, el recurso había perdido su naturaleza original, “sumaria y ágil”, que residía justamente en que, si la sentencia fijaba la libertad de la persona amparada, ella debía cumplirse indefectiblemente mientras se tramitaban las apelaciones ante el tribunal de segundo grado (cfr. AAVV, 1984)<sup>3</sup>. A esta limitación jurídica se sumaba otro factor. En la práctica, bajo el extendido consenso que gozaba la “lucha contra la subversión” que libraba el régimen militar, cuando un magistrado oficiaba a la autoridad administrativa, militar, policial o penitenciaria, indagando el destino del amparado, se conformaba con la escueta información de que allí no se encontraba detenido. Esto explica en buena medida lo ineficaz que devino la utilización del recurso durante el régimen. La abultada cifra de recursos presentados, denunciada por Rodolfo Walsh en su difundida “Carta a la Junta Militar” de 1977, cobraba sentido en experiencias pasadas en las que la presentación del recurso de *habeas corpus* era sinónimo de salvoconducto del circuito clandestino al legal.

Dentro del circuito legal, la declaración de Estado de sitio de fines de 1974 habilitó al Poder Ejecutivo Nacional a detener sin intervención de la Justicia a sospechosos de delitos contra el Estado. Quienes estaban detenidos bajo esa condición gozaban, de acuerdo con el artículo 23 de la Constitución Nacional, del derecho de opción por la salida del país. Este derecho fue suspendido por la Junta Militar, una vez instaurada la dictadura. Pero, hasta entonces, una porción de esa población que tenía recursos propios y/o conexiones fuera del país pudo materializar ese derecho de ciudadanía (cfr. Pisarello, 2014).

Entonces, gracias a eso [la presentación del *habeas corpus*] me hicieron aparecer en La Plata. Le dijeron al juez que me habían detenido en La Plata con un auto robado y con armas. Pero, primero, el dueño del auto no me reconoció, a pesar de que la policía le dijo prácticamente quién era yo... el tipo igual no me reconoció y en cuanto a las armas la policía le dijo al juez que las habían destruido: no había cuerpo del delito. El juez me sobreesayó de las armas y transfirió a la provincia el asunto del robo. Con lo cual me quedé unos meses más, pero el juez

---

3 Pese a a estas limitaciones el recurso siguió vigente.



de provincia eventualmente me sobreseyó también. Pero me quedé a disposición del Poder Ejecutivo Nacional. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Con el sobreseimiento del juez, Méndez pudo pedir el derecho de opción todavía vigente, pero para entonces el gobierno de Isabel Martínez de Perón había dictado un decreto que prohibía la salida al continente americano. Frente a ello, la organización Montoneros, a la cual pertenecía, estaba interesada en tomar su caso para llevarlo al exterior y presionar al gobierno para que se declarase inconstitucional tal decreto.

Pero mi familia decía “No, no lo vamos a tener meses ahí preso hasta que la Corte Suprema se despache... simplemente cambiamos y que se vaya a Europa y listo”. Por suerte, un amigo mío y compañero de prisión, Ángel Georgiadis, que era el de más alto nivel en Montoneros, estuvo de acuerdo con la familia. Me acuerdo que mi mamá fue toda dura a decirle, “la familia dice que no” y él dijo “estamos de acuerdo” (se ríe) y mi mamá se quedó toda sorprendida. Lamentablemente a él después lo mataron, era de la [Universidad] Católica, él había estado en ese congreso de FEUCAL (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica Argentina) que organizamos en Mar del Plata en 1969. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Gracias a la oposición de la familia (encarnada en la figura materna) y a los viejos vínculos construidos en los ámbitos de socialización católica, pudieron torcer los criterios orgánicos de la organización política y sortear los escollos de la arbitrariedad política del momento. Pero sorteados estos, surgieron otros. Vino el golpe de Estado y con este la disposición de que se diera marcha atrás con todas las salidas al exterior. Méndez tuvo a favor que su caso, a diferencia de la gran mayoría, tenía ya sentencia dictada por jueces, consentida por fiscales y de carácter de no apelable. Por lo tanto, tenía entidad de “cosa juzgada”. Esta realidad sumada a la presión internacional motorizada por su “familia americana” decidió su suerte. En efecto, aunque no se habían visto en 14 años, aquel vínculo mantenido por contacto epistolar fue vital para sortear la ingeniería represiva. Ellos presentaron su caso a Amnesty International. El organismo lo tomó como “prisionero de conciencia” y motorizó su caso en su visita a la Argentina en noviembre de 1976. El equipo integrado por Patricia Feeney, Lord Eric Avebury y el sacerdote jesuita y congresista norteamericano Robert Drinan, presionó al gobierno especialmente por su caso, uno de los más documentados que tenían, y tres meses más tarde Méndez logró salir al exterior. Con los tres trabó lazos duraderos.

Como vemos, aun cuando existían condiciones coyunturales previas al golpe militar en las cuales todavía tenían influencia algunos mecanismos jurídico-legales como el *habeas corpus* (para detener la tortura) y el derecho a opción (para salir de la cárcel), la posibilidad de acceder o hacer efectivos esos recursos y derechos era bastante impracticable. El saber jurídico y el capital económico eran indispensables, pero no bastaban. Hacía falta traccionar a las víctimas de aquel circuito con la fuerza religiosa de los lazos afectivos y/o de sangre. Se conjugaron la presión de su familia en los tribunales y frente a la organización política; los lazos de amistad trabados en ámbitos de sociabilidad católica, capaces de torcer los criterios operativos de la organización política y los lazos transnacionales con su familia americana, que lo vinculó con Amnesty International.

### **EL EXILIO: DE LA PASTORAL DE MIGRACIÓN A LA POLÍTICA HUMANITARIA**

En Estados Unidos fue recibido por su familia norteamericana en Illinois y por su intermedio consiguió que el juez de la zona, un “católico conservador”, lo pusiera en contacto con el sacerdote Philip Reilly, dedicado a la pastoral de migración en una comunidad de hispanos. Allí consiguió su primer trabajo, asistiendo legalmente a los migrantes:

Me dijo que él tenía necesidad de tener una especie de gerente, *manager* de su oficina. Él se ocupaba de la parte pastoral, pero los servicios más sociales tenía que hacerlos yo. Entonces nos fuimos a un lugar que se llama Aurora, Illinois, que queda a unas cuarenta millas de Chicago y donde hay una colonia grande de inmigrantes, que vienen a trabajar a los campos o las fábricas. Y ahí ayudé a organizar este programa e hicimos algunos programas no religiosos de servicios, servicios legales, por ejemplo. Yo les conseguía abogados para la residencia o para legalizarse, pero también los asistía si tenían problemas laborales. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

En su caso, como en otros que hemos estudiado, la pastoral de migraciones es una plataforma de lanzamiento a la política de Derechos Humanos. De acuerdo a estudios anteriores, organismos regionales como la Fundación Latinoamericana para el Desarrollo Social (Fundalatin) en Venezuela y el Comitê de Defesa dos Direitos Humanos do Cone Sul (CLAMOR) en Brasil comparten ese mismo antecedente (cfr. Catoggio, 2014). La infraestructura católica montada para resolver problemáticas de residencia, de trabajo o de asistencia es en general reconvertida o reinvertida en el campo de la política humanitaria.

La asistencia a migrantes, marginalizados y refugiados formaba parte de una vieja tradición en el mundo religioso (católica y pro-

testante fundamentalmente) empeñada en integrar a estos sectores a los marcos nacionales. En el contexto de dictaduras militares en la región, buena parte de esos migrantes eran “emigrados políticos”. A la necesidad de asistencia se sumaba la demanda de asumir una denuncia política en el plano internacional para presionar contra sus propios Estados (cfr. Catoggio, 2014). Los desafíos de la hora imponían la búsqueda de nuevas formas de instrumentar esa asistencia. En este contexto, tuvo lugar un proceso de politización que transformó la pastoral de migración en política humanitaria. Este fenómeno, más allá de las decisiones individuales, obedeció a una lógica colectiva. En este punto cobra relevancia la llegada de Méndez a Tabor House:

Estuve un año en Aurora, pero yo estaba muy ansioso por ayudar con la Argentina y desde ahí era muy difícil, iba de vez en cuando a Washington o escribía y pedía colaboración con los presos, con presos amigos míos que habían quedado atrás en la Unidad 9 [...] Entonces, cuando llego a Illinois, al poquito tiempo, creo que yo llegué en la pascua del 77 y ya en mayo hicimos un viaje a Washington y en ese viaje conocí Tabor House y nos quedamos allí con mi mujer y los chicos. Era una casa comunitaria, que la regenteaba un cura que se llama Peter Hinde, carmelita, y la monja Betty Campbell. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Esta organización funcionó como un lugar de referencia y de aprendizaje de la contestación para diversas personas que traían diversas experiencias de militancia y se iniciaban entonces en la política humanitaria. En Tabor House confluyeron personalidades como Emilio Mignone, fundador del CELS; el sacerdote Patricio Rice, miembro fundador de la Federación Latinoamericana de Asociaciones Latinoamericanas de Familiares de Detenidos-Desaparecidos; Thomas Quigley, integrante de la Washington Office on Latin America y de la U. S. Catholic Conference; Alfredo Forti, hijo de una maestra rural secuestrada por la dictadura militar, quien luego se formó en el exilio y llegaría ser viceministro de Defensa en 2011, Laura Bonaparte, Madre de Plaza de Mayo; Susana Miguens, miembro de Familiares de Detenidos Desaparecidos por Razones Políticas; Carmen Lapacó, Madre de Plaza de Mayo y el mismo Juan Méndez, entre otros.

Este poco conocido puente religioso de diversos referentes del campo de los Derechos Humanos tiene una larga tradición en la contestación. Tabor House nace en los años treinta como un desarrollo de Catholic Worker, coordinado por Dorothy Day y Peter Maurin, quienes se presentaban como representantes del anarquismo cristiano en Estados Unidos y desde 1933 asistían a inmigrantes ilegales y organizaban comedores populares, primero en Nueva York y luego en diver-

sas ciudades norteamericanas e, incluso, del norte de México. Fueron uno de los semilleros de activistas pacifistas contra la guerra de Vietnam. Tabor House, ligada a este movimiento y continuador de aquella inspiración pacifista norteamericana, era entonces una comunidad cristiana con base en Washington dedicada, sobre todo en aquel tiempo, a América Latina. Méndez llegó allí siguiendo una recomendación del sacerdote Patrick Rice, con quien se había conocido en Londres a través de Amnesty International. Ambos habían experimentado el secuestro, la tortura y la detención en la misma unidad penitenciaria, la Unidad 9 de la cárcel de la ciudad de La Plata. Tabor House dará lugar a diversas experiencias conjugando viejas tradiciones con nuevas formas de movilidad e integración global. En lo inmediato, el reencuentro de Rice, Méndez y otros allí da lugar al nacimiento del Washington Committee for Human Rights in Argentina.

Cuando Casa Tabor, que era de las Comunidades Eclesiales de Base, estaba en Washington DC a fines de los setenta y principios de los ochenta, recibíamos refugiados de Chile, Argentina, Bolivia y después de El Salvador y Guatemala. Formamos comités de solidaridad de los distintos países. En 1981 nos trasladamos a San Antonio, Texas, para poder viajar por tierra a México, y después a Ciudad Juárez. (Peter Hinde, citado en Rocha, 2015)

Los comités de solidaridad dieron lugar a nuevas iniciativas. En los años ochenta, Hinde junto a un pastor luterano y un activista cuáquero dieron nacimiento a Cristianos por la Paz (CRISPAZ) para dar refugio a los desplazados por la guerra civil en El Salvador. También para aquella época, algunos de ellos, mudados a San Antonio, Texas, confluyeron con el llamado Movimiento Santuario que surgía para entonces en Estados Unidos. Invocando viejas tradiciones de la Edad Media, acompañaban a migrantes ilegales que cruzaban la frontera y les daban santuario, refugio. A fines de los años noventa, algunos de sus miembros dieron impulso en Washington a la organización no gubernamental Torture Abolition and Survivors Support Coalition, liderada por la religiosa norteamericana Diana Ortiz, brutalmente torturada junto con un sacerdote filipino en Guatemala.

Ya consagrado como referente internacional de los Derechos Humanos, Juan Méndez vuelve a estar en contacto con ellos en la causa común por la abolición de la tortura.

Tabor House no fue solo un momento de pasaje para activistas de distintos orígenes, sino que dio lugar al intercambio y la circulación tanto de repertorios de protesta como de significaciones religiosas sobre el sufrimiento político que impregnaron el campo internacional de los Derechos Humanos. Mezclando tradiciones del anarquismo

cristiano con el pacifismo y la desobediencia civil iniciaron una política trasnacional contra el Estado que fue fermento común de la lucha antidictatorial contra los regímenes militares de América Latina<sup>4</sup>.

### **ACTIVISMO HUMANITARIO, EXPERTICIA Y POLÍTICA TRASNACIONAL**

La proyección de Méndez en el activismo humanitario estuvo ligada a la búsqueda de un saber y de una profesión en el campo de los Derechos Humanos.

Apenas llegué a Washington volví a ir a la universidad, a la facultad donde estoy enseñando ahora, la *American* [American University], que tenía un programa para abogados extranjeros que querían revalidar. Yo iba de noche, tomaba clases, y cuando junté 24 créditos, di el examen de habilitación. Entretanto, ya en Washington yo no trabajaba tanto con la Iglesia Católica, pero en la Conferencia Episcopal Norteamericana, la United States Catholic Conference (USCC) tenía un programa de Derechos Humanos que lo dirigía un cura, que después fue profesor en Harvard, que se llama Bryan Hehir, bien irlandés, y tenían un dirigente laico que se ocupa de América Latina, que se llama Thomas (Tom) Quigley, gran tipo, muy audaz, muy sereno, que se hizo gran amigo de Patrick. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Tal como sostiene V. Vecchioli, la emergencia de la figura de abogado de Derechos Humanos es encarnada por individuos que fundan su posición en un juego de afiliaciones múltiples vinculadas simultáneamente al activismo político, al ejercicio de la profesión, al mundo de la diplomacia, a las asociaciones de juristas, a la política profesional y con el Estado. Se trata de la formación de una “élite profesional” con fuertes vinculaciones trasnacionales y con el Estado (Vecchioli, 2009: 50-51). En este marco, no es casual que sus primeras armas en este juego de afiliaciones múltiples que enlaza el activismo con el medio académico y la política fueran mediadas nuevamente por un acceso facilitado por el mundo religioso. Este enlace entre clérigos, exiliados y académicos para impulsar desde Estados Unidos la denuncia de las

---

4 Tanto Rice como Méndez muestran admiración por los repertorios de protesta implementados desde Tabor House. Rice cuenta cómo en las primeras protestas que se hicieron en la guerra de Vietnam, algunos curas con otros militantes fueron a una oficina de reclutamiento del ejército y tiraron su sangre en napalm sobre los ficheros y los mandaron presos por diez años por ese acto. Y sitúa en aquella inspiración las prácticas de protesta emprendidas por FEDEFAM en la comisión de Derechos Humanos de la ONU. Méndez relata las prácticas del Movimiento Santuario, al cual vincula a los fundadores de Tabor House, enfrentando al Estado para dar refugio a inmigrantes ilegales y pagando con la cárcel algunas de estas acciones.

dictaduras militares en América Latina ha sido ya estudiado por J. Green (2003) para el caso brasilero. La misma imbricación entre redes religiosas y académicas puede observarse para el caso argentino. En calidad de experto, Hehir participó de la audiencia dedicada al caso argentino, organizada en el Congreso norteamericano una semana después del escándalo internacional que suscitó el asesinato del político chileno Orlando Letelier. Allí confluyeron exiliados, religiosos norteamericanos y funcionarios del departamento de justicia. Como subsecretario de la Comisión de Justicia y Paz de la USCC, Hehir enmarcó entonces lo que sucedía en la Argentina en una persecución a la Iglesia Católica en América Latina (Morello, 2012: 66).

Del mismo modo, el sacerdote norteamericano Robert Drinan fue una figura clave en la trayectoria de Méndez como “portero” de diversos ámbitos. Recordemos que Drinan había sido parte de la delegación de Amnesty International que visitó la Argentina en noviembre de 1976 e hizo propia la denuncia de su caso. De aquella experiencia, Méndez guardó lazos de amistad.

Robert Drinan fue uno de los pocos sacerdotes que fue diputado norteamericano, demócrata, porque después creo que el Vaticano dijo que no se podía ser legislador y él se retiró. Enseñaba Derechos Humanos en Georgetown [...] y a mí siempre me invitaba a dar una charla durante el semestre. Drinan me invitó un montón de veces, hasta que al final por el año noventa y algo, por el caso Velásquez, en Honduras, y yo le ofrecí a Georgetown que si querían les daba un curso sobre el sistema inter-americano, y entonces, con José Miguel Vivanco, hicimos un curso, un semestre por año... un seminario. Y esas fueron mis primeras armas en la docencia en Estados Unidos. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

La llegada a Washington en 1978 condensa el inicio de este juego de afiliaciones múltiples. En el terreno del activismo, el paso por Tabor House le permite confluir con otros exiliados, religiosos e incipientes figuras del campo de los Derechos Humanos y participar de la formación del Washington Committee for Human Rights in Argentina. En el ejercicio profesional, a través de Amnesty International, consigue un trabajo en Lawyers’ Committee for Civil Rights Under Law, dedicado a temas migratorios. Mientras tanto revalida su título en la American University<sup>5</sup> y hace sus primeras armas en el medio académico nor-

---

5 Hasta el día de hoy Méndez se desarrolla profesionalmente en la American University, donde conserva entre muchos otros, sus vínculos entablados en los años setenta con Joe Eldridge, un pastor protestante que, sensibilizado con su vivencia en primera persona del golpe de Estado a Salvador Allende, dio impulso a la creación de la Washington Office on Latin America y actualmente es capellán de dicha universidad.

teamericano. Para comienzos de los años ochenta, Méndez está en condiciones de conjugar estas experiencias en su triple condición de activista, intelectual y experto. Se convierte en el director de la filial en Washington de la organización neoyorkina que hoy se llama Human Rights Watch (HRW), organismo al cual le dedicaría 15 años de su vida profesional como abogado de los Derechos Humanos. Para la misma época, encabeza campañas de denuncia en el departamento de Estado. Cuando detuvieron a Emilio Mignone y a otros miembros del Centro de Estudios Legales y Sociales, Tex Harris, funcionario de la embajada norteamericana en la Argentina durante el gobierno de Carter, lo anotició y armaron “tal escándalo en el Departamento de Estado que a la semana los largaron”. A partir de su ingreso a HRW, el organismo pasó a funcionar como enlace norteamericano para organismos argentinos como el CELS.

Especialmente a Emilio, que viajaba mucho. Él había vivido en Washington, tenía muchos contactos y nosotros nos convertimos un poco en su pie de apoyo. Entonces, cuando decía que iba a venir, nosotros le organizábamos toda una agenda, lo llevábamos a ver gente. (Entrevista a J. Méndez, 12 de junio de 2013)

Human Rights Watch fue solo el primer escalón de una carrera ascendente en el activismo humanitario de Méndez. A partir de 1996 se convirtió en director ejecutivo del Instituto interamericano de Derechos Humanos en Costa Rica e integró como miembro la Comisión Interamericana de Derechos Humanos entre 2000-2003. Simultáneamente, entre 1999 y 2004, fue profesor en la Universidad de Notre Dame, en Indiana, la universidad católica más importante de Estados Unidos. Además de profesor de derecho, era entonces Director del Centro de Derechos Civiles y Humanos, fundado en los años sesenta por el sacerdote Theodore Hesburgh, legendario por su activismo político humanitario. En el 2002 ocupó la presidencia de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (OEA). Más tarde, fue presidente del Centro Internacional para la Justicia de Transición, y entre 2004 y 2007 se desempeñó como asesor especial para la Prevención del Genocidio. En 2010 fue nombrado relator especial de Naciones Unidas sobre la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes. Convertido en un hombre público en el orden global, Méndez, con diversos premios internacionales por su desempeño como jurista y mediador humanitario, ha recibido también honores de un Estado que busca capitalizar esos recursos humanos. En 2013 recibe el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Nacional de la Plata, integrándose a un conjunto de personalidades distinguidas que incluye

a intelectuales, figuras humanitarias y presidentes latinoamericanos. Finalmente, en 2015, su propia universidad, hoy Universidad Nacional de Mar del Plata, le ha otorgado el título de Profesor Honorario.

## CONCLUSIONES

El caso de Méndez permite mostrar en distintas dimensiones (individual, colectiva e institucional) cómo se articuló una política contra el Estado autoritario que capitalizó infraestructuras y recursos propios del mundo religioso. Se combinaron allí viejas dinámicas de solidaridad con los migrantes, marginalizados y refugiados que formaban parte de una larga tradición tanto en el mundo católico como protestante con nuevas modalidades de movilidad y articulación global. Se trata de redes de activismo transnacional que conformaron un entramado entre ONGs, organismos interestatales, Estados y entidades de iglesias cuya presión sobre el Estado, interesado en resguardar una imagen que les permitiese formar parte de los foros globales, hizo posible la creación de estructuras de oportunidades políticas para alcanzar demandas en el campo de los Derechos Humanos. Esta dinámica fue transformando los entendimientos de soberanía, permitiendo la injerencia de organismos internacionales en “asuntos nacionales”, debilitando a esos Estados en pos de nuevas formas de membresía política transnacional. Pero, su vez, esa misma lógica global permitió posicionar a sus ciudadanos en el orden global. Este posicionamiento de ideas, tácticas y expertos en el orden global hizo posible que, en el largo plazo, Estados como el argentino, conocidos por su alto grado de violación a los Derechos Humanos, se convirtieran en uno de los principales innovadores internacionales de esa materia. En este proceso, los enlaces con el mundo religioso demostraron ser clave para enhebrar la militancia, la experticia y la política, impregnando ese capital político humanitario de significaciones religiosas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acuña, C. 2006 “Transitional Justice in Argentina and Chile: A Never-Ending Story?” en Elster, J. (ed.) *Retribution and Reparation in the Transition to Democracy* (Nueva York: Cambridge University Press) pp. 206-238.
- Catoggio, M. S. 2014 “La impronta regional del activismo transnacional: Derechos Humanos, política y religión a partir de los casos de Clamor y Fundalatin”, ponencia presentada en *II Jornadas de Exilios Políticos del Cono Sur en el siglo XX*, Montevideo, Uruguay, 5, 6 y 7 de noviembre.
- Donatello, L. M. y Catoggio, M. S. 2010 “Sociabilidades católicas y carreras militantes” en revista *Lucha Armada en la Argentina*, anuario.



- Green, J. 2003 "Clerics, Exiles and Academics: Opposition to the Brazilian Military Dictatorship in the United States, 1969-1974" en *Latin American Politics and Society*, Vol. 45, N° 1, pp. 87-117.
- Harper, C. 2006 *El acompañamiento. Acción ecuménica por los Derechos Humanos en América Latina 1970-1990* (Ginebra: World Council of Churches).
- Jelin, E. 2004 "Los Derechos Humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las Ciencias Sociales" en *Estudios Sociales*, Año XIV, 2° semestre.
- Levine, D. 2005 "Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos" en *América Latina Hoy*, N° 41.
- Morello, G. 2012 "Secularización y Derechos Humanos: Actores católicos entre la dictadura argentina (1976) y la administración Carter (1977-1979)" en *Latin American Research Review*, Vol. 47, N° 3, pp. 62-81.
- Nye, J. 2004 *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (Nueva York: Public Affairs).
- Pisarello, V. 2014 "Los presos políticos de la última dictadura militar y la opción del exilio. El caso de la cárcel de Coronda" en Jensen, S. y Lastra, S. (eds.) *Exilio, represión y militancia. Nuevas fuentes y nuevas formas de abordaje de los destierros de la Argentina de los años setenta* (La Plata: Universidad de La Plata) pp. 283-308.
- Santamaría, Á. y Vecchioli, V. 2008 *Derechos Humanos en América Latina: mundialización y circulación de conocimiento experto jurídico* (Bogotá: Universidad del Rosario).
- Sikkink, K. 2008 "Pariah State to Global Protagonist: Argentina and the Struggle for International Human Rights" en *Latin American Politics and Society*, Vol. 50, N° 1, pp. 1-29.
- Vecchioli, V. 2009 "Expertise juridical y capital militante: reconversiones de recursos escolares, morales y políticos entre los abogados de Derechos Humanos en la Argentina" en *Pro-Posições*, Vol. 20, N° 2 (59), pp. 41-57.

## FUENTES

Entrevista a Juan Méndez, 12 de junio de 2013.

AAVV 1984 *Nunca Más. Informe sobre desaparecidos en Argentina* (Buenos Aires: Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas/Eudeba).

Rocha, J. L. 2015 "Migrantes en camino: iglesias en desobediencia civil" en *Envío Digital*, N° 394, febrero. Disponible en <<http://www.envio.org.ni/articulo/4968>> acceso 22-05-2015.



# **EL CAPITAL RELIGIOSO EN LA PROTESTA SOCIAL**

## **EL ROL DE LOS ACTORES RELIGIOSOS EN LOS CONFLICTOS SOCIO-AMBIENTALES EN PERÚ**

Rolando Pérez

ESTE TRABAJO ES FRUTO de la lectura de los resultados de una investigación sobre la participación de los actores religiosos en los contextos de conflictividad socio-ambiental en dos provincias rurales del Perú (Cajamarca y Junín) en donde las industrias extractivas han generado altos niveles de contaminación y atropello de los derechos ambientales de las comunidades afectadas.

Al igual que en muchos países de América Latina, el contexto de la conflictividad socio-ambiental reactiva nuevas prácticas de acción política, propicia el surgimiento de iniciativas diversas de protesta social e incidencia desde la sociedad civil. Al mismo tiempo, genera la participación de diversos actores sociales —entre los que se encuentran los agentes religiosos— que ponen en juego sus recursos, despliegan diversas estrategias de protesta y recrean la participación en la vida política desde lo local.

Este ensayo aborda y analiza los roles que juegan los actores vinculados a los grupos religiosos, el modo en que reconstruyen su participación y representación en el espacio público, así como sus estrategias de inserción en la sociedad civil, a partir de su involucramiento en las iniciativas de protesta social en el marco de la reivindicación y defensa de determinados derechos.

A partir del estudio de este caso, nos interesa analizar el modo en que el capital religioso aporta en estos procesos de acción colectiva y movilización social, pero al mismo tiempo el modo como el discurso y la práctica pública religiosa es moldeada, resinificada o relocalizada en estos procesos.

## EL ROSTRO PÚBLICO DE LA RELIGIÓN

En el Perú, al igual que en otros contextos latinoamericanos, observamos una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso, la cual se puede constatar no solo por la variedad de discursos y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más creciente emergencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública.

En esa línea, el nuevo escenario —marcado no solo por la pluralidad sino también por el pluralismo religioso<sup>1</sup>— revela una intensa competencia de los agentes religiosos por ganar poder simbólico, reconocimiento social y político, autoridad y legitimidad en el espacio público.

Este proceso de pluralización religiosa ocasiona ya no solo la diversidad de ritualidades católicas legitimadas públicamente, sino también —como observa Daniel Levine (2009)— la creación de estrategias de empoderamiento público por parte de otros actores no católicos, como es el caso de los grupos evangélicos emergentes, quienes han empezado a elaborar innovadoras estrategias de presencia pública para reclamar un nuevo estatus de poder; el cual implica, además, tener una voz reconocida en la esfera pública.

Levine sostiene que

donde antes hubo monopolio, hoy existe pluralismo; donde un número limitado de espacios fueron reservados para las prácticas religiosas oficiales hoy existe una vasta riqueza de iglesias, parroquias, cruzadas [evangelísticas] y programas religiosos mediáticos; en vez de un limitado número de voces “autorizadas” para hablar en nombre de la religión, hoy existe una pluralidad de voces, actores y opciones. (2009: 54)

En esa línea, varios investigadores latinoamericanos (Levine, 2009; Casanova, 2012; Romero, 2009; López, 2004) observan que esta creciente pluralización religiosa trae consigo la emergencia de una suerte de pluralismo interno, generado especialmente por aquellos actores y voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, grupos para-eclesásticos,

---

1 La pluralidad se refiere al creciente número de grupos, activistas, voceros, iglesias, capillas, entre otros. El concepto de pluralismo es distinto, ya que apunta a la construcción de reglas del juego, las que incorporan a múltiples actores y voces como elementos legítimos del proceso. La pluralidad es necesaria, pero no basta en sí para que el pluralismo se afiance como proceso legítimo (Levine, 2005: 20).

activistas religiosos involucrados en iniciativas de Derechos Humanos que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público al interior de sus iglesias o confesiones, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en el espacio público (Romero, 2009).

De este modo, se construye lo que Catalina Romero llama una suerte de espacio público eclesial,

que puede tener consecuencias en la sociedad civil nacional y en la política. En primer lugar, la formación de asociaciones voluntarias, como espacios de iniciativa, solidaridad, expresión y formación de opinión y realización de objetivos buscados en conjunto. En segundo lugar, espacios de encuentro entre diferentes, de intercambio de experiencias, abriendo la participación al otro, tejiendo redes entre regiones geográficas, grupos étnicos, hombres y mujeres, clases sociales. En tercer lugar, el aprendizaje y la reflexión de la propia experiencia, a la luz de las creencias, y de otras formas de conocimiento; y finalmente la posibilidad de expresión pública en espacios religiosos y no religioso a través de publicaciones, medios de comunicación y movilización. (Romero, 2009: 23)

En este sentido, muchos de estos grupos hacen contribuciones significativas en los procesos de desarrollo y reivindicación de determinados derechos.

Daniel Levine (2005) sostiene que el sector de las iglesias latinoamericanas que se mueven en la línea de la promoción de derechos ha ocupado un papel significativo en diversos países del continente formando parte importante del auge del movimiento de Derechos Humanos y protesta civil. En ese mismo sentido, Catalina Romero (2008) señala que estos grupos o movimientos de fe han llenado el vacío generado por la debilidad y la ausencia de actores políticos e instituciones del Estado.

La mayoría de estas organizaciones han jugado roles clave para fortalecer procesos emblemáticos, como la afirmación de la democracia, la lucha contra la pobreza, la defensa de los Derechos Humanos y otras incidencias en las políticas públicas en favor de sectores excluidos de la sociedad. Desde hace muchos años el caso peruano da cuenta de la participación activa de sectores vinculados a las confesiones religiosas, especialmente católicas y evangélicas, en instancias de la sociedad civil y el Estado.

Desde esta perspectiva, como sostenía José casanova, estos grupos religiosos

van adentrándose a la esfera pública y en la escena de la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como lo hicieron en el pasado, sino también para participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre la esfera pública y privada,

entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo, la sociedad y el Estado. (Casanova, 1994: 16)

Analizando lo que ocurre en otros países latinoamericanos, Daniel Levine observa el importante papel que han jugado aquellos sectores vinculados a las iglesias desarrollando contribuciones significativas al desarrollo social y político en la región. Esta presencia múltiple y diversa —desde la lectura de Levine— no deberían ser pensadas en términos de un supuesto resurgimiento religioso, por la simple razón de que la religión nunca dejó de ser pública en América Latina. En ese sentido, “lo que cambia no es la presencia o el rol activo de la religión en tanto tal, sino más bien quiénes actúan, con qué objeto y en qué dirección específica” (Levine, 2013: 263).

De este modo, “el espacio público se convierte en una serie de ámbitos en los que los actores religiosos se vuelven visibles, muestran sus fuerzas frente a otros actores religiosos y políticos” (Giménez, 2008: 52).

Este es el escenario desde el que nos proponemos leer y analizar los roles e implicancias de la participación de agentes religiosos que desde las iniciativas de la sociedad civil intervienen en el debate, las resistencias e incidencias políticas que genera la conflictividad socio-ambiental producto de la operación de las industrias extractivas en el Perú.

### **LA ACCIÓN COLECTIVA Y LA CONFLICTIVIDAD SOCIAL**

Los estudios sobre conflictividad socioambiental dan cuenta que “en la dinámica de las protestas son fundamentales los procesos organizativos, la existencia o no de experiencias organizativas previas, la presencia de gremios y organizaciones de diverso tipo, la intervención de agentes externos como ONG, iglesias y partidos políticos. Uno podría ensayar una lectura de los conflictos considerando solamente los intereses y cálculos estratégicos de los actores involucrados, y subestimar la importancia de las identidades en juego” (De Echave y otros, 2009: 180).

La literatura sobre los movimientos sociales (Gamson, 1992; McAdam, McCarthy y Zald, 1996; McAdam y Tilly, 2001) plantea tres grandes áreas de análisis para comprender los movimientos y las protestas alrededor de los conflictos sociales: la estructura de oportunidades políticas, las estructuras de movilización y la construcción de marcos interpretativos culturales.

La primera hace referencia al contexto en el que operan los movimientos sociales y las acciones colectivas en general; nos remite a cuán favorable o adverso es ese contexto para la movilización, hasta qué punto se enfrenta un sistema permeable o no a las demandas sociales y hasta qué punto se cuenta con apoyos de actores relevantes (De Echave y otros, 2009).

A este respecto, Sidney Tarrow (1997: 49) sostiene:

Al hablar de estructura de las oportunidades políticas, me refiero a dimensiones consistentes —aunque no necesariamente formales, permanentes o nacionales— del entorno político, que fomentan o desincentivan la acción colectiva entre la gente. El concepto de oportunidad política pone el énfasis en los recursos exteriores al grupo, que pueden ser explotados incluso por luchadores débiles o desorganizados. Los movimientos sociales se forman cuando los ciudadanos corrientes, a veces animados por líderes, responden a cambios en las oportunidades que reducen los costes de la acción colectiva, descubren aliados potenciales y muestran en qué son vulnerables las élites y las autoridades.

La segunda se refiere a los vehículos colectivos, informales, así como formales, a través de los cuales las personas se movilizan y comprometen en acciones colectivas. Este enfoque se centra en los grupos de nivel intermedio, organizaciones y redes informales que comprenden las piezas colectivas de los movimientos sociales.

Finalmente, la construcción de marcos interpretativos culturales, que funcionan como filtros para interpretar la realidad. Estos filtros ayudan al individuo para seleccionar elementos de su ambiente tanto presente como pasado (Arce, 2009).

En el contexto de los movimientos sociales,

los marcos de referencia para la acción colectiva contribuyen no solo a develar determinados aspectos de la realidad, sino también a articular los significados, por ello pueden distinguirse de acuerdo con sus funciones: atribuir identidades, definir un problema y ofrecer soluciones. (Chihu, 2007: 58)

A este respecto, las investigaciones sostienen que los contextos de injusticia desempeñan un papel fundamental para movilizar a los potenciales seguidores de aquellos movimientos o iniciativas ligadas a la defensa de los derechos o la lucha contra determinadas injusticias. Aquí es interesante observar el modo como la dimensión emocional actúa como plataforma importante para activar la “indignación moral”<sup>2</sup> ligada a la conciencia política, que contiene tanto elementos cognitivos como emocionales (Gamson, 1992).

---

2 Gamson define la acción colectiva como compuesto de tres partes: 1) injusticia, es decir la indignación moral, la así llamada indignación caliente, cargada de emoción; 2) actividad o la toma de conciencia de que es posible alterar las condiciones o las políticas por media de la acción colectiva; y 3) identidad con lo que hace referencia a la construcción de un nosotros como opuesto a ellos que tendrían intereses diferentes o defenderían valores distintos (Gamson, 1992).

Estos marcos cognitivos se constituyen a partir de los sentidos que los propios protagonistas otorgan a sus acciones colectivas, pero también a partir de la relación con sus interlocutores. Los componentes de dichos marcos se pueden sintetizar en:

- a) el sentimiento de indignación, no solo el conocimiento de la injusticia sino las emociones que movilizan, b) la agencia, la conciencia de que se puede hacer algo, c) la identidad, la construcción de nosotros. (Henríquez y Arnillas, 2014: 73)

En este marco, los estudiosos del fenómeno ambientalista y extractivista en el Perú (Arellano, 2013; Huamani, 2012; Bebbington, 2012; Scurrah, 2013) coinciden en sostener que el abordaje de los conflictos socioambientales —que representan aproximadamente el 50% de los conflictos sociales— han adquirido significativa relevancia durante la última década<sup>3</sup>, convirtiéndose en escenarios desde los cuales se visibilizan las tensiones en las relaciones de poder y los intereses políticos de los actores en juego.

Moisés Arce pone énfasis en las oportunidades políticas que genera la acción colectiva alrededor de los conflictos socio-ambientales, creando una suerte de acción política contenciosa (Arce, 2015).

Otros estudiosos (Bebbington, 2007; Bedoya, 2014; Ormachea, 2014; Arellano, 2014, Henríquez, 2015) sostienen que los conflictos socioambientales son una manifestación de las contradicciones entre distintas maneras de entender el desarrollo y la democracia. “Estas disputas son mucho menos negociables y traen distintas implicaciones institucionales que giran alrededor de zonificación, autonomías, Derechos Humanos y hasta derechos de la naturaleza misma” (Bebbington y Humphreys, 2009: 65). En esta línea, César Bedoya (2014) sostiene que los conflictos socioambientales revelan las históricas tensiones entre los modos de vida y cosmovisiones sobre lo que implica el desarrollo.

Esta situación de desencuentro está además marcada y alimentada por el ritmo y las características de la dinámica con la que se han venido dando los procesos, lo cual dificulta la posibilidad de profundizar el diálogo intercultural desde el cual integrar y armonizar estas visiones: una expansión de la actividad minera que se da a una gran

---

3 Según la Defensoría del Pueblo, en el 2009 se registraron 267 conflictos sociales. 46% de ellos correspondieron a conflictos socio-ambientales. En el 2014, el 66% de los conflictos se relacionaron con los problemas derivados de la extracción minera. En enero de 2015 se registraron 210 conflictos de los cuales 67% correspondieron a socioambientales (Defensoría del Pueblo: Reporte de conflictos sociales, N° 70, 2009; N° 30, 2013; N° 131, 2015).



velocidad, abarcando espacios territoriales amplios y necesidades en juego en todos los grupos de interés involucrados.

A esta dinámica es importante añadir los efectos históricos de la actividad minera, la cual da cuenta de enormes secuelas que afectan los derechos ambientales, “lo cual ha calado hondamente en la psique colectiva de las comunidades como factor de desconfianza frente a la presencia de nuevas empresas” (Bedoya, 2014: 43).

Por otro lado, estos estudiosos dan cuenta de la emergencia de un movimiento contestatario creciente en diversas regiones del Perú que se puede notar en las acciones de protesta e iniciativas de incidencia política impulsadas por grupos políticos, activistas medioambientales, redes de Derechos Humanos, grupos religiosos, comunidades y rondas campesinas.

La historia de estos conflictos socio-ambientales revela la presencia de tres factores cruciales para la generación y el desarrollo de las protestas: 1) la existencia de un núcleo de personas y organizaciones capaz de formar alianzas; 2) un discurso atractivo y flexible; 3) la adaptación del repertorio de protesta (Arellano, 2011: 147).

## **LOS CASOS INVESTIGADOS**

Para nuestro análisis, estudiamos dos casos emblemáticos de conflictividad socio-ambiental en el Perú. El primero de ellos está relacionado con un proyecto ligado al extractivismo minero ubicado en la región de Cajamarca, en la zona norte del Perú. El proyecto Conga de la minera Yanacocha pretendía convertir una laguna en un gran tajo minero y otra en un lugar de acopio de desmonte. El conflicto ocurrió en el 2012, a raíz de que la población se opusiera a la implementación del proyecto.

Una de las principales causas del conflicto lo constituyó la preocupación de la comunidad afectada por los impactos ambientales que generaba la planta minera. A esto se sumó el hecho de que el estudio de impacto ambiental para la operación de la referida empresa fue aprobado siguiendo procedimientos cuestionables.

A raíz de esto, se generaron una serie de actos de protestas de los sectores sociales y políticos de la región. Las movilizaciones se radicalizaron y devinieron en largos procesos de confrontaciones e intentos de negociación. Como señalan los analistas, este conflicto puso de relieve varios problemas derivados de la minería a tajo abierto, pero también la debilidad del Estado para articular proyectos de desarrollo y ejercer funciones de regulación.

El segundo caso está relacionado con el conflicto ocurrido en la localidad de La Oroya, una ciudad situada en la cordillera central de Perú, en el departamento de Junín. La ciudad se construyó y creció alrededor de un complejo metalúrgico establecido en 1922. Doe Run

Company, filial del estadounidense Grupo Renco, es la empresa que opera en la actualidad, Precisamente, la actuación de esta empresa ha generado los hechos de protesta e iniciativas de resistencia frente al atropello de los derechos ambientales de la comunidad.

En la época de las protestas intensas de las organizaciones de la sociedad civil, varios estudios revelaban que en esta ciudad el 97% de los niños y niñas de entre 6 meses y 6 años presentaban niveles elevados de plomo en la sangre, al igual que el 98% de los infantes de 7 a 12 años de edad. El porcentaje llegaba al 100% de infantes en La Oroya Antigua, la zona de la ciudad más próxima al complejo metalúrgico.

La influyente revista *IDEELE* resume así los hechos que generaron el conflicto social en esta localidad.

Desde que se instaló en La Oroya, Doe Run ha tratado de evadir sus compromisos ambientales, solicitando en reiteradas ocasiones la extensión del plazo del cumplimiento del Programa Gubernamental de Adecuación al Manejo Ambiental (PAMA). Su única oposición ha sido un grupo de ONG agrupadas en el Consorcio Unión para el Desarrollo Sustentable de la Provincia de Yauli, La Oroya (UNES), que fundaría el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO) [integrada por varias organizaciones de la sociedad civil, incluyendo grupos vinculados a las iglesias]. Los gobiernos que sucedieron al ex presidente Alberto Fujimori le permitieron a Doe Run seguir funcionando a pesar de que la contaminación que producía sobrepasaba los límites máximos permisibles. Pese a la oposición de las ONG y el MOSAO, en el 2006 la empresa logró que el gobierno de Alejandro Toledo le concediera la ampliación del PAMA hasta el 2009. Esto desencadenó una serie de acciones de protesta e incidencia desde varios sectores de la sociedad civil en La Oroya, otras localidades de la provincia de Yauli y Lima. (*Revista IDEELE*, 2015)

## **ROLES Y SENTIDOS DE LA ACTUACIÓN PÚBLICA DE LOS ACTORES RELIGIOSOS**

Los casos que estudiamos dan cuenta de una activa participación de agentes religiosos, especialmente católicos y evangélicos, en las acciones de protesta promovidas por organizaciones y redes de la sociedad civil. En ambos casos se pudo observar una variedad de actores religiosos que participaron en diferentes instancias alrededor del conflicto, desde miembros de la jerarquía eclesiástica regional hasta párrocos y pastores locales, pasando por laicos comprometidos con la pastoral social o la “misión profética” de las iglesias en el ámbito local.

Dichos actores jugaron diversos roles a la vez, desde el acompañamiento pastoral a los sectores afectados, el apoyo en la generación

y obtención de recursos para sostener la campaña de incidencia política, hasta la participación activa en las movilizaciones de protesta, pasando por la organización de actos religiosos simbólicos que visibilizaron las demandas de las víctimas afectadas en medio del conflicto.

Respecto a las instancias desde donde se accede a lo público, es interesante encontrar, sobre todo en el caso de La Oroya, una activa participación de agentes religiosos no solo en los espacios desde los que se generaron las movilizaciones de protesta, sino también en las instancias más políticas constituidas por la coalición ambientalista de la sociedad civil, integrada por grupos que incentivaron la campaña de incidencia en favor de la población afectada por la contaminación ambiental.

Sobre este último, es interesante observar la activa participación de estos grupos religiosos en las denominadas “mesas técnicas” que se constituyeron para acompañar a las acciones de incidencia de las organizaciones sociales de base. En el proceso se observa que tanto los agentes religiosos y los no religiosos ganan mutua confianza en el proceso de la acción política y la gestación de las iniciativas de protesta.

En ese sentido, es interesante ver el modo como los agentes religiosos aprenden el lenguaje y las tácticas políticas de las organizaciones seculares y estos últimos incorporan en su práctica política comportamientos y acciones propias de los actores vinculados a las iglesias, como el acompañamiento a las víctimas, el sentido pacífico de la movilización y la protesta, el valor de la trascendencia en las luchas de reivindicación. Sobre este último, fue interesante ver a los activistas ambientalistas no religiosos participando de los rezos interesados conducido por los religiosos durante las reuniones de evaluación u organización de la estrategia política.

Es importante mencionar que la participación de los líderes religiosos en las reuniones de planeación de las campañas de incidencia, en las movilizaciones públicas, en las acciones de presión con las autoridades, revela que estos activistas sociales de trasfondo religioso no se quedan solo en el acompañamiento pastoral a las víctimas, sino que asumen un papel político activo en las iniciativas interinstitucionales de protesta alrededor del conflicto, insertándose en las instancias de la sociedad civil junto a otros agentes que se mueven en los territorios de la secularidad y los espacios de la política cotidiana y contingente.

En este proceso, las organizaciones religiosas construyen un discurso en el que el lenguaje religioso-político se re-significa. Esto se puede notar en sus pronunciamientos:

Si permanecen fieles a mi palabra... conocerán la Verdad y la Verdad los hará libres” (Jn. 8, 31). La Iglesia Arquidiocesana de Huancayo,

en fidelidad a las palabras de Jesús manifiesta al Gobierno Central, Congreso de la República, Gobierno Regional de Junín y a la opinión pública, lo siguiente: a) La empresa Doe Run Perú (DRP), por segunda vez obtuvo una ampliación de 30 meses para cumplir con el Programa de Adecuación al Manejo ambiental (PAMA), sin embargo, de manera reiterada, no ha cumplido con sus obligaciones ante el país. Por eso nos indigna que, con estos antecedentes, solicite nuevamente al Estado Peruano una nueva ampliación de 30 meses más, que volvería a afectar gravemente la vida y la salud de la población... En este tiempo de conversión y solidaridad que es la Cuaresma, el Papa Benedicto XVI nos recuerda que: “Frente al mal no hay que callar. (Pronunciamiento de la Arquidiócesis de Huancayo, 29 de febrero de 2012)

En esta misma línea, en el caso de La Oroya, es importante notar que los representantes de la parroquia local participaron activamente en la fundación del Movimiento por la Salud de la Oroya (MOSAO), el mismo que se constituyó en la iniciativa más importante de la sociedad civil durante el conflicto social. El propio arzobispo de la Arquidiócesis de Huancayo, Monseñor Pedro Barreto, fue nombrado coordinador de la Mesa de Diálogo Ambiental Regional de Junín, circunscripción a la que pertenece la localidad de La Oroya.

Este reporte periodístico revela la activa participación del referido líder religioso:

Pobladores de La Oroya y la región Junín, Perú, entregaron al Presidente Alan García más de nueve mil cartas por el respeto a la salud, el trabajo digno y el ambiente. En un acontecimiento histórico, 30 representantes de organizaciones de La Oroya y la región Junín presentaron 9 mil 548 cartas al presidente de la República, Dr. Alan García Pérez exigiendo el respeto a la dignidad, la vida y la salud de su población. La entrega se realizó en la Mesa de Partes de Palacio de Gobierno el 21 de abril y estuvo encabezada por Monseñor Pedro Barreto Jimeno, SJ, Arzobispo de Huancayo... “Estamos aquí con el pueblo de La Oroya, Huancayo y de otras ciudades para hacer sentir nuestra voz, una voz que busca la continuidad de la actividad minera, pero siempre y cuando haya respeto a la vida y a la salud de la población”, enfatizó monseñor Barreto. (Diario *La República*, 28-04-2009)

Es interesante notar que el referido sacerdote coloca el mismo discurso político en la propia agenda litúrgica eclesial. Este es el caso lo ocurrido en la homilía del 22 de febrero de 2012, que reporta un diario regional:

Monseñor Pedro Barreto critica a Doe Run en homilía de Cuaresma” En el inicio de la Cuaresma, el arzobispo de la arquidiócesis de Huancayo, monseñor Pedro Ricardo Barreto Jimeno, no se calló ante la si-

tuación de La Oroya, donde la empresa Doe Run está pidiendo una ampliación de 30 meses para su Programa de Adecuación de Manejo Ambiental (PAMA).”Lamentablemente hay personas que apoyan a una empresa que lo único que hace es solicitar ampliación para el cumplimiento de su PAMA. Esto es lo que me motiva a no callar”, agregó, al indicar que tal como lo propone el Papa Benedicto XVI en su mensaje para esta Cuaresma, los cristianos no pueden callar ante el mal. Enérgicamente se refirió a los deseos de un congresista de Junín de favorecer abiertamente a la empresa pidiendo que se le otorgue otros 30 meses para seguir afectando con los tóxicos la vida de nuestros hermanos de La Oroya. (Diario *El Correo de Huancayo*, 22-02-2012)

En ambos casos, es importante notar que el actor religioso en este contexto no solo asume su rol en términos del acompañamiento pastoral tradicional, sino que además se convierte en un referente social influyente, en un líder religioso ciudadano, constituyéndose no solo en generador de corriente de opinión, sino en canalizador de la disconformidad, de la indignación de la población y co-activador de las demandas de la población.

Asimismo, es interesante observar el modo como la dinámica local genera una activa participación no solo de actores religiosos que se mueven a nivel de las jerarquías legitimadas tradicionalmente, sino también de sacerdotes, pastores y laicos. En medio de la conflictividad social estos actores reclaman, por un lado, un lugar en la mesa de discusión sobre los problemas y demandas derivados de la situación del extractivismo en la localidad y la región; por otro lado, desafían y demandan a sus propias iglesias o denominaciones tener un papel más activo y contestatario —o profético, para decirlo en términos teológicos— frente a los atropellos, las situaciones de injusticia y la afectación de los derechos.

### **VOCES Y POSTURAS DISCORDANTES AL INTERIOR DE LAS IGLESIAS: ROLES DE MEDIACIÓN**

Tanto en el caso de la participación de actores religiosos en las protestas en la región Junín como en Cajamarca, se observan voces tanto desde la jerarquía como desde el laicado que no solo muestran su discrepancia pública frente a este sector de religiosos contestatarios, sino que además construyen un discurso cercano a los intereses de las empresas mineras o grupos que satanizan a las organizaciones de la sociedad civil que plantean la defensa de los derechos ambientales como factor central para la gestión de las industrias extractivas.

En el caso del conflicto en Cajamarca, el propio arzobispo de la arquidiócesis de la región se oponía públicamente a la participación de los sacerdotes y laicos católicos en las acciones de protesta.

Todavía estamos a tiempo de revisar y corregir lo andado, para lo cual es necesario que los actores depongan las actitudes de fuerza, poniendo por delante un proyecto nacional, regional y local que apunte al desarrollo y bienestar de todos en especial de los más pobres, que respete los derechos de las comunidades, permita las iniciativas empresariales necesarias para la generación de trabajo y conserve las maravillas que Dios nos ha donado. (Comunicado de monseñor José Carmelo Martínez Lázaro O.A.R., obispo de la Diócesis de Cajamarca, 30 de noviembre de 2011)

Precisamente, este discurso contrastaba con la posición de otros sacerdotes de la región que decidieron involucrarse en las acciones de protesta junto a otros actores de la sociedad civil.

Los que suscribimos el presente documento, sacerdotes, religiosas y laicos, que trabajamos en diversas parroquias de la Diócesis de Cajamarca, ante los acontecimientos del conflicto social suscitados por el Proyecto Minero Conga, y con una mirada desde la fe y desde la ética cristiana, manifestamos lo siguiente: Con la firmeza de Cristo que dijo: “No se puede servir al mismo tiempo a Dios y al dinero” (Mt 6, 24), reafirmamos la palabra del Magisterio de la Iglesia que con claridad hace un deslinde entre el afán de riqueza y el respeto a la vida... “En todo este proceso, tiene una enorme responsabilidad el actual modelo económico que privilegia el desmedido afán por la riqueza, por encima de la vida de las personas y los pueblos y del respeto racional de la naturaleza” (Aparecida N° 473) [...] Que nuestra Patrona, la Virgen de los Dolores y San Francisco de Asís, Patrón de la Ecología, nos ayuden e iluminen a convivir como verdaderos hermanos, construyendo un Perú con justicia y amor, especialmente para los más pobres de nuestra Región que defienden el agua, la Madre Tierra y la dignidad que Dios nos dio. (Carta pastoral suscrita por 17 religiosas y 23 sacerdotes de la región de Cajamarca, 6 de enero de 2012)

En el caso de la región Junín, algunos sacerdotes de la localidad no acompañaron al arzobispo que si se sumó a la protesta junto con otros religiosos y laicos. Así como el arzobispo criticaba desde la homilía la pasividad del Gobierno y la insensibilidad de la empresa minera, otros pastores y sacerdotes planteaban desde el púlpito la necesidad de evitar el involucramiento en las acciones públicas de protesta.

Los pastores evangélicos de ambas regiones contrarios a la protesta coincidían en sostener que la iglesia no puede ser parte de acciones políticas de esta naturaleza. “Lo que nos toca a nosotros es solo orar para que Dios intervenga y haga justicia. Nosotros no podemos participar en acciones que generan más conflicto”, sostiene el pastor principal de la iglesia Alianza Cristiana y Misionera de la ciudad de Cajamarca.

En esta misma línea, los activistas narraban que, así como recibieron el respaldo de varios sacerdotes y líderes eclesiásticos, otros representantes de la iglesia no solo se negaron a acompañarlos en sus acciones de protesta, sino que participaron en algunas de las marchas de los trabajadores que apoyaban la causa de la empresa minera.

Estas diversas formas de abordajes del conflicto por parte de los líderes eclesiásticos, permite observar no una, sino diversas lógicas desde las cuales se construye la representación y la mediación pública religiosa en el contexto del conflicto social.

En relación al rol mediador de los actores religiosos, encontramos por lo menos dos lógicas desde los cuales se asume esta función. Primero, aquellos que plantean la mediación desde la perspectiva de evitar la confrontación. En este caso, muchos líderes religiosos buscan convencer a los afectados en el sentido de que el mejor camino no es la protesta ni la movilización pública, sino el diálogo. Sin embargo, este sector religioso con frecuencia ejerce su trabajo pastoral en concordancia implícita con aquellos que desde el Estado y la empresa anteponen la justificación del modelo extractivista a la solución integral del problema. Muchos de estos líderes justifican esta opción sobre la particular comprensión de que los creyentes están llamados solo a interceder a Dios por la solución de los problemas, pero no a inmiscuirse en las contingencias sociales o políticas.

Segundo, aquellos que plantean la mediación desde la lógica de la construcción de puentes entre las autoridades, la empresa y la comunidad afectada, sobre la base del cumplimiento de la ley, el respeto de los derechos y la atención integral a la salud de la población. Este es el sector de actores religiosos que asumen su rol colocándose en el lugar de los afectados, de las víctimas del atropello ambiental.

Estas diversas lógicas y modalidades desde los cuales los líderes religiosos entran al abordaje de la problemática y la conflictividad socioambiental da cuenta del modo como se entiende y se comprende el rol que los actores religiosos deberían jugar en la esfera pública.

La controversia pública entre los diversos agentes religiosos que se genera en el proceso de aproximación al activismo político a este nivel, sea que se ubiquen al lado de los que protestan o de los que legitiman los intereses de las empresas extractivas, da cuenta de las esferas públicas que también se construyen al interior de las organizaciones o instituciones religiosas.

Al respecto, Catalina Romero (2009) observa que la creciente pluralización religiosa trae consigo la emergencia de una suerte de pluralismo interno, generado especialmente por aquellos actores y voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, grupos para-eclesiásticos, activistas religiosos involucrados en iniciativas de Derechos Humanos

que reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público al interior de sus iglesias o confesiones, así como otra manera de concebir la participación de los creyentes en el espacio público.

En este proceso, es interesante observar el modo como aquellos agentes religiosos que se adscriben a las movilizaciones contestatarias construyen un escenario en el que la acción disruptiva y transgresora genera desestructuraciones en las relaciones de poder. Esto es interesante observar especialmente cuando estos sectores religiosos visibilizan su postura política en los rituales cívico-religiosos de protesta. Estos actos se convierten en espacios donde

se escenifica la tensión, pero también donde se reinventa el significado, se desestructuran las relaciones de poder dominantes, transformando a los símbolos dominantes de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas. En ese sentido, los símbolos dominantes, dependiendo de su engranaje con los dominios rituales, pueden contribuir tanto a reforzar lo oficial como a generar metáforas que permiten transgredir el orden de las instituciones y de las divisiones establecidas por la supuesta especialización de los campos de poder. (De la Torre, 2014: 129)

Del mismo modo, este escenario —que muestra las distintas formas de actuación e inserción de los actores religiosos frente al conflicto— permite ver el modo como se resignifican los múltiples modos de asumir, concebir y practicar esta suerte de espiritualidad pública contestataria en el contexto de la conflictividad socioambiental; lo que en buena cuenta implica la afirmación y legitimación de diversos enfoques y prácticas de la laicidad. En esta misma línea, se producen aquí diversas formas de sacralización de los espacios seculares y al mismo tiempo la desacralización de ciertas prácticas religiosas (Parker, 1993).

Esto confirma lo que algunos estudiosos señalan, respecto a que la mayoría de creyentes cristianos en América Latina viven —a su manera— tanto la cultura cristiana como la cultura secularizada en procesos culturales múltiples de recomposición de creencias y en esferas diferenciadas. En esta línea, Fortunato Mallimaci sostiene que

las diferentes individuaciones cristianas en América Latina producen diferentes tipos de secularizaciones y que dichas diferentes secularizaciones producen no la desaparición de lo cristiano sino las recomposiciones múltiples de espiritualidades, sagradas y religiones. Al mismo tiempo los procesos institucionales y legales de vínculos legales y sociales entre Estado, sociedad política, sociedad civil y los



grupos y movimientos religiosos producen distintos tipos de laicidad. (Mallimaci, 2014: 201)

Las distintas posturas de los actores religiosos en este escenario del conflicto revelan un aspecto importante del debate sobre los procesos de secularización en nuestro contexto, asociado con la importancia de “atender los procesos internos [y cotidianos] de transformación, resistencia y conquista de las iglesias y de las prácticas religiosas sobre lo que se veía como su exterioridad: el mundo secular” (De la Torre, 2013: 119).

### **RITUALIDADES RELIGIOSO-POLÍTICAS EN EL ESPACIO PÚBLICO: NUEVAS LAICIDADES**

En los dos casos estudiados, se observa el modo como los agentes religiosos recrearon sus rituales, insertando lo político no solo en el discurso, sino también en las modalidades de aproximación a lo trascendente para invocar a la divinidad por la solución del problema social por el que se protesta.

Entre las actividades públicas realizadas en el marco de la campaña de incidencia política en favor de la comunidad de La Oroya se puede apreciar dos emblemáticos actos religiosos: las denominadas “vigilias de oración inter-religiosas por la salud de La Oroya” —llevadas a cabo tanto en la misma localidad y en la ciudad de Lima frente a instituciones del Estado, como el Ministerio de Energía y Minas— y los actos litúrgicos ecuménicos realizados en los recintos eclesiásticos en apoyo a las acciones en defensa de los derechos de la comunidad afectada.

En el caso del conflicto socio-ambiental ocurrido en Cajamarca también se registran actos litúrgicos y “jornadas de oración” pública en favor de las comunidades afectadas y por una solución justa al problema que genera el conflicto.

Estas liturgias cívicas o rituales religioso-políticas se constituyen en espacios de mediación en los que el discurso y las prácticas religiosas proféticas se conectan con los imaginarios políticos y las apuestas ciudadanas vinculadas a la reivindicación de los derechos.

Las ritualidades religioso-políticas constituyen un espacio de mediación comunicacional en el que lo religioso y lo político se nutren mutuamente en los espacios públicos no tradicionales. Este proceso genera una suerte de re-sacralización de lo político más allá de los pasillos de la política formal, pero también de politización o ciudadanización de lo sagrado más allá de los espacios e instancias eclesiásticas tradicionales.

Esto abona a las lecturas que sostienen que lo sagrado está experimentando una suerte de migración a “otros santuarios”, en el que “sus prácticas rituales, sus espacios y símbolos, son hoy en día contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y por el otro, son los espacios estratégicos en la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013: 116).

Por otro lado, el rito religioso construido en el marco de la emergencia del conflicto social, recrea y re-significa la protesta social de un modo tal que termina convirtiéndose en un acto practicado no solo por los actores religiosos, sino también por aquellos que incluso en otras circunstancias conciben los actos religiosos o las ritualidades eclesíásticas como ajenos a las contingencias políticas y sociales.

En otro sentido, este tipo de ritualidades genera un reencantamiento de un sector de los fieles que se apartaron de la iglesia institucional porque la perciben distanciada de la vida cotidiana y ajena a los problemas sociales. Es aquí donde los grupos y liderazgos religiosos involucrados en el activismo social o político adquieren nuevas legitimidades públicas, construyen nuevos puentes de confianza con la gente y afirman la imagen de una iglesia menos ensimismada en su mundo interno y abierta a la sociedad.

Aquí una ilustración sobre esto. Luego de asistir a uno de los actos litúrgicos por la salud de La Oroya, Rosa Amaro, presidenta del Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), manifestó: “No estamos abandonados, pienso que los hermanos de las diferentes iglesias están con nosotros, luchando por nuestra causa y caminando con nosotros. Desde el principio de nuestra lucha ellos siempre han estado con nosotros”.

En este sentido, es posible apreciar que la comunidad de fe — afirmada desde una perspectiva ecuménica— construida desde la experiencia religiosa ritualizada públicamente, hace que los fieles, y especialmente aquellos que están comprometidos desde su fe con causas de resistencia cívica, alimenten

un sentimiento de pertenencia [renovado] a la iglesia y permite interactuar con otras comunidades eclesiales y con la organización eclesíástica en sus distintos niveles jerárquicos. De esta manera, la membresía e identidad religiosa adquieren otro sentido en el que interviene la razón y el diálogo junto a la relación con la trascendencia. Los rituales tienen sentido fuerte, pero su eficacia transformadora se manifiesta en la persona, en el florecimiento humano y en la transformación del mundo y del nosotros que ya no se disocia de la noción de trascendencia. (Romero, 2014: 149)

Por un lado, este tipo de rituales públicos se convierte en un factor de mediación comunicacional, que posibilita la representación pública de una particular expresión pastoral contestataria y profética desde el que estos sectores religiosos impregnan su sello teológico-político al ingresar a la arena pública.

El espacio público se convierte, así, en un campo de mediación en el que los actores religiosos se vuelven visibles, interactúan con actores religiosos y políticos, y construyen nuevos sentidos de poder y estrategias de empoderamiento tanto internamente —al interior de sus instituciones eclesiásticas— como en los ámbitos públicos que se construyen desde el Estado y la sociedad civil.

Por otro lado, se observa en este caso el modo como el rito religioso y la participación de los agentes religiosos en estos espacios públicos de protesta y reivindicación de los derechos, actualiza una determinada memoria colectiva que da cuenta de una trayectoria que se conecta con discursos, actores y movimientos que en épocas anteriores animaron o alentaron una lógica de acción pastoral y perfil público de las iglesias concordantes con aquello que estos agentes religioso contestatarios intentan construir.

Resulta interesante, por ejemplo, escuchar los relatos de los sacerdotes y laicos católicos entrevistados, quienes recuerdan con cierta nostalgia la participación de agentes católicos en la década de los setenta en la lucha por los derechos de los trabajadores mineros.

Esta misma perspectiva se puede notar en el discurso del líder católico principal de la campaña, el Arzobispo de la región, Monseñor Pedro Barreto. Así se aprecia en esta nota periodística:

[...] nadie acallará la voz de la Iglesia en la defensa de los intereses de los pueblos, aunque existan algunos sectores interesados en ello. Recordó que la Iglesia expresó, durante el Concilio Vaticano II que se realizó hace más de 45 años, que es la servidora del mundo. “Hay grupos de interés que quieren acallar la voz de la Iglesia en defensa de la vida, de la dignidad de la persona y del medio ambiente. Pero jamás, nada, ni nadie, nos va acallar esa voz profética que Jesús quiere que realicemos hoy, porque es sin duda alguna el mejor camino para buscar la felicidad de todos especialmente de aquellos que nos acusan, como Iglesia, de meternos en un asunto que no nos corresponde [...] Por tanto, seguiremos luchando, pero siempre con la cabeza erguida porque sabemos que estamos defendiendo la vida y esa es la orientación que la Iglesia quiere que realicemos”, concluyó. (*Revista IDEELE*, 2010)

La activación de esta memoria religiosa y política, para el caso católico, reactualiza las fuentes teológicas fundantes de la lucha de agentes pastorales católicos que decidieron hacer una opción pre-

ferencial por los pobres, inspirada en los postulados de la Teología de la Liberación.

Justamente, el teólogo Gustavo Gutiérrez subrayaba en su obra fundacional el valor de la acción profética de la iglesia en el espacio público-político.

No hablar es constituirse en otro tipo de iglesia del silencio; silencio frente al despojo y la explotación de los débiles por los poderosos. De otro lado, ¿la mejor manera para la iglesia de romper sus lazos con el orden presente —y perder así ese ambiguo prestigio social— no sería, precisamente, denunciar la injusticia fundamental en que está basado? Con frecuencia solo ella está en condiciones de elevar públicamente su voz y su protesta. Cuando algunas iglesias lo han comenzado a hacer son hostilizadas por los grupos dominantes y reprimidas por el poder político. Para reflexionar sobre lo que corresponde hacer a la iglesia latinoamericana, y actuar en consecuencia, es necesario tener en cuenta sus coordenadas históricas y sociales, su aquí y ahora. No hacerlo así es permanecer al nivel de una teología y un compromiso abstractos y a-históricos; o quizá más sutilmente, de una teología más cuidadosa de no repetir errores pasados que de ver la originalidad de la situación presente y de comprometerse con el mañana. (Gutiérrez, 1975: 182)

Al respecto, Renée de la Torre nos recuerda que,

a diferencia de la Teología europea, la Teología de la Liberación no surge de una preocupación intelectual abstracta, sino que es el resultado de un programa de acción católica de cambio social, cuya reflexión y sistematización se manifiesta en la Teología. Mientras que los europeos se preocupaban como enfrentar los efectos secularistas de la modernidad, para los obispos latinoamericanos el problema era cómo enfrentar la “modernidad” aquella que por ausencia crea al sujeto negado de la historia y del progreso: los pobres (individuos, pueblos y países) de América Latina. (De la Torre, 2014: 127)

En el caso de los sectores católicos que provienen de la frontera de la pastoral social, la (re) apropiación de lo público y la interacción con otros actores contestatarios de la sociedad civil no solo los reafirma en su opción liberadora, sino que los legitima como actores políticos y referentes de la resistencia en el espacio público.

De este modo, la activación de la memoria religioso-política se convierte en un elemento cohesionador y animador de la acción ciudadana, en activador de la capacidad organizativa de los actores en favor de una causa. Pero, por otro lado, re-activa una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como

injusta. El rito religioso —desde esta perspectiva— da cuenta del modo como en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural de los pueblos (De la Torre, 2014).

Por otro lado, los actos públicos, como las ritualidades religiosas animadas en el contexto de la lucha por la salud ambiental de la población, se convierte en un factor visibilizador de un modelo ético de la acción política, que es aquella la de la lógica “movimientista” (Mallimaci, 2014), que genera la representación de un tipo de laicidad en medios de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. Esta laicidad desde abajo es más abierta e inclusiva y contrasta con la separatista y la autoritaria, y se manifiesta desde la de la fe cívica, el reconocimiento y la de la colaboración (Mallimaci, 2014; Baubero-Milot, 2011).

Estos actores religiosos actúan en lo público desde apuestas teológicas y pastorales que sostienen o promueven la reivindicación de derechos y acompañan iniciativas de participación ciudadana, junto a sectores sociales de la sociedad civil que no tienen acceso regular a las instituciones de mediación política estatal. Justamente, es por eso que se mueven desde la lógica de la acción colectiva contenciosa<sup>4</sup> (Panfichi y Coronel, 2014).

Es importante, además, notar el papel pedagógico que juegan los rituales cívico-religiosos desde la perspectiva de la protesta social. Muchos de los actores laicos que fueron formados en la catequesis parroquial católica o participaron en las escuelas de discipulado evangélico empiezan a releer la biblia desde el contexto que los interpela el discurso y la práctica ciudadana legitimada por el ritual.

Por otro lado, el papel pedagógico de estos rituales permite que los creyentes involucrados en el activismo social reconozcan que su involucramiento y participación en estos espacios les permite entrar en un proceso de aprendizaje de los asuntos legales y políticos, necesarios para entrar a este tipo de resistencias cívicas.

## **EL CAPITAL RELIGIOSO EN LAS PRÁCTICAS Y LAS DINÁMICAS DE LA MOVILIZACIÓN SOCIAL**

---

4 Sidney Tarrow (1997: 19-20) sostiene que, desde la perspectiva de *la acción colectiva contenciosa*, los movimientos sociales adoptan variadas formas de actuación en el espacio público: “Puede ser breve o mantenida, institucionalizada o disruptiva, monótona o dramáticas. [...] La acción colectiva contenciosa es la base de los movimientos sociales. Esto no obedece a que los movimientos sean siempre violentos o extremistas, sino que la acción colectiva es el principal recurso, y con frecuencia el único, del que dispone la mayoría de la gente Para enfrentarse a adversarios mejor equipados”.

Una primera lectura en relación a la participación de las organizaciones basadas en la fe en este caso, está asociada al modo como el capital religioso puede constituirse en un factor movilizador de la lucha en favor de los derechos de los afectados por las situaciones de injusticia, la restricción de las libertades y el abuso de poder.

En los casos que analizamos, observamos una activa participación de los actores religiosos en acciones concretas de las acciones de incidencia organizadas por los grupos de la sociedad civil en cada zona. Por ejemplo, en Cajamarca, las parroquias de la localidad de Celendín y Bambamarca albergaron a los manifestantes que llegaban desde distintos distritos rurales para participar en las acciones de protesta. Asimismo, algunos de los párrocos y religiosas acompañaban a los líderes del comité cívico y las rondas campesinas en la organización de las acciones de incidencia.

En el mismo sentido, en el caso de La Oroya, los líderes evangélicos y católicos tuvieron una participación activamente en la Mesa técnica y el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO), no solo a nivel del acompañamiento pastoral, sino también en la generación de opinión en los medios y otros espacios de decisión política.

Estos casos dan cuenta del papel relevante de la religión en las acciones de protesta y la movilización social en favor de acciones de justicia. Aquí quisiera señalar cinco maneras como el capital religioso ha incidido en la movilización social a este nivel:

1. Los grupos religiosos juegan un rol clave en los procesos de empoderamiento de los movimientos sociales en la agenda pública.
2. Los actores religiosos proveen un capital humano importante combinando recursos micro clave para la movilización (sensibilizando a la gente, creando puentes de solidaridad y desarrollando gestos simbólicos de protesta, como las “Jornadas de ayuno y oración por la salud de La Oroya”, y acogiendo a los afectados durante la movilización<sup>5</sup>.

---

5 Al respecto, recogimos un interesante testimonio del Padre Antonio Sáenz, de la parroquia del distrito de Celendín, en Cajamarca. Nos relata sobre el modo como la parroquia participo en una de las movilizaciones de las comunidades afectadas: “No pudimos dejar de estar presentes. Digamos que esa presencia se ha visto en la asamblea, en la vigilia, la homilía. En la acogida del templo el día balacera cuando acogió a la gente ahí. Las llamadas a la calma que hemos hecho. La acogida de la casa parroquial aquella noche. Aquí se quedaron los líderes porque se tenía miedo de que la policía los llevara presos”.

3. Los actores religiosos en ambos casos acompañaron pastoralmente (espiritualmente) a los activistas de la protesta ambiental para reanimarlos, dado que este tipo de luchas se desarrollan a largo plazo y se enfrentan a otros actores y estrategias que buscan contrarrestar la iniciativa contestataria.
4. Los grupos e instituciones religiosas proveen una serie de “repertorios de movilización” que corresponden a los recursos macros como, la provisión de locales para las reuniones de los activistas, los lobbies políticos para la incidencia, la creación de puentes con actores influyentes (decisores) y activistas internacionales (Levine, 2012), así como redes transnacionales de comunicación. En el caso de La Oroya, los grupos presbiterianos y jesuitas movilizaron a religiosos en la sede de la empresa que administraba el complejo metalúrgico en la localidad de la Oroya. Esto ayudó, como en otros casos, a diversificar los “repertorios de movilización e incidencia” (Paredes, 2014). La conexión con estas redes fortaleció a la coalición de organizaciones ambientalistas que lideraron la campana de incidencia en favor de La Oroya.
5. Estos grupos proveen una perspectiva ética de la acción política que proviene de la cosmovisión religiosa profética, logrando que la protesta política se humanice.

Lo que se observa es que estos grupos religiosos participaron en esta iniciativa de la sociedad civil a partir de la asunción y la comprensión de un tipo de espiritualidad que se conecta —como sostiene Boaventura de Sousa Santos— con la defensa de los derechos y que asume que el Dios que sostiene dicha espiritualidad se indigna ante las opresiones, la violación de los derechos y las restricción de las libertades que impiden a los ciudadanos convertirse en sujetos y experimentar el mundo como cosa propia (De Sousa Santos, 2014).

Fortunato Mallimaci califica a este tipo de actuación religiosa como la del sacrificio militante en pos del bien común,

que genera la representación de un tipo de laicidad en medio de las múltiples laicidades puesta en escena por la religión pública. Esta laicidad contrasta con la separatista, la autoritaria y la anticlerical y se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración. (Mallimaci, 2014)

Estos grupos, inspirados en las teologías católicas de la liberación o las teologías evangélicas holísticas se ubican en el lado de lo que

Boaventura de Sousa Santos (2014) denomina teologías pluralistas en contraste con las fundamentalistas<sup>6</sup>.

En ese contexto, el discurso y la práctica política de estos actores corresponde, como diría Martha Nussbaum, a una apuesta porque el ejercicio político responde a la comprensión de lo ético como manifestación de un compromiso con lo humano. Esto implica, que el ejercicio político sea comprendido como acción dirigida a la realización de lo humano como meta superior (Nussbaum, 2008: 54).

En esta misma línea, la opción teológica de los actores religiosos comprometidos con la causa de los derechos en este caso da cuenta que la experiencia de la indignación rompe con aquellas concepciones y prácticas instrumentalistas de lo ético. Se trata, más bien, de lo que Juan José Tamayo denomina la ética de la alteridad, que implica no solo la afirmación de los gestos de solidaridad y compasión eventual o circunstancial por el prójimo, sino fundamentalmente crear las condiciones para que el Otro sea incorporado a la comunidad, recupere su lugar en la vida política y participe activamente en la vida pública (Tamayo, 2011).

Precisamente, la apropiación de esta lógica teológica de la acción política otorga a los actores religiosos una suerte de capacidad no solo para generar iniciativas de incidencia orientadas a cambiar una situación de injusticia, sino para crear nuevas estrategias de solidaridad a su causa desde la población y de otros sectores, más allá del ámbito local.

Aquí es posible notar el modo como la experiencia de la indignación política se articula con una lógica de la espiritualidad, que permite que los agentes religiosos se involucren en el activismo social respondiendo desde su fe a las demandas que generan las situaciones de injusticia o atropello de los derechos.

---

6 Tomando la distinción que hace Boaventura de Sousa Santos, utilizaremos la noción del fundamentalismo para referirnos a aquellas teologías según las cuales, "la revelación es concebida como el principio estructurante de la organización de la sociedad en todas sus dimensiones. En ambos casos, la revelación suele estar ligada al escrituralismo, lo cual significa que la organización de la vida social y política sigue una interpretación literal de los libros sagrados. Según las teologías fundamentalistas, la revelación es un discurso divino eterno, increado, y toda interpretación humana no puede ser, en consecuencia, más que una reducción sacrílega. Las teologías pluralistas conciben la revelación como una contribución a la vida pública y a la organización política de la sociedad, pero aceptan la autonomía de ambas. Manejan la tensión entre la razón y la revelación procurando mantener un equilibrio entre ellas. Aunque divina e inconmensurable con la razón humana, la revelación tiene como único propósito ser accesible a la razón humana y ser cumplida por la acción humana en la historia" (De Sousa Santos, 2014: 33).



En este caso, la fe religiosa opera como un conjunto de sistemas simbólicos que hace que los actores religiosos puedan conectar su indignación frente al atropello y el reconocimiento de su exclusión, con una comprensión de la fe que asume que el Dios en quien creen quiere transformar la situación de injusticia que reconocen (De Sousa Santos, 2014).

Esta comprensión política de la fe se nutre a partir de tres pilares fundamentales:

Los relatos históricos vitales de los individuos como elemento cohesionador y animador de la acción política, lo común como nueva forma subjetivada de acción en el campo de lo público y la esperanza como núcleo de una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como injusta. (Mosquera, 2014: 35)

Esta cosmovisión religiosa provee un capital significativo que permite que los activistas religiosos puedan re-significar su discurso y su propio rol en el espacio público a partir de su involucramiento en las acciones de protesta junto con los otros.

En el caso evangélico, los agentes involucrados en el activismo social pasan de ser los intercesores espirituales que rezan desde su santuario tradicional frente al atropello a convertirse en animadores activos de la protesta, sensibilizando a aquellos que se mueven en el territorio eclesiástico y sumándose a aquellos que protestan desde los pasillos de la sociedad civil.

Estos referentes o marcos teológicos pluralistas y progresistas, provenientes tanto del catolicismo como del protestantismo evangélico, constituyen fuentes clave que sostienen el activismo social y político de estos grupos religiosos insertados en instancias contestatarias de la sociedad civil, que contrasta con las teologías fundamentalistas, cuya lógica religiosa alimenta una particular forma de entender la práctica política, mediante la cual se remplace la búsqueda del bien común por la sociedad de privilegios y el consenso ciudadano por el orden social predestinado (Nugent, 2010).

Desde esta perspectiva, estos actores sociales, como sostiene Alberto Mellucci,

cumplen una función profética, en tanto que su función es revelar los problemas, anunciar a la sociedad que existe un problema fundamental en un área dada. [...] No luchan meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social. Tratan de cambiar la vida de las personas, creen que la gente puede cambiar nuestra vida cotidiana

cuando luchamos por cambios más generales en la sociedad. (Melucci, 1999: 12)

Como bien señala Sabina Alkire, las instituciones y personas religiosas pueden ser agentes de incidencia política, de empoderamiento y activadores de movimientos sociales. Pero al mismo tiempo pueden constituirse en incitadores de la violencia, legitimadores de liderazgos autoritarios, contrarios al empoderamiento de los sectores excluidos, etcétera (Alkire, 2004).

Estas prácticas de religión pública y laicidad cívica nos revelan que

la Teología y las cosmovisiones religiosas de este tipo no acontecen ni adquieren impacto político y social solo a través de las actividades de las instituciones religiosas formales, sino que son creadas y llevadas adelante por personas y grupos en medio de debates, y conflictos muy específicos, y muchas veces con altos riesgos. (Levine, 2013: 290)

## APUNTES FINALES

La emergencia y el empoderamiento público de los actores religiosos tienen una particular relevancia en un escenario en el cual el papel de actores nuevos en la política es cada vez más demandante frente a la crisis de la institucionalidad.

En ese sentido, es interesante observar la contribución que están realizando determinados sectores religiosos —especialmente aquellos que se mueven más allá de la protesta confesional— en espacios ciudadanos, desde los que no solo se promueven y se afirman pedagógicamente los derechos, sino que al mismo tiempo se construyen prácticas de resistencia frente a la injusticia y el atropello. La lógica desde el cual estos sectores juegan un rol activo en la esfera pública, dan prueba —como sostiene Roberto Cipriani (2008)— de una nueva laicidad, no comprometida con el poder político, y afirmada en una lógica ética de la participación ciudadana, animada por valores como: la justicia, los Derechos Humanos y la solidaridad.

El modo como este sector religioso se aproxima hoy a lo público plantea nuevas aristas para pensar no solo en las implicancias del factor religioso o el papel de las iglesias y de las organizaciones basadas en la fe en la construcción de las nuevas esferas públicas desde la sociedad civil (Fraser, 1992), sino también en las repercusiones que trae consigo la legitimidad que adquieren determinadas racionalidades religiosas sobre aspectos de la vida pública contemporánea, como la promoción y defensa de derechos, la vigilancia y

protesta ciudadana, así como la relación entre democracia y laicidad.

Finalmente, es importante observar que estas prácticas ciudadanas, que provienen de las fronteras de la religión pública, dan cuenta de las nuevas dinámicas religiosas contemporáneas, que “generan una suerte de reorganización de las relaciones entre la religión (ideas, prácticas, instituciones) y las estructuras cotidianas de poder e identidad” (Levine, 2005).

De este modo, como sostienen varios estudiosos sobre los movimientos sociales y la religión pública (Loseke, 1999; Beckford, 2003; Frigerio, 1993; Wyrnaczcyc, 1999), por un lado, los grupos religiosos que han entrado al abordaje de los problemas sociales en la esfera pública pueden constituirse en nuevos agentes que activan una particular manera de abordar los problemas sociales y jugar un determinado rol en diversos espacios de la sociedad civil.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alkire, S. 2006 “Religion and Development” en Clark, D. A. (ed.) *The Elgar Companion to Development Studies* (Cheltenham: Edward Elgar) pp. 502-510.
- Arellano, J. 2005 *La Oroya: responsabilidad socioambiental de Doe Run Perú. Estudio analítico del PAMA* (Lima: Andes).
- Arellano, J. 2011 *¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú* (Lima: PUCP, IEP, Universidad Ruiz de Montoya).
- Aste, J.; De Echave, J. y Glave, M. 2003 *Procesos multi-actores para la cogestión de impactos mineros. Informe Final* (Lima: CooperAcción).
- Bebbington, A. (ed.) 2007 *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas* (Lima: IEP, CEPES).
- Bebbington, A. y Humphreys, D. 2009 “Actores y ambientalismos: conflictos socioambientales en el Perú” en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 35, pp. 117-128.
- Casanova, J. 2009 *Public religion in Modern World* (Chicago: University of Chicago Press).
- Casanova, J. 2012 *Genealogías de la secularización* (Barcelona: Anthropos).
- Cipriani, R. 2008 “Religión, espacio público y laicidad” en Romero, C. (ed.) *Religión y espacio público* (Lima: CISEPA).
- De Echave, J. et al. 2009 *Minería y conflicto social* (Lima: IEP-CIPCA-CBC).

- De la Torre, R. 2013 “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina” en Giménez Béliveau, V. y Giumbelli, E. (eds.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (Buenos Aires: Biblos-ACSRM).
- De Sousa Santos, B. 2014 *Si Dios fuese un activista de los Derechos Humanos* (Madrid: Trotta).
- Deneuline, S. 2009 *An Introduction to the Human Development and Capability Approach* (Nueva York: Earthscan Publishers).
- Fraser, N. 1990 “Rethinking the Public Sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy” en *Social Text*, N° 25/26, pp. 56-80.
- Fraser, N. 2002 “El estudio de la religión desde la perspectiva de los movimientos sociales: Sus aportes al análisis de la construcción de identidades religiosas”, presentado en el XXVI Encuentro Anual da ANPOCS Caxambu, grupo de trabajo “Religião e Sociedade”, 22-26 de octubre.
- Gamson, W. 1992 “The Social Psychology of Collective Action” en Morris, A. y McClurg, C. (eds.) *Frontiers in Social Movements Theory* (New Haven/Londres: Yale University Press).
- Garma, C. 2011 “Laicidad, secularización y pluralismo religioso, una herencia cuestionada” en *Revista del Centro de Investigación* (México: Universidad La Salle) Vol. 9, N° 36, julio-diciembre, pp. 79-92.
- Gil, F. 2011 “Encuadre de la justicia y la esfera pública transnacional. Una aproximación a la teoría crítica de Nancy Fraser” en *Eikasia. Revista de Filosofía*, Año V, N° 39.
- Giménez Béliveau, V. 2008 “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina” en Romero, C. (ed.) *Religión y espacio público* (Lima: CISEPA-PUCP).
- Henríquez, N. 2015 “La política de las protestas sociales, movilizaciones y negociaciones en torno a los recursos naturales” en Henríquez, N.; Braig, M. y Gabel, B. (eds.) *Desigualdades en un mundo globalizado* (Lima: CISEPA-PUCP/Desigualdades.net).
- Huamaní, G. et al. 2012 *Hacia una mejor gestión de los conflictos socio-ambientales en el Perú* (Lima: CIES).

- Levine, D. 2005 "Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos" en *América Latina Hoy* (Salamanca: Universidad de Salamanca) N° 41.
- Levine, D. 2009 "Pluralism as Challenge and Opportunity" en Hagopian, F. (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press).
- Levine, D. 2012 *Politics, Religion y Society in Latin America* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publisher).
- Levine, D. 2013 "Religión, democracia, violencia y Derechos Humanos" en Giménez Béliveau, V. y Giumbelli, E. (eds.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (Buenos Aires: Biblos/ACSRM).
- López, D. 1998 "La misión liberadora de Jesús según Lucas" en Padilla, R. (ed.) *Bases bíblicas de la Misión: Perspectivas latinoamericanas* (Buenos Aires: Nueva Creación).
- Lora, C. 2012 "La Iglesia en medio de los conflictos. Presencia cercana, compasiva, vigilante y propositiva" en *Páginas* (Lima) N° 227, pp. 88-101.
- Mallimaci, F. 2009 "Hermenéutica y Ciencias Sociales: religión y secularización en debate" en *Actas de las I Jornadas Internacionales de Hermenéutica* (Buenos Aires: UBA/CONICET).
- Mallimaci, F.; Donatello, L. M. y Lucchetti, H. 2006 "Religión y política: discursos sobre el trabajo en la Argentina del siglo xx" en *Estudios Sociológicos*, Vol. 24, N° 71, pp. 423-449.
- McAdam, D.; McCarthy, J. y Zald, M. (eds.) 1996 *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings* (Cambridge: Cambridge University Press).
- McAdam, D.; Tarrow, S. y Tilly, C. 2001 *Dynamics of Contention* (Cambridge: Cambridge University Press).
- McCarthy, J. y Zald, M. 1977 "Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory" en *American Journal of Sociology*, Vol. 82, N° 6, pp. 1212-1241.
- McVeigh, R. y Sikkink, D. 2001 "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics" en *Social Forces*, Vol. 79, N° 4, pp. 1425-1458.
- Melucci, A. 1999 *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia* (México: El Colegio de México).
- Mosquera, J. S. 2014 "La emocionalidad en lo público: los dilemas de la indignación como origen de una nueva ética-política", tesis

- doctoral presentada a la Facultad de Ciencia Política y Gobierno, Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario, Bogotá.
- Nugent, G. 2010 *El orden tutelar* (Lima: FLACSO-DESCO).
- Ormachea, I. et al. 2014 *Minería, conflicto social y diálogo* (Lima: ProDiálogo/Norwegian Ministry of Foreign Affairs).
- Panfichi, A. y Coronel, O. 2014 “Régimen político y conflicto social en el Perú” en Henríquez, N. (ed.) *Conflicto social en los andes: Propuestas en el Perú y Bolivia* (Lima: PUCP).
- Panotto, N. 2013 “Religión, política y espacio público. Nuevas pistas teórico-metodológicas para el estudio contemporáneo de su relación” en *Revista Religión e incidencia Pública*, N° 1, pp. 27-59.
- Parker, C. 1993 *Otra lógica en América Latina* (Santiago: FCE).
- Pérez, R. 2015 “Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case” en James, J. D. (ed.) *A Moving Faith: Mega Churches Go South* (Nueva Delhi: SAGE Publications).
- Revista IDEELE* 2010 (Lima: Instituto de Defensa Legal) 19 de julio.
- Revista IDEELE* 2015 (Lima: Instituto de Defensa Legal) N° 247, febrero.
- Romero, C. 2006 “Iglesias, Estado y sociedad civil: el tema de la laicidad en el Perú” en Da Costa, N. (ed.) *Laicidad en América Latina y Europa. Repensando lo religioso entre lo público y lo privado en el siglo XXI* (Montevideo: ALFA-CLAEH).
- Romero, C. 2008 “Religión y espacio público: Catolicismo y sociedad civil en el Perú” en Romero, C. (ed.) *Religión y espacio público* (Lima: CISEPA-PUCP).
- Romero, C. 2009 “Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru” en Hagopian, F. (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America* (Indiana: University of Notre Dame Press).
- Scurrah, M. 2007 *Conflictos Mineros e Incidencia Política en el Perú* (Tarapoto: SEPIA XII). Disponible en <[http://joseordinolaboyer.files.wordpress.com/2011/01/conflictos\\_mineros\\_e\\_incidencia\\_politica\\_m-scurrah.pdf](http://joseordinolaboyer.files.wordpress.com/2011/01/conflictos_mineros_e_incidencia_politica_m-scurrah.pdf)> acceso 15-03-2011.
- Tamayo, J. J. 2011 *Otra Teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo* (Barcelona: Biblioteca Herder).

- Tarrow, S. 1977 *Poder en movimiento. Movimientos sociales, acción colectiva y política de masas en el Estado moderno* (Madrid: Alianza).
- Vaggione, J. M. 2005 “Entre reactivos y disidentes: Desandando las fronteras entre los religiosos y lo secular” en Gugent, G. (ed.) *La trampa de la moral única. Argumentos para una democracia laica* (Lima: Fundación Ford-UNIFEM).





# **LA RELIGIÓN FRENTE AL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA TRANSICIÓN ENERGÉTICA HACIA LA SUSTENTABILIDAD<sup>1</sup>**

Cristián Parker Gumucio

## **EL CAMBIO CLIMÁTICO Y LA TRANSICIÓN ENERGÉTICA**

El cambio climático (CC) es una preocupación que crecientemente forma parte de la agenda pública en los países latinoamericanos.

En septiembre de 2014 se reunieron más de un centenar de países en la Cumbre del Clima 2014, convocados por el Secretario General de la ONU, como instancia de preparación de la Cumbre de la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el Cambio Climático que se realizaría a fines del año 2015 en París y en la que se resolvería, entre otras cosas, el futuro del protocolo de Kyoto.

El quinto informe emitido por el Panel Intergubernamental sobre el Cambio Climático de marzo de 2014 (IPCC, 2014), afirmaba que el planeta sufre significativamente los efectos del CC y que sus amenazas crecerán seriamente en los años que vienen. Los llamados de atención parecen estar siendo respondidos desde la opinión pública mundial. De acuerdo al estudio de opinión pública internacional del Pew Research Center, en la primavera del 2013 el CC estaba ranqueado como amenaza principal para el propio país. Una media de 54% de encues-

---

<sup>1</sup> Este trabajo es producto de las investigaciones FONDECYT N° 1120662 y N° 1150607.

tados en 39 naciones declaraba que el CC era la mayor amenaza, superando levemente a la “inestabilidad financiera internacional” (52%).

Los latinoamericanos llevan la delantera en cuanto a la preocupación por el CC. Un 65% de ellos consideran al CC principal riesgo, frente a 56% de Asia-Pacífico, 54% de europeos, 40% de norteamericanos y 39% de chinos<sup>2</sup>.

Esta preocupación por el CC está estrechamente ligada a la problemática energética, ya que una de las principales causas de las emisiones antropogénicas que incrementan los gases de efectos invernadero deriva de las emisiones de CO<sub>2</sub> a la atmósfera, las cuales son generadas por la quema de combustibles derivados del carbono (IPCC, 2007; Cubillos y Estenssoro, 2011; Ferrari y Estada, 2012).

Por ese motivo la sociedad internacional se ha fijado como objetivo transitar hacia formas más sustentables de producción y consumo de energía (Jefferson, 2005)<sup>3</sup>.

Los enfoques acerca de la transición energética (Rohracher, 2008), que se ha iniciado hace ya varias décadas en Europa, algunos países desarrollados<sup>4</sup> y más recientemente en América Latina, son variados. Existen abundantes estudios sociológicos y de las ciencias sociales de la ciencia y la tecnología, acerca de la transición energética, pero ellos provienen principalmente de países desarrollados (Geels, 2013). Los estudios en América Latina son incipientes todavía.

Casi todos los estudios y enfoques acerca de la transición energética, y los organismos nacionales e internacionales, coinciden en afirmar que este proceso se hace posible en tanto y en cuanto las naciones asuman un conjunto de tareas fundamentales entre las cuales se cuentan la promoción de la eficiencia energética, la reducción de los gases de efecto invernadero y la transición hacia fuentes renovables de energía (Haas et al., 2008; Chateau y Rossetti, 2011). De allí se coligen un conjunto de políticas públicas y readecuaciones institucionales y normativas para la implementación de esas tareas estratégicas.

---

2 Ver <<http://www.pewresearch.org/fact-tank/2014/03/31/many-around-the-world-see-climate-change-as-a-major-threat/>>.

3 Ver también Agencia Internacional de Energía – IEA, 2013.

4 Ver números especiales de la revista *Energy Policy*, Vol. 36, N° 11, noviembre, 2008, “Transition towards Sustainable Energy Systems”, pp. 4009-4298; “Sustainability transitions: An emerging field of research and its prospects”, *Research Policy*, 2012, Vol. 41, N° 6; “Past and Prospective Energy Transitions: Insights from History”, sección especial de *Energy Policy*, 2012, Vol. 50; “Transition Pathways to a Low Carbon Economy”, sección especial de *Energy Policy*, 2013, Vol. 52, pp. 1-158, y la revista *Environmental Innovation and Societal Transitions*, de editorial Elsevier, editada por J. C. van den Bergh, desde 2011 en adelante.

## RELIGIÓN, CC Y TRANSICIÓN ENERGÉTICA

Desde hace ya varias décadas es posible trazar una atención creciente que las iglesias y las religiones están teniendo acerca de la problemática ambiental. Ya en 2001, Mary Evelyn Tucker y John A. Grim (2001) hablaban de una emergente alianza de las religiones mundiales y la ecología.

Los esfuerzos de reflexión crítica sobre religión y medio ambiente y sobre religión y ecología provienen tanto de la teología<sup>5</sup>, la espiritualidad y la ética<sup>6</sup>, como de las iglesias y sus estructuras pastorales (Jenkins y Chapple, 2011)<sup>7</sup>. Ello se ha dado con mayor vigor en países desarrollados, ya que en América Latina la atención principal de las iglesias (católica y evangélicas) estas décadas ha recaído sobre las cuestiones derivadas de la atención espiritual y de la moral por una parte y aquellas derivadas de la problemática social, por otra.

En el mundo católico, desde el papado de Juan Pablo II y luego más con Benedicto XVI y recientemente con el Papa Francisco, la iglesia se ha mostrado sensible a los problemas ambientales. En el mundo protestante, ortodoxo y ecuménico esta preocupación se ha evidenciado en tomas de postura del Consejo Mundial de Iglesia y en numerosas iniciativas. En fin, las religiones históricas como el islam, el judaísmo, el budismo, el hinduismo, el confucianismo, el taoísmo, el shintoísmo, el jainismo y religiones indígenas también han declarado su preocupación por la crisis ambiental<sup>8</sup>.

Muchas veces esta preocupación por el medio ambiente incluye e involucra la preocupación y un conjunto de iniciativas explícitas frente al CC (Posas, 2007)<sup>9</sup>. Se observa, desde las preocupaciones de un

---

5 En Teología existen varios autores y corrientes sobre Teología y Ecología y Eco-Teología, pero sin duda uno de los autores más significativo es Leonardo Boff (2002; 2006; 2008).

6 En la década de los noventa en países desarrollados se inicia un campo académico sobre ecología y religión, principalmente desde una perspectiva ética. Incluso existen desde esa época dos revistas especializadas en religión y ecología: *Worldviews* y *The Journal of Religion, Nature and Culture*. Adicionalmente se publicaron en el 2005 los dos volúmenes de la *Encyclopedia of Religion and Nature* editada por Bron Taylor, y se estableció un grupo sobre religión y ecología en la American Academy of Religion (Palmer, 2012).

7 Ver también número especial de *Social Compass*, 1967, y número especial de *Dædalus*, 2001.

8 Ver "The Forum on Religion and Ecology at Yale" en: <<http://fore.research.yale.edu/climate-change/statements-from-world-religions/>>.

9 Organizaciones interconfesionales organizan la "Interfaith Summit on Climate Change", que se realizó en Nueva York el 21-22 de septiembre de 2014, previamente a la reunión de la ONU. Ver: <<http://interfaithclimate.org/>>.

cristianismo social, la incorporación del tema ambiental y del CC bajo las orientaciones teológicas y evangelizadoras de apoyo a las iniciativas de justicia y paz: el acceso al agua y la justicia ambiental se han transformado así en banderas de luchas de comunidades e iglesias en muchos rincones de mundo<sup>10</sup>.

La transición energética es un tema que todavía no se aborda convenientemente. Es un hecho que todavía estamos lejos de observar una clara acción colectiva de las religiones y las iglesias en torno a la transición energética<sup>11</sup>. El tema energético parece estar muy por debajo en las preocupaciones de las religiones, incluso la mayor parte de las veces parece un tema ajeno a sus preocupaciones y enseñanzas sociales.

Quizás por lo mismo existen muchos estudios sociológicos acerca de la relación entre religión y medio ambiente, pero muy escasos estudios a nivel internacional acerca de la relación entre religión y energía. Una excepción es la revista *Zygon* (número de diciembre de 2011), que inició una reflexión sobre esta temática con un número entero dedicado a “La transición energética: perspectivas religiosas y culturales”, pero parece habersele dado al tema una escasa continuidad en años recientes.

En los países desarrollados el tema de la transición energética no es seguido, sino apenas marginalmente, por las religiones y las iglesias<sup>12</sup>. El

---

10 Durante 2014 el Consejo Mundial de Iglesias y otras organizaciones han organizado el “Ayuno por el Cambio Climático en Solidaridad con las Víctimas”. Se trata de una iniciativa que se desarrollará a lo largo y ancho del mundo, una vez al mes, asociado a movimientos de jóvenes y ambientalistas, para llamar la atención de los líderes mundiales para resolver la crisis climática, en la víspera de la reunión de las Partes del Convenio Marco de la ONU sobre el Cambio Climático, en Lima, diciembre de 2014 (COP20) y de la siguiente reunión del mismo organismo en París (COP21) en diciembre de 2015 y donde se decidirá sobre el futuro del protocolo de Kyoto. Ver <<http://www.oikoumene.org/en/press-centre/events/fast-for-the-climate>>.

11 Una de las pocas organizaciones ecuménicas orientadas a apoyar la transición energética es la Interfaith Power and Light, iniciada en 1998 por los episcopalianos norteamericanos y luego convertida en una iniciativa ecuménica e interreligiosa. Ver <<http://www.interfaithpowerandlight.org/>>.

12 En la década de los ochenta se constatan declaraciones públicas sobre energía de las iglesias establecidas de países desarrollados. En 1981 es importante la declaración del Comité de Justicia y Paz de la Conferencia de Obispos Católicos de los EE.UU. “Reflexiones sobre la crisis energética”, aunque no aborda de manera directa la transición energética. Recientemente como gran acontecimiento se publicita el apoyo que las iglesias han dado a mitad del año 2014 al plan del presidente Obama, que por medio de la EPA (Environmental Protection Agency) buscaba establecer controles estrictos a las emisiones contaminantes de las plantas eléctricas en EEUU. Se trata de iniciativas de la NRPE (National Religious Partnership for the Environment), que asocia a numerosos grupos de fe preocupados por el tema ambiental. Ver: <<http://www.nrpe.org/carbon-rule.html>>.

tema parece estar ausente en las declaraciones y acciones de las iglesias católica, protestantes y evangélicas en América Latina<sup>13</sup>.

### **ESTUDIO ACERCA DE RELIGIÓN, CC Y TRANSICIÓN ENERGÉTICA EN ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS**

El tema que nos ocupa parece haber sido poco estudiado en América Latina. Existen En general estudios acerca de las representaciones medioambientales de estudiantes universitarios en América Latina, pero no así estudios empíricos sobre religión y medio ambiente.

La relación de los estudiantes universitarios latinoamericanos y el medio ambiente ha sido estudiada fundamentalmente desde una perspectiva psicosocial sobre la base de la medición cuantitativa de actitudes y percepciones<sup>14</sup>. Por otro lado, las investigaciones sobre representaciones sociales y el medio ambiente, que se han desarrollado principalmente en Brasil y México, han tenido como sujetos en estudio principalmente a estudiantes y profesores del sistema escolar (primario y/o secundario) y su foco se ha centrado en aspectos vinculados a la educación ambiental predominando las metodologías cualitativas (Flores, 2013).

Ahora bien, no hemos encontrado estudios acerca del cambio climático y la transición energética en estudiantes latinoamericanos, salvo aquellos realizados por nosotros mismos anteriormente (Parker, 2008; 2011a; 2011b; Parker y Muñoz, 2012; Parker et al., 2013a). Pero en dichas investigaciones no se profundizaba en las relaciones entre religión y CC. Hace algunos años también hemos emprendido estudios empíricos acerca de religión y medio ambiente y sobre religión y cambio climático (Parker, 2010a, 2010b y 2012), aunque no tenemos noticia de estudios realizado en otros rincones del continente.

En nuestras investigaciones previas concluíamos que las religiones establecidas no parecían estar inclinándose de manera sostenida hacia una opción que favoreciera, en la mentalidad y sentido común de jóvenes estudiantes (universitarios y secundarios chilenos), un paradigma alternativo que apoyara una visión ecológica y un verdadero desarrollo sustentable. En particular las religiones establecidas y especialmente el catolicismo (junto al judaísmo y al protestantismo) in-

---

13 En el Documento de Aparecida, principal y más representativa declaración de la Conferencia de Obispos Católicos de América Latina y el Caribe, de 2007, el medio ambiente es mencionado en un acápite especial y el calentamiento global es referido marginalmente, pero no existe ninguna referencia a la transición energética.

14 Ver Schultz y Zelezny, 1999; Hernández et al., 2002; Davidovich et al., 2005; Alea, 2006; Cerda et al., 2007; Fernández et al., 2006; Sánchez et al., 2009; Gauna, 2011.

clinaban la balanza —aunque de manera sutil— hacia posturas menos ecológicas y a reafirmar la clásica visión según la cual la naturaleza se le ha concedido a la humanidad para que la explote a su antojo. (Parker, 2012).

Los estudios empíricos acerca de la religión y la transición energética no están disponibles, probablemente porque también se trata de un tema, como hemos dicho, que ha estado ajeno a la preocupación de las iglesias. Pero tampoco los gobiernos y agencias dedicados a la energía y los centros de estudio involucrados, ven motivos para considerar la variable religión como factor que pueda estar incidiendo en las actitudes, representaciones y prácticas hacia el consumo sustentable de energía (Rasmussen et al., 2011).

Al abordar este tema hemos decidido centrar nuestra atención en los estudiantes universitarios. Hacerlo en ellos se justifica por la razón de que estamos hablando de estratos sociales clave en los procesos de desarrollo de sociedades como la chilena. En efecto, en Chile, como en la mayoría de los países latinoamericanos, la estructura social se ha venido modificando incrementándose las clases medias como producto del crecimiento y desarrollo de las últimas décadas<sup>15</sup>, que no solo ha reducido la pobreza e incrementado el ingreso bruto per cápita, sino que ha producido un incremento de las tasas de escolarización general incluida la escolarización terciaria que en el caso de Chile alcanzaba en el 2013, como tasa bruta, el 59% (PNUD, 2013). Actualmente un 60% de los estudiantes universitarios son primera generación de sus familias en asistir a la universidad<sup>16</sup>. Estamos hablando de los componentes de los movimientos estudiantiles del hoy y de las emergentes clases profesionales que mañana formarán las clases medias y/o dirigentes del país. Adicionalmente el análisis de los estudiantes universitarios nos abre una ventana hacia los cambios sociales y culturales que están aconteciendo ya que esos sectores sociales son un reflejo interesante de lo que sucede con las nuevas generaciones

---

15 Desde los años ochenta se constata que la estructura social en América Latina es cada vez más urbana y terciaria y la difusión de nuevos estilos de vida y consumo se asocia a la presencia protagónica de las clases medias en expansión, introduciéndose pautas de consumo semejantes a las de los países desarrollados (Filgueira, 1981). Con todo, a pasar del enorme tamaño de las clases medias en la estructura social de América Latina a fines de la primera década del siglo XXI, estas se presentan muy diferenciadas internamente y su heterogeneidad laboral, económica y social hace que no presenten ahora aquel *ethos* homogéneo que caracterizó a las clases medias en el periodo desarrollista (Boccardo, 2010).

16 En nuestra muestra nacional un 59% de los estudiantes son hijos de padre y madre que no tiene formación universitaria alguna y solo un 16% son hijos de padre y madre, ambos, con estudios universitarios completos o incompletos.

en el complejo y heterogéneo segmento de los sectores medios de una sociedad en pleno dinamismo.

### **PREGUNTAS E HIPÓTESIS**

El conjunto de antecedentes teóricos, conceptuales y empíricos que hemos enunciado sobre la relación religión, CC y transición energética, nos lleva a preguntarnos acerca de cómo es que la religión puede ser considerada factor de cambio hacia la sustentabilidad en este campo. Más específicamente, y enfocando nuestra atención en nuestros sujetos en estudios, la pregunta que se formula este trabajo es: ¿qué sucede con la dimensión religiosa en los estudiantes universitarios chilenos en relación a sus orientaciones hacia patrones sociales de consumo de energía y en el tránsito a la sustentabilidad energética?

En este contexto y buscando dar una respuesta a nuestra pregunta fundamental, basados en estudios previos (Parker, 2010a, Parker, 2012), que nos han mostrado que la religión y especialmente las opciones más institucionales constituyen una dimensión refractaria al medio ambiente y el desarrollo sustentable en las representaciones sociales de los estudiantes, planteamos la hipótesis de que en los estudiantes universitarios chilenos habría una predominancia de representaciones sociales favorables al medio ambiente y hacia patrones de consumo de energía sustentables (Parker y Muñoz, 2012). Pero estas orientaciones que apoyan una transición energética hacia la sustentabilidad estarían interrelacionadas de forma negativa con la religión de tal forma que esta constituiría más bien un obstáculo a la transición hacia patrones sustentables de consumo energético.

Esta hipótesis de trabajo se formula en la línea de lo que clásicamente afirmara el trabajo señero de Lynn White (1967), hace ya casi medio siglo, en el sentido de que el cristianismo estaría contradiciendo valores ecológicos y en vez de generar orientaciones favorables y protectoras del medio ambiente estaría legitimando una orientación “fuerte” antropocéntrica de dominio y explotación de la naturaleza, secularizada esta orientación en la ciencia y la tecnología contemporáneas.

Cabe señalar que las afirmaciones de White, ampliamente citadas, de que la religión —y específicamente el cristianismo— serían contrarios a una posición favorable al medio ambiente han sido contrastadas por medio de múltiples investigaciones en variados contextos. Se le ha intentado rebatir desde la Teología, la Filosofía y la Ética con resultados no del todo concluyentes, y desde la Ciencia Social con estudios empíricos específicos, generalmente estudios de actitudes y conductuales —que están en un plano epistemológico distinto a la postura histórico-filosófica de White— y que han entregado re-

sultados mixtos (Dekker et al., 1997) o no han concluido categóricamente confirmando las tesis mencionadas o refutándolas (Proctor y Berry, 2005).

Mientras que Dekker et al. (1997) han podido observar que el cristianismo no tiene una influencia única en las actitudes ambientales, y por tanto no se le puede atribuir, como hace White, toda la culpa de la crisis ambiental, Greeley (1993) ha mostrado que las imágenes de Dios y el fundamentalismo bíblico tienen incidencias opuestas y que la no creencia es más proclive al apoyo de posturas ambientalistas. Una imagen amistosa de Dios se asocia con apoyo al ambientalismo, el literalismo bíblico se le opone. En general, parecen haber diversas razones por las cuales las diversas corrientes religiosas cristianas (teologías, iglesias, denominaciones) tendrían distintas orientaciones sociales relativas al medio ambiente y la ecología.

## **METODOLOGÍA**

Sabemos que las relaciones entre religión y medio ambiente, religión y ecología son de alta complejidad (Taylor, 2007), Los estudios acerca de religión y medio ambiente han mostrado las dificultades de abordar el problema con metodologías cuantitativas (Proctor y Berry, 2005). Comenzando con la dificultad de definir unívocamente a la religiosidad y al medio ambiente, seguido de las diversas formas de operacionalización de esos conceptos y las dificultades de una medición que se hace sobre la base del individualismo metodológico de las encuestas. Por lo mismo el intento de esta investigación ha sido superar los enfoques cuantitativistas clásicos propios de los estudios psicosociales sobre base de escalas de actitudes y correlaciones factoriales.

Este estudio se realizó sobre la base del paradigma teórico analítico de las representaciones sociales (Moscovici, 1981; Jodelet, 1994; Höijer, 2011) entendidas como construcciones sociales de sentido común (Berger y Luckman, 1986) enfocado en estudiantes universitarios en Chile. El trabajo de campo fue realizado en 10 ciudades del país, durante el segundo semestre de 2013 e incluyó una muestra representativa de 14 de las 25 principales universidades chilenas.

La metodología empleada para el estudio de religión, CC y transición energética en estudiantes universitarios fue de tipo mixta, cuantitativa (Hernández, et al. 2006, Creswell, 2009), ya que si bien se basa primordialmente en una encuesta de tipo cuantitativo, recurre a un análisis detallado cualitativo innovador (de conglomerados y tipológico) y toma en cuenta fuentes secundarias para enriquecer la línea interpretativa. Este tipo de estudios se adapta al objeto de las representaciones sociales y supera el enfoque clásico de actitudes (Castanedo, 1995) y percepciones.



Se estableció una muestra aleatoria estratificada y por etapas seleccionándose al azar una muestra representativa (95% nivel de confianza; intervalo de confianza de 0,03) de estudiantes de 14 de las 25 universidades del Consejo de Rectores (N = 1217, universo de 186.714 estudiantes de pregrado de establecimientos universitarios a nivel nacional en 2013). Los resultados que entregamos en este trabajo provienen de la siguiente muestra:

**Tabla N° 1**  
Muestra de estudiantes según universidad

Universidad	N°
Universidad de Chile	253
Universidad de Concepción	168
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso	162
Universidad del Tarapacá	80
Universidad Católica del Norte	80
Universidad Austral	71
Universidad Arturo Prat	69
Universidad de Playa Ancha	65
Universidad de Santiago de Chile	62
Universidad del Bío Bío	61
Universidad Federico Santa María	57
Universidad Católica de Temuco	47
Universidad de Atacama	33
Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación	9
TOTAL	1217

La muestra está compuesta por un 48,3% de hombres y un 51,7% de mujeres, con edades que oscilan entre 18 y 19 años (23,8%), 20 y 21 (33,7%), 22 y 23 (26,8%) y 24 y más (15,7%); siendo un 2,8% de ingresos familiares altos y un 9,1% de ingresos familiares bajos; medio-altos 13,7%; medio-medios 47,1% y medio-bajos 27,2%.

Como instrumento se empleó un cuestionario de auto-aplicación con 72 preguntas cerradas de diverso tipo: alternativas múltiples, escalas, verdadero/falso y diferencial semántico. Un muy alto porcentaje de preguntas han sido probadas en estudios anteriores y muchas de ellas han sido formuladas basándose en estudios cualitativos previos.

El análisis estadístico por medio del SPSS privilegió el método de clústeres que posibilita clasificaciones y establecimiento de tipologías.

Luego el análisis de datos fue profundizado en términos de tipologías con empleo del sistema Excel.

Se buscaba analizar si en el discurso de estos actores —re-construído a partir de los resultados tipológicos de las respuestas— estaba presente una visión hacia la eficiencia energética, las energías renovables (ER), y los patrones de consumo sustentables. Acerca de la religión se emplearon dos indicadores fundamentales: religiosidad y adhesión autodeclarada a opciones religiosas. Se buscó relacionar (sobre base de asociaciones o afinidades electivas y no de supuestos causales) la dimensión religiosa con la existencia de representaciones sociales más amistosas con el medio ambiente y por ende más proclives a patrones sustentables de consumo de energía.

### **PRINCIPALES RESULTADOS**

Como sugiere nuestro marco analítico el conjunto de variables que son indicadores de predisposición a una visión favorable a la sustentabilidad están vinculadas, en primera instancia, a un diagnóstico acerca de la gravedad de la crisis provocada por el calentamiento global. Por lo mismo se interrogó acerca del grado de preocupación por el CC, respuestas que fueron cruzadas por las variables religiosas: grado declarado de religiosidad y adhesión a una opción religiosa.

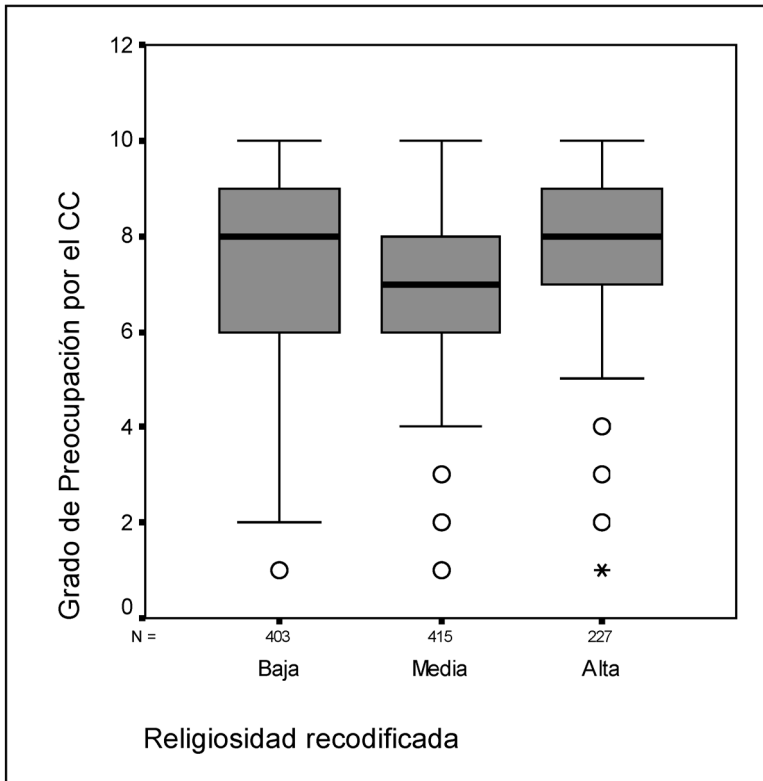
#### **PREOCUPACIÓN POR EL CAMBIO CLIMÁTICO (CC)**

En términos generales los estudiantes manifiestan un importante grado de preocupación por el CC: un 52% manifiesta un alto grado de preocupación y un 40% un nivel medio de preocupación. Solo un 8% tiene un bajo nivel de preocupación por el CC.

En cuanto a religiosidad y visión del CC, claramente aparecen una tendencia polarizada: en los dos extremos de alta y de baja religiosidad donde encontramos mayor preocupación por el CC. La religiosidad aparece, entonces, como una variable que tiene incidencia en la visión acerca del CC como factor de riesgo.

En general hemos agrupado el grado autodeclarado de religiosidad en tres categorías: alta, media y baja religiosidad. Los que declaran alta religiosidad consideran el CC como algo preocupante con una media de 7,648 puntos en una escala de 1 a 10. Los que declaran tener una religiosidad media ven como preocupante el CC en una media de 7,137 y los que declaran tener baja religiosidad 7,340. Siendo estas asociaciones significativas (coeficiente de contingencia de 0,0974; Sig. 0,040).

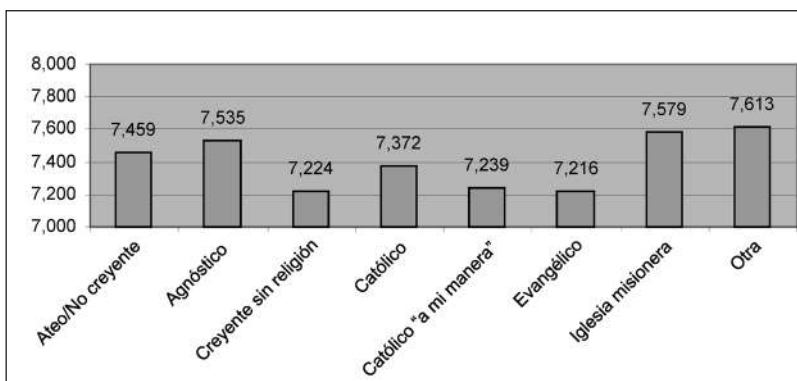
**Gráfico N° 1**  
Religiosidad y grado de preocupación por el CC (diagrama de caja)



El análisis del respectivo diagrama de caja (Gráfico N° 1) nos confirma que a mayor grado de religiosidad mayor grado de preocupación por el CC. Dado que el primer y tercer cuartil están concentrados eso significa que en la categoría alta religiosidad hay menor dispersión (mayor consenso) en cuanto a la preocupación por el CC. Los que menos preocupación manifiestan por el CC son, con una distribución concentrada, los de religiosidad media. En los de religiosidad baja, preocupados por el CC en una medida apreciable, hay mayor dispersión de opiniones dado que los valores mínimo y máximo están más alejados entre sí y el bigote inferior, el que va de 2 a 6 es mucho más extendido.

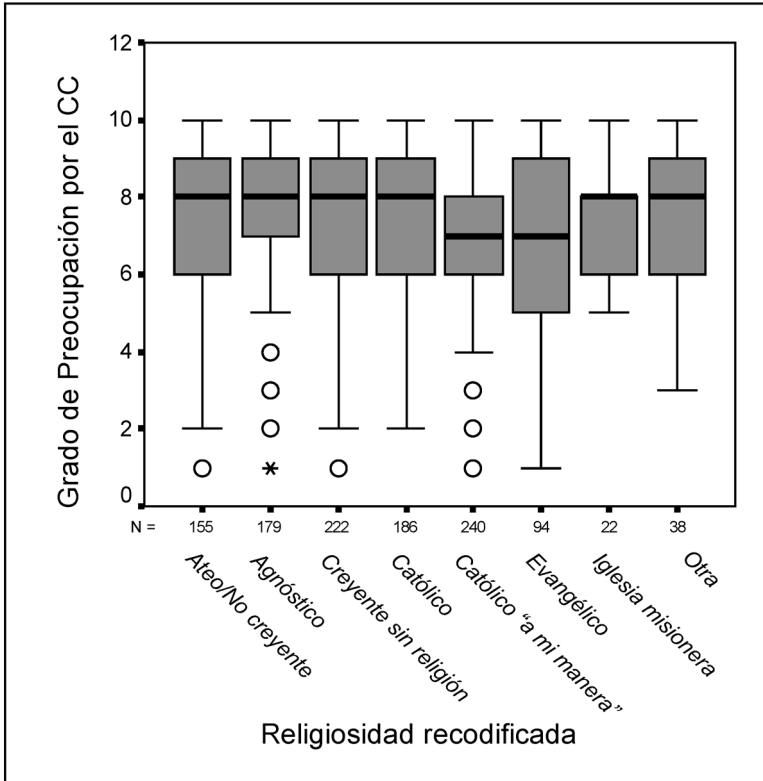
En cuanto a la autoadscripción a una denominación religiosa, como observamos en el Gráfico N° 2, son los que declaran “otra religión” (7,61%) y adhieren a iglesias misioneras (testigos de jehová, mormones, adventistas) (7,58%), por un lado y los autodeclarados agnósticos (7,54%) por otro, los que manifiestan mayor preocupación por el CC.

**Gráfico N° 2**  
Preocupación por el cambio climático, distribución media según religión



Los que menos manifiestan preocupación por el CC son los evangélicos (7,21%), los creyentes sin religión (7,22%) y los “católicos “a mi manera”” (7,24%).

**Gráfico N° 3**  
Grado de Preocupación por el CC según adhesión a opción religiosa (diagrama de caja)



Como se observa en el diagrama de caja (Gráfico N° 3) son los evangélicos los que menos se preocupan por el CC y los que tienen opiniones más dispersas (cajas superior e inferior son más extendidas), en tanto los agnósticos son los que tienen opiniones más concentradas de mayor preocupación (cajas superior e inferior menores). Los adherentes a iglesias misioneras, aunque su media es alta, se concentran casi totalmente en el primer cuartil. Los de "otra religión" tienden a concentrarse un poco más en el primer cuartil. Esto debe interpretarse como que los agnósticos tienen una preocupación por el CC en forma más sólida y consistente que los de Iglesias misioneras y de otras religiones.

### VISIÓN DE LA EFICIENCIA ENERGÉTICA, LAS ENERGÍAS RENOVABLES Y LA REDUCCIÓN DE LAS EMISIONES

Sobre el tema energético, en primer lugar, se les preguntó a los estudiantes acerca de si tenían “los conocimientos técnicos adecuados para comprender y manejar el tema energético en Chile”. Un 32,1% manifestó tener conocimientos adecuados/generales; un 21,1% “suficientes” y un 40,8% “insuficientes o nulos”.

El cruce por religiosidad nos revela que no existe asociación significativa. El cruce según religión declarada da el siguiente resultado:

**Tabla Nº 2**  
Conocimientos técnicos sobre energía y religión (porcentaje de filas)

	Religión								Total
	Ateo /No Creyente	Agnóstico	Creyente sin religión	Católico	Católico “a mi manera”	Evan-gélico	Iglesia Misio-nera	Otra	
General	14,5	16,0	18,8	15,7	21,1	6,8	2,3	4,8	100
Suficientes	9,4	18,8	21,1	17,4	22,1	7,4	1,7	2,0	100
Insuficientes	15,6	14,1	19,0	16,1	21,2	8,9	2,0	3,1	100
TOTAL	13,6	16,0	19,5	16,3	21,4	7,8	2,0	3,4	100

El coeficiente de contingencia es bajo y no significativo. No existe relación entre religión y grado de conocimiento técnico acerca del tema energético. Se trata de esferas de representaciones sociales autónomas una de otra.

A fin de detectar el grado de disposición favorable hacia la transición energética se formularon un conjunto de preguntas con el siguiente encabezado:

“Para enfrentar el consumo de energía de manera sustentable se debe”:

- introducir energías renovables,
- incrementar la eficiencia energética,
- reducir el consumo de energía,
- introducir tecnologías para hacer derivados del petróleo más sustentables.

Adicionalmente se preguntó acerca de la disposición a pagar impuestos para que vaya en subsidio de las energías renovables. Las respuestas se detallan en la siguiente tabla:

**Tabla N° 3**  
Dimensiones de la transición energética según religión

	Energías renovables	Eficiencia energética	Reducción del consumo	Tecnologías petroleras	Disposición a pagar impuestos por ER
	Total (acuerdo + acuerdo)	Total (acuerdo + acuerdo)	Total (acuerdo + acuerdo)	Total (acuerdo + acuerdo)	Sí de todas maneras
Ateo / No Creyente	153	140	150	105	62
	100,0	92,1	98,0	69,1	41,3
Agnóstico	175	168	171	120	71
	98,9	94,9	97,2	68,2	40,3
Creyente sin religión	220	202	217	150	70
	99,5	91,4	98,2	67,9	32,0
Católico	182	170	184	131	61
	97,3	91,9	97,9	70,1	33,7
Católico "a mi manera"	235	214	230	186	80
	98,7	89,9	96,6	78,5	34,0
Evangélico	88	78	89	64	21
	98,9	87,6	100,0	72,7	23,6
Iglesia Misionera	21	18	19	18	10
	95,5	81,8	86,4	81,8	45,5
Otra religión	38	34	37	24	12
	100,0	91,9	97,4	64,9	31,6
TOTAL	1112	1024	1097	798	387
	98,8	91,3	97,5	71,3	34,9
<i>Coefficiente de contingencia</i>					
Valor	0,135	0,141	0,165	0,138	0,173
Sig. aprox.	0,467	0,352	0,067	0,406	0,002

En general, como se observa, las diferencias son marginales. En efecto, en la mayor parte de las preguntas las asociaciones no son significativas.

Llama la atención, sin embargo, las dos preguntas que mencionan a las ER, aquella que pregunta acerca del apoyo genérico a su introducción con un apoyo absoluto (98,8%) y aquella que especifica acerca de la disposición al pago de impuestos para subsidiar las energías renovables no convencionales (ERNC) que tiene apoyo de un tercio (34,9%) y la asociación es estadísticamente significativa (sig. 0,002).

Los que más están dispuestos a pagar impuestos son los miembros de iglesias misioneras, luego los ateos no creyentes y los agnósticos. Los menos dispuestos a contribuir a la transición hacia las ER

por medio de subsidios son los evangélicos, y son los que más apoyan medidas de ahorro del consumo energético (tendencia leve).

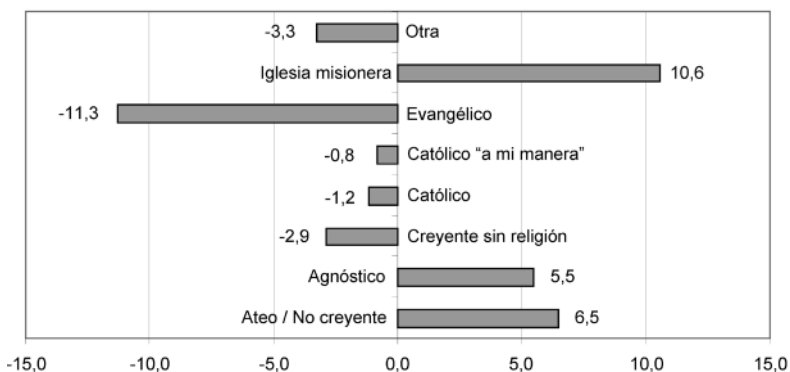
Sin embargo, aunque no es significativa, hay una leve tendencia a que sean los miembros de iglesias misioneras los que apoyen tecnologías petroleras, lo que es una contradicción con su postura favorable hacia las ER. Los agnósticos son los que más apoyan la eficiencia energética y los evangélicos y de iglesias misioneras los que menos.

En cuanto a introducir energías renovables es relevante constatar que una abrumadora mayoría (98,8%) las apoya. Por lo mismo las diferencias según religión no son significativas.

Para profundizar en el apoyo a las energías renovables analizaremos en detalle la pregunta sobre el pago de impuestos para financiar subsidios y luego un conjunto de preguntas específicas acerca de qué tipo de fuente energética el encuestado considera preferible para la matriz energética de su país.

**Gráfico N° 4**

Disposición a pago de impuestos para subsidiar energías renovables no convencionales según religión (diferencias con la distribución media)



El análisis de la diferencia de cada opción religiosa con la distribución media (Gráfico N° 4) nos permite ver con mayor claridad (coef. de cont. 0,1735; sig. 0,0018) que la tendencia a la disposición más baja la encontramos entre los evangélicos (-11,3%) y luego entre los miembros de otras religiones (-3,3%). En cambio, la disposición más alta al pago de impuestos para subsidiar las ER está en miembros de las iglesias misioneras (+10,6%) y luego entre los ateos/no creyentes (+6,5%) y agnósticos (5,5%). Salvo los de Iglesias misioneras, todos los otros creyentes manifiestan baja disposición a pagar subsidios para las ER, lo que es indicativo de una tendencia.



El caso anómalo de los miembros de iglesias misioneras va contra la tendencia general observada: los no creyentes, más secularizados, tienden a una mejor disposición de apoyo a las ER; los creyentes, en general, se manifiestan menos dispuestos.

Para analizar más en detalle la visión acerca de las energías renovables y compararla con la visión acerca de las energías contaminantes se formularon un conjunto de preguntas. El encabezado común era: “Para promover la eficiencia y la diversificación energética las energías que son de su preferencia son:”. Luego se anotaba un conjunto de alternativas: termoeléctrica a carbón, termoeléctrica a petróleo, termoeléctrica a gas, geotérmica, solar, eólica. Frente a cada una el encuestado debía anotar su preferencia en una escala de mayor a menor.

En general las energías renovables no convencionales (ERNC) son ampliamente preferidas. La energía solar es más preferida en un 90,1%, la eólica en un 86,5%, la geotermia en un 49,3%. En cambio, las energías contaminantes derivadas del carbono son menos preferidas. Mencionan como “más preferidas” al gas 17,1%, el carbón 6% y el petróleo diésel 5,8%.

**Tabla N° 4**  
Preferencias por fuentes de energía renovables/contaminantes por religión

Religión	Ateo / No Creyente	Ag-nósti-co	Creyen-te sin religión	Cató-lico	Católico “a mi manera”	Evan-géli-co	Iglesia misio-nera	Otra religión	To-tal
<b>FUENTES CONTAMINANTES:</b>									
Termoeléctrica Carbón	3,9	7,1	4,5	5,5	9,2	5,0	6,7	3,2	6,0
Termoeléctrica Petróleo	3,9	7,1	4,6	5,5	7,2	10,2	0,0	3,1	5,8
Termoeléctrica Gas	11,6	21,8	17,0	17,1	17,3	16,9	13,3	18,8	17,1
Media Contami-nantes	6,5	12,0	8,7	9,4	11,2	10,7	6,7	8,4	9,7
Dif. con media	-3,2	2,4	-0,9	-0,3	1,6	1,1	-3,0	-1,3	
<b>FUENTES RENOVABLES NO CONVENCIONALES</b>									
Eólica	91,5	87,6	87,6	85,0	85,5	85,0	80,0	75,0	86,5
Geotérmica	60,0	49,6	54,0	44,1	46,2	41,7	40,0	38,7	49,3
Solar	92,3	90,5	93,3	86,5	90,0	89,8	87,5	81,3	90,1
Media Renovables	81,3	75,9	78,3	71,9	73,9	72,2	69,2	65,0	75,3
Dif. con media	6,0	0,6	3,0	-3,4	-1,4	-3,1	-6,1	-10,3	

N = 910

Nota: Solo se computan las opciones “mayor preferencia”, porcentaje de fila.

El cruce por la variable religión nos entrega antecedentes relevantes: los ateos/no creyentes y los creyentes sin religión se inclinan proporcionalmente más por las ERNC. Los miembros de iglesias misioneras y de otras religiones mencionan la alternativa “mayor preferencia” por ERNC en menos proporción. Por otra parte, los agnósticos, católicos “a mi manera” y evangélicos son los que proporcionalmente más optan por fuentes de energías contaminantes. Tomando en cuenta la diferencia de valoraciones entre energías contaminantes y energías renovables son los de otra religión y los evangélicos los que simultáneamente más optan por contaminantes y menos por renovables.

### **RELIGIÓN Y PATRONES SOCIALES DE CONSUMO DE ENERGÍA**

Para medir patrones de consumo de energía se elaboró un clúster con varias preguntas referidas a prácticas cotidianas de consumo en las cuales se emplea energía. Analizamos aquí referencias a consumo directo de energía (residencial o transporte). En el caso de la energía es necesario distinguir entre el consumo directo (que se refiere principalmente al consumo residencial y al transporte<sup>17</sup>) de la energía incorporada en el bien de consumo final (Lenzen et al., 2008).

El encuestado debía responder lo siguiente:

Es usted una persona que acostumbra a:

1. Emplear ampolletas de bajo consumo de energía en vez de las ampolletas corrientes.
2. Caminar o usar bicicleta en vez de andar en vehículo de combustión.
3. Apagar las luces y aparatos electrónicos.
4. Usar pilas recargables en vez de desechables.
5. Emplear paneles solares o energías alternativas para consumo eléctrico o calentar.
6. Conducir a velocidad moderada para ahorrar combustible.
7. Usar transporte público en vez de automóvil.
8. Cerrar las ventanas y persianas cuando hace frío a no tener que preocuparse mayormente por eso.

En cada alternativa debía responder “a menudo”, “a veces”, “casi nunca” y “nunca”.

El análisis estadístico preliminar nos indica que el hecho de ser propietario de un vehículo particular (15,2%) influye poderosamente en cómo responden las alternativas 6 y 7. Por otro lado la inmensa mayoría de los entrevistados (83,5%) no emplea nunca o casi nunca paneles solares o energías alternativas en sus hogares (solo 5,1% las

---

17 De acuerdo a estudios recientes el sector residencial y de transporte sumados representa cerca del 51% de la demanda por energía en América Latina en 2013.

emplea a menudo) o bien emplean a menudo o con cierta frecuencia transporte público (93,6%). Para construir un clúster de patrones sociales de consumo de energía se excluyeron estas variables por estar sesgadas o ser no discriminantes.

Los resultados generales relativos a la declaración de estas prácticas de consumo energético son:

**Tabla N° 5**  
Prácticas declaradas de consumo energético directo

Usar pilas recargables	2,098
Caminar o usar bicicleta	1,977
Apagar las luces y aparatos	1,615
Cerrar ventanas/persianas con frío	1,464
Ampolletas LED	1,458

Nota: Escala de 1 a 4, siendo 4 la mayor frecuencia de práctica.

De tal forma que la media (en una escala de 1 a 4) nos indica que en general las prácticas de consumo sustentables de energía (ver Seyfang, 2009) no están generalizadas, ninguna es mencionada con un puntaje mayor a 2,1. En este contexto las prácticas de consumo energético sustentables más extendidas son el empleo de pilas recargables, el uso de la bicicleta o la vía peatonal de transporte y el ahorro en el empleo de luces y aparatos eléctricos domésticos.

El procesamiento de datos permitió la clasificación por el método de clúster de tal forma que aquí reproducimos los resultados sustanciales:

**Tabla N° 6**  
Tipos de patrones de consumo directo de Energía (agrupación de clústeres finales)

	Clúster 1	Clúster 2
Ampolletas LED	1,248	1,765
Caminar o usar bicicleta	1,773	2,270
Apagar las luces y aparatos	1,387	1,946
Cerrar ventanas/persianas con frío	1,290	1,713
Usar pilas recargables	1,447	3,048
<b>CONTENIDO</b>	<b>Menos sustentable</b>	<b>Más sustentable</b>
Distribución general	58,9%	41,1%

Viendo los centros de los conglomerados podemos decir que la práctica más extendida y que evidencia una diferencia mayor entre un clúster y el otro es el empleo de pilas recargables. Le sigue la práctica del ahorro de energía en el hogar y en tercer lugar el empleo de ampolletas LED. La práctica que menos diferencia presenta es la preocupación por temperar el ambiente de las habitaciones del hogar, ahorrando energía.

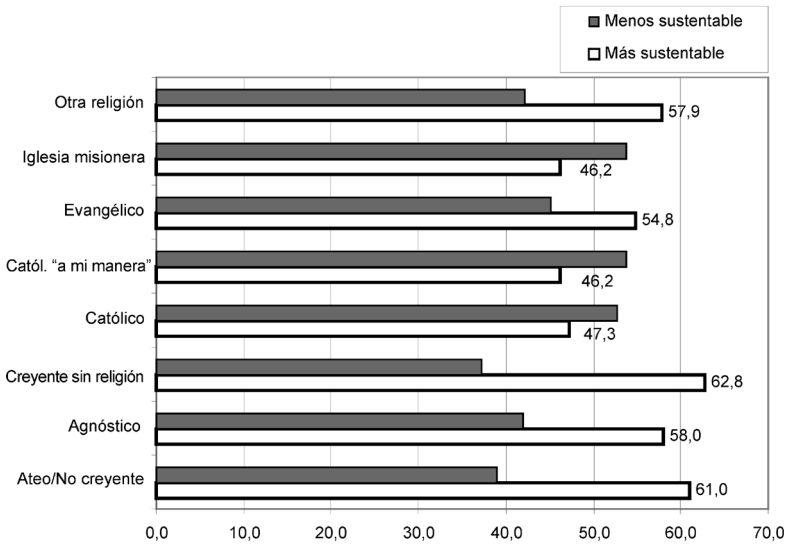
En relación a la asociación entre religión y estas pautas de consumo de energía tenemos la siguiente tabla.

**Tabla Nº 7**  
Patrones de consumo de energía (clústeres) y religión (porcentaje de fila)

Religión	Tipos	
	Más sustentable	Menos sustentable
Ateo/No creyente	61,0	39,0
Agnóstico	58,0	42,0
Creyente sin religión	62,8	37,2
Católico	47,3	52,7
Católico "a mi manera"	46,2	53,8
Evangélico	54,8	45,2
Iglesia Misionera	46,2	53,8
Otra religión	57,9	42,1
Total	59,1	40,9

El gráfico nos entrega una visión más clara de las relaciones.

**Gráfico N° 5**  
Religión por patrones de consumo de energía

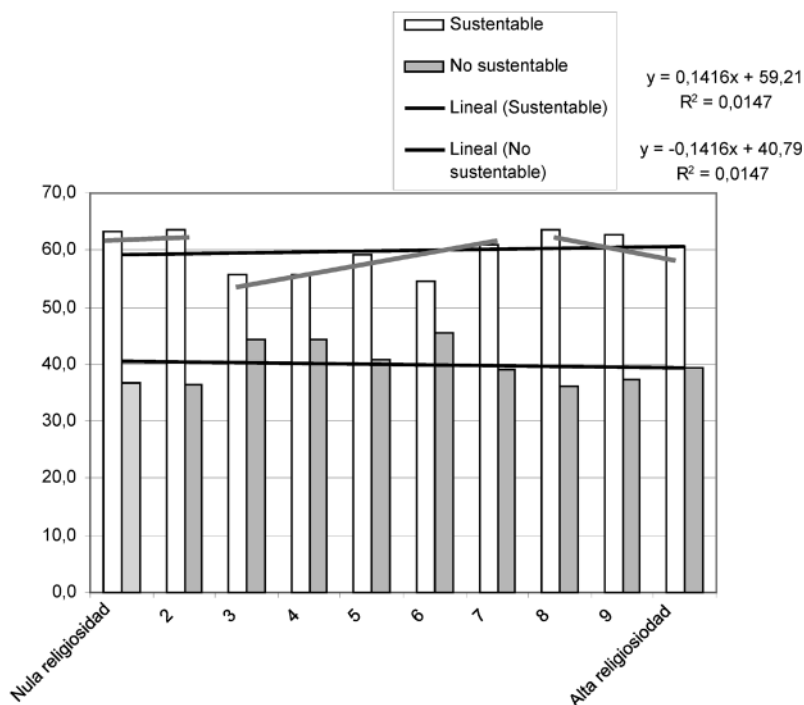


Como se observa en el Gráfico N° 5, las opciones religiosas más secularistas, ateo/no creyente, creyente sin religión y agnóstico se inclinan más por pautas de consumo energético sustentables. Hay que agregar a este grupo la categoría “otra religión”. Los católicos y los que adhieren a iglesias misioneras como mormones, testigos de jehová y adventistas son los que muestran mayor asociación con pautas de consumo energéticas no sustentables. Los evangélicos se ubican en una posición intermedia, pero más inclinados hacia patrones sustentables.

Volvamos la mirada ahora hacia la variable religiosidad autodeclarada. Sabemos que existe correlación entre religión y grado de religiosidad. Los ateos, no creyentes y agnósticos se asocian a baja religiosidad; los evangélicos, misioneros y católicos en ese orden, con alta religiosidad. Los católicos “a mi manera” y los creyentes “sin religión” se asocian claramente a religiosidades medias.

Analizamos el cruce de religiosidad declarada (desagregada) y patrones de consumo sustentable de energía.

**Gráfico N° 6**  
 Escala declarada de religiosidad (desagregada) y  
 patrones sociales de consumo de energía (clústeres)



El análisis de la tabla de contingencia entre la variable patrón sustentable de consumo de energía y grado autodeclarado de religiosidad indica que no existe una correlación lineal (coef. de cont. 0,068; sig. 0,858). Sin embargo, un análisis detallado, como se observa en el Gráfico N° 6, nos indica que sí existe asociación diferencial de grados de religiosidad y patrones de consumo.

La más baja religiosidad (los dos grados más próximos a nula religiosidad) indica mayor asociación con patrones sustentables. Claro que es necesario notar que las diversas manifestaciones de baja religiosidad no inciden de manera diferencial. En el otro extremo (los tres grados más próximos a alta religiosidad) evidencian una pendiente descendiente que asocia progresivamente a mayor religiosidad menor observancia de patrones sustentables y viceversa, aunque las pendientes son leves. El punto más alto de asociación entre patrones sustentable y religiosidad está en el grado 8 (grado de religiosidad importan-

te), la más alta incluso superando levemente a muy baja religiosidad. A partir del grado 3, aunque de forma irregular, se evidencia una leve tendencia hasta llegar al grado 8 donde la asociación es progresiva: a mayor religiosidad mayor asociación con patrones sustentables.

En síntesis, el grado autodeclarado de religiosidad está asociado a las pautas de consumo sustentables de energía, pero en forma diferencial: los más altos grados de religiosidad desincentivan pautas sustentables, los más bajos grados de religiosidad (nula o próximos a nula religiosidad) las incentivan. En los grados intermedios de religiosidad se da una asociación favorable: a mayor religiosidad, mayor evidencia de pautas de consumo energético sustentables.

Si adscripción religiosa y religiosidad declarada tienen algún tipo de asociación, como hemos visto ¿que pasa con el nivel de práctica religiosa?

El análisis del cruce de variables nos indica que los patrones sustentables de consumo de energía se relacionan con un alto nivel de práctica (diario, hasta semanal) en un 59,9%; con un nivel medio de práctica religiosa en un 59,4% y con un bajo nivel de práctica religiosa (algunas veces al año o nunca) en un 59% siendo la media un 59,2%. El coeficiente de contingencia es bajo (0,0067) y no significativo (sig. 0,975). No hay incidencia de la práctica religiosa con patrones sociales de consumo de energía.

### **RELIGIÓN Y CAMBIO EN EL ESTILO DE VIDA**

Hemos visto la relación entre religión y CC y los diversos factores involucrados en la transición energética. Pero es necesario ir más allá dado que el tema consumo de energía está intrínsecamente ligado a los estilos de vida.

El concepto de estilo de vida puede definirse como la forma cultural como grupos de personas significan y practican la producción y reproducción de sus vidas en un contexto societal. Los cambios en los estilos de vida y en los patrones de consumo que enfatizan la conservación de los recursos<sup>18</sup> contribuyen de mejor forma a una economía baja en carbono que sea tanto equitativa como sustentable.

Analizamos aquí la predisposición de los universitarios hacia cambios en sus estilos de vida personal y colectiva hacia patrones menos consumistas y más sustentables, asumiendo la energía la centralidad en dicho cambio.

La idea subyacente es que los patrones de consumo de energía actuales están en un proceso de transición hacia patrones más sus-

---

18 Como indica el informe dirigido a los dirigentes políticos aprobado por la novena sesión del Tercer Grupo de Trabajo del IPCC (2007). Ver también IPCC, 2014: 21.

tentables y limpios con el cambio correspondiente en los estilos de vida (Reusswig et al., 2004; Vilches et al., 2014). Se pretende ver hasta qué punto los estudiantes universitarios se inscriben en dicha corriente de cambios.

A fin de operacionalizar preferencias por estilos de vida se hicieron dos preguntas: una referida a la voluntad de cambio del estilo de vida personal en caso de que hubiese una nueva y decisiva crisis petrolera y en segundo lugar la voluntad de habitar en el futuro inmediato en una ciudad ecológicamente planificada con amplio uso de tecnologías energéticas no contaminantes.

Las respuestas a la pregunta “¿Usted cambiaría su estilo de vida si le dijeran que en pocos años se acabará el petróleo?” indican que una mayoría está dispuesta a cambiar estilo de vida (54,1%), un 29,7% responde que “podría ser, tendría que pensarlo”, y un 16,1% responde que no cambiaría.

Ante la pregunta “Si fuese posible en unos diez años más: ¿usted, viviría en una ciudad planificada ecológicamente para que todos sus servicios fuesen eficientes en energía y empleen energías renovables de manera sustentable?”, casi dos tercios responde afirmativamente (65,9%) y en forma categórica “sí de todas maneras, no lo pensaría dos veces”.

El cruce de estas variables por la dimensión religiosa arroja resultados interesantes:

**Tabla N° 8**  
Religiosidad por voluntad de cambio hacia un estilo de vida más sustentable

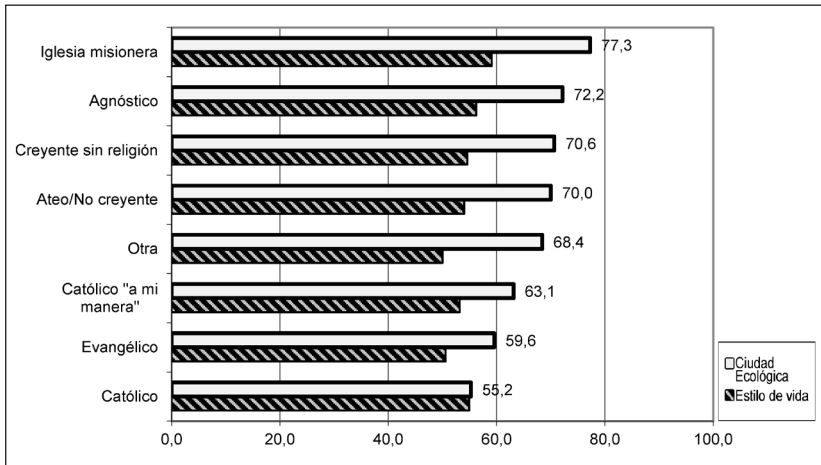
Religiosidad	Estilo de vida	Ciudad ecológica
Baja	55,6	69,9
Media	53,2	65,4
Alta	55,0	59,3
Total	54,5	65,8
Coef. Conting.	0,054	0,105
Sig.	0,805	0,075

Como se observa en la Tabla N° 8, la religiosidad parece no incluir mayormente en las opciones favorables al cambio, tanto a un estilo de vida post-petrolero, como a un hábitat urbano ecológicamente sustentable. La leve tendencia de asociación entre baja religiosidad y la voluntad de vivir en una ciudad ecológica no es estadísticamente significativa (0,075%).



Por el contrario, cuando analizamos tipo de religión (con la cual el respondente dice identificarse) existen datos significativos. Hemos graficado los datos para hacerlos más comprensibles (Gráfico N° 7).

**Gráfico N° 7**  
Voluntad de cambio en el estilo de vida según religión



Como se observa, la asociación entre tipos de opción religiosa y voluntad de cambio hacia estilos de vida post-petroleros es muy baja y no significativa (coef. de cont. 0,1136; sig. 0,846). Pero en cambio la asociación entre tipo de religión declarada y voluntad de vivir en una ciudad ecológica es clara y es estadísticamente significativa (coef. de cont. 0,1787; sig. 0,018): los miembros de iglesias misioneras son los más dispuestos a vivir en una ciudad ecológica a futuro (77,3%), los evangélicos (59,6%) y los católicos (55,2%) los menos dispuestos. De los que superan hacia arriba la media destacan los adherentes a opciones religiosas secularizadas: agnósticos, creyentes sin religión, ateos/no creyentes, en ese orden, siendo los agnósticos los más dispuestos de este grupo a vivir en una ciudad energéticamente sustentable.

#### **RELIGIÓN Y TRANSICIÓN ENERGÉTICA: ANÁLISIS TIPOLÓGICO INTEGRADO**

Tomando en cuenta el conjunto de variables que hemos analizado y en función de la auto definición de religión del encuestado hemos procedido a un análisis integrado. Primeramente, hemos reconstruido una matriz de datos. Para la distribución tipológica nos hemos basado en las tendencias marginales observadas en cada tabla de contingencia, en los coeficientes significativos, en el peso relativo de cada variable

y finalmente en la lógica de la distribución de los datos de acuerdo a criterios cualitativos. La tabla que sintetiza las variables y las posiciones de ellas en función de una descripción tipológica según religión es la siguiente:

**Tabla N° 9**  
Tipología cualitativa: la religión frente a las variables que definen una transición energética

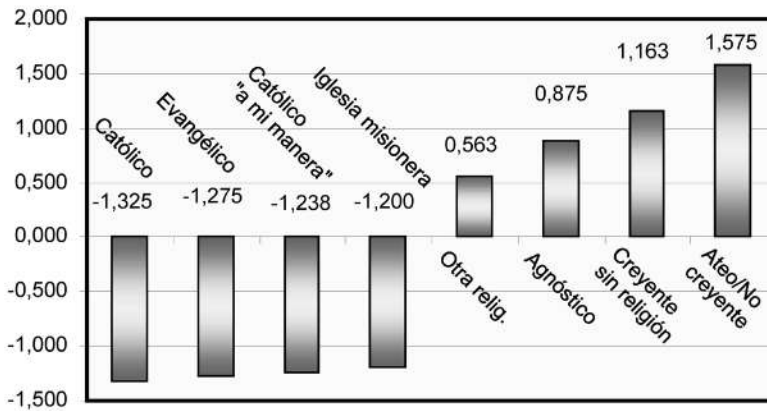
	Energías renovables	Eficiencia energética	Prefiere ERNC	Menos consumo de energía	Energías petroleras	Pago de impuestos por ER	Preocupación por CC	Patrón consumo sustentable/energía	Viviría en una ciudad ecológica
Ateo / No Creyente	Neutro	Neutro	Sust. fuerte	Neutro	Sust.	Sust. fuerte	Sust.	Sust. fuerte	Sust.
Agnóstico	Neutro	Sust.	No sust.	Neutro	Sust.	Sust. fuerte	Sust.	Sust.	Sust. fuerte
Creyente sin religión	Neutro	Neutro	Sust.	Neutro	Sust.	No sust.	Neutro	Sust. fuerte	Sust.
Católico	No sust.	Neutro	No sust.	Neutro	Neutro	Neutro	Neutro	No sust. fuerte	No sust. extrf.
Católico "a mi manera"	Neutro	Neutro	No sust.	Neutro	No sust. fuerte	Neutro	No sust.	No sust. fuerte	No sust.
Evangélico	Neutro	No sust.	No sust. fuerte	Sust.	Neutro	No sust. extrf.	No sust. fuerte	Neutro	No sust. fuerte
Iglesia misionera	No sust.	No sust. fuerte	No sust.	No sust. extrf.	No sust. extrf.	Sust. extrf.	Sust.	No sust. fuerte	Sust. extrf.
Otra religión	Neutro	Neutro	No sust. fuerte	Neutro	Sust. fuerte	No sust.	Sust. fuerte	Sust.	Sust.

Las categorías de cada celdilla (Tabla N° 9) corresponden a las tendencias observadas y calificadas cualitativamente según la observación de los criterios mencionados. Cuando los números son pequeños y las tendencias no son significativas es "neutro". Cuando las tendencias se marcan, aunque levemente son calificadas de "sustentables" (sust.) o "no sustentables" (no sust.). Si las tendencias son más evidentes y marcadas son "sust. fuerte" o "no sust. fuerte" y si estas son muy acentuadas y significativas son "sustentables extra fuertes" (sust. extrf.) o bien "no sustentables extra fuertes" (no sust. extrf.).

Los puntajes resultantes, ponderados, según peso y significación de las variables, es el que se grafica a continuación:

Gráfico N° 8

Puntajes ponderados de aceptación de transición energética sustentable según religión



Se trata, como hemos visto en las secciones antecedentes, de tendencias que por lo general no son acentuadas y hemos encontrado solo para algunas de ellas asociaciones estadísticamente significativas. Este análisis, desde un punto de vista cualitativo, nos entrega la posibilidad de establecer la siguiente descripción tipológica:

los ateos y no creyentes (+1,575): están preocupados por el CC., practican patrones sustentables de consumo energético, vivirían en una ciudad ecológica y están muy dispuestos a pagar impuestos para subsidiar ER y prefieren claramente las ERNC. Aunque no privilegian fuentes energéticas derivadas del petróleo siguen la media en su apoyo verbal a las energías renovables, la eficiencia y el ahorro energético. En general estamos ante una postura coherente y favorable a la transición energética y que asume sus consecuencias.

Los agnósticos (+1,163) siguen las representaciones sociales de ateos y no creyentes, pero con sus acentos propios. Se declaran partidarios de la eficiencia energética en mayor medida que sus colegas, pero no mencionan las ER con mayor énfasis y más bien se inclinan levemente hacia las energías contaminantes, pero contradictoriamente apoyan en menor proporción relativa a las tecnologías petroleras. En todo caso les preocupa el CC, siguen patrones sustentables de consumo energético, y claramente manifiestan un apoyo práctico a las ER por medio de impuestos y se declaran bastante dispuestos a vivir a futuro en una ciudad con energías limpias.

Los creyentes sin religión, que se declaran alejados de las iglesias, pero en su mayoría afirman creencias básicas cristianas, son partidarios de una transición energética en tercer lugar, luego de sus pares

más secularizados (puntaje de 0,875). Aunque dicen sostener patrones sustentables de consumo energético en mayor medida que otros, apoyan las ERNC y no tanto las tecnologías petroleras, pero con leve tendencia. Vivirían en una ciudad ecológica pero no están dispuestos a pagar impuestos para subsidiar a las ER. En las otras variables siguen la media.

Los que se declaran de “otra religión” (0,563) se manifiestan bastante preocupados por el CC y apoyan levemente prácticas de consumo sustentable de energía y están dispuestos a vivir en una ciudad ecológica. Sin embargo, aunque no declaran mucho apoyo a las tecnologías petroleras, tampoco apoyan para nada las ERNC y no están dispuestos al pago de impuestos verdes.

Los que se declaran miembros de una iglesia misionera, junto a evangélicos y católicos no se inclinan por representaciones sociales favorables al tránsito energético.

Los de iglesias misioneras (puntaje de -1,200) manifiestan contradicciones evidentes por cuanto apoyan claramente la alternativa de vivir a futuro en una ciudad ecológica y están muy bien dispuestos al pago de impuestos para energías limpias, pero en casi todo lo demás no manifiestan tendencias sustentables: no están por el ahorro y la eficiencia energética, prefieren un poco más las energías contaminantes y no dicen practicar patrones sustentables de consumo energético.

Los evangélicos (-1,238) buscan la austeridad por cuanto apoyan el ahorro energético y no están dispuestos al pago de impuestos verdes. Su menor preocupación por el CC se reflejaría en la menor importancia concedida a la eficiencia energética y a las energías renovables. Tampoco estarán más dispuestos a vivir en una ciudad planificada conforme a producción y consumos energéticos limpios y sustentables.

Los católicos —tanto los que simplemente se declaran católicos (-1,325) como los que se declaran católicos “a mi manera” (-1,275)— comparten en casi todos los aspectos una visión contraria a la transición energética, partiendo por una clara tendencia a declarar patrones de consumo energéticos no sustentables. Mientras los que se declaran católicos a secas están menos dispuestos a vivir en una ciudad ecológica del futuro, los católicos “a mi manera” tienden a tener una opinión más favorable hacia tecnologías petroleras.

## **ANÁLISIS GENERAL, INTERPRETACIÓN Y CONCLUSIONES**

Nuestra tipología parece ser categórica y dicotomiza las cosas: deja del lado de los que no apoyan una transición hacia producción y consumo energético más sustentable, a los adherentes de corrientes cristianas institucionalizadas: católicos, evangélicos y miembros de iglesias mi-

sioneras (mormones, testigos de jehová y adventistas). En tanto deja del lado de los que están a favor de la transición energética a los que adhieren a corrientes no-religiosas: ateos, no creyentes y agnósticos.

Aquellos creyentes más secularizados (creyentes que rechazan a las iglesias instituidas y por ello se califican de “sin religión”) se cargan más bien de lado de los no-creyentes. Nota especial merecen dos clasificaciones: “otra religión” y “católicos ‘a mi manera’”. La clase “otra religión” obedece a una categoría residual por lo que no puede atribuírsele consistencia. La clase “católicos ‘a mi manera’” obedece a aquellos que se reconocen e identifican como católicos, pero tienen creencias y prácticas heterodoxas. En estudios anteriores el comportamiento de este tipo de católicos ha sido distinto al de los que simplemente se autoclasifican como “católicos” a secas precisamente en cuanto a creencia y prácticas religiosas. En este caso el comportamiento es bastante similar.

Con todo, debemos establecer una gran advertencia metodológica: nuestra tipología sigue la lógica de construcción propia de este tipo de clasificaciones: acentúa los rasgos típicos en términos cualitativos. No debemos olvidarnos que las diferencias estadísticas sobre las cuales hemos establecido distribuciones de las variables en uno u otro sentido son débiles. Las diferencias porcentuales de ciertas tendencias por encima o por debajo de la distribución media en un tercio de los casos es bastante débil de 1,5 a 5% en un cuarto de casos es media de 5 a 10% y en muy pocos casos (8%) es más pronunciada, superior al 10%. Esto quiere decir que, en general, las tendencias observadas de que tal o cual opción religiosa se incline en tal o cual dirección son *marginales* y solo en un tercio de casos eran estadísticamente significativas.

¿Invalida este hecho nuestra tipología? Ciertamente no, pero requiere que la tomemos con cautela y nos entrega antecedentes que pueden ser significativos a la hora de interpretar los resultados generales.

Recordemos que por factor religioso entendíamos por una parte la adhesión a denominaciones religiosas y por otra el grado autodeclarado de religiosidad. Hemos analizado ambos factores en forma desagregada.

Primero: si observamos a las adhesiones religiosas de los estudiantes universitarios ellas parecen incidir en la orientación hacia la transición energética: las denominaciones cristianas instituidas (católicos, evangélicos, misioneros) *tienden a ser un obstáculo para la transición energética* y no así las opciones religiosas no-creyentes. Pero se trata de una tendencia, en general, débil.

Segundo: las adhesiones religiosas no son plenamente consistentes con las declaraciones de “religiosidad” y su relación con variables pro-transición energética. En algunos casos la alta religiosidad mani-

fiesta orientaciones de alta preocupación por el CC, en otros casos la religiosidad media se presenta favorable a pautas de consumo energético sustentables. Finalmente, la baja religiosidad se asocia a opciones de vida en ciudades ecológicas.

La religiosidad no parece tener asociaciones claras. En todo caso lo que evidencian las observaciones es que la religiosidad *no parece ser un obstáculo sistemático a la transición, puede serlo o no indistintamente*. Incluso la religiosidad intermedia o alta en algunos casos incluso parece favorecerla.

Una vez más, como ha sucedido con estudios previos, los resultados no son concluyentes. Si partimos de la base que las creencias cristianas y las actitudes hacia el medio ambiente no están relacionadas de forma unívoca (Dekker et al., 1997) hemos encontrado que las creencias cristianas y la religiosidad no están unívocamente asociadas a orientaciones favorables a la transición energética.

Nuestras conclusiones son entonces diversas.

Por una parte, tenemos una confirmación parcial de la segunda parte de nuestra principal hipótesis en el sentido que las orientaciones que apoyan una transición energética hacia la sustentabilidad estarían interrelacionadas de forma negativa con la religión de tal forma que esta constituiría más bien un obstáculo hacia la transición.

Sin embargo, cuando hablamos de religiosidad no es el caso y por otro lado hay que distinguir de qué tipo de adhesión religiosa estamos hablando.

Por ello es necesario establecer algunas salvedades:

1. Las tendencias observadas son marginales por lo que la hipótesis se valida sobre la base de relaciones débiles: la incidencia negativa del factor religioso hacia la transición energética y la sustentabilidad existe, pero no parece ser decisiva.
2. Las opciones no-religiosas sí estarían facilitando una transición energética, lo cual parece coincidir con estudios anteriores que muestran que los no-creyentes tienen predisposición más favorable hacia el medio ambiente que los creyentes (Greley, 1993; Parker, 2012).
3. Las opciones relativas a la declarada “religiosidad” tienen una conducta distinta a las de adhesión religiosa. Lo que significa que se trata de dos indicadores que deben ser tomados aparte y ser analizada su influencia de manera distintiva.
4. Más allá de las opciones religiosas ligadas a iglesias, en ciertos aspectos, grados medios o altos de religiosidad pueden manifestarse, en ciertas dimensiones, como favorables a la transición hacia patrones energéticos más sustentables.

Esos grados de religiosidad ciertamente son dimensiones que cruzan transversalmente diversas adhesiones religiosas, en el caso de muchos católicos o evangélicos pueden darse creyentes con alta consciencia y responsabilidad ambiental que buscan practicar patrones sustentables de consumo y favorecen la transición energética. Y eso yendo a contramano de la tendencia gruesa que indica que los católicos o los evangélicos en su conjunto más bien optan por patrones no sustentables.

Una mirada interpretativa global a nuestros datos nos lleva a considerar la diversidad de relaciones entre religión y medio ambiente. Las religiones, tanto las tradiciones más antiguas, como las más recientes, las institucionales e internacionales como las pequeñas comunidades, tienen diversas formas de ver la relación hombre-naturaleza. Incluso en las propias tradiciones judeo-cristianas hay lecturas favorables al cuidado de la creación y otras que estimulan la explotación de la naturaleza en beneficio de la humanidad (Vaillancourt y Cousineau, 1997; Parker, 2010a). Esta diversidad de formas de relación religiones-medio ambiente puede ser incluso contradictoria. No debe extrañarnos entonces que en este estudio acerca de cómo las representaciones de las diversas religiones y los diversos grados de religiosidad en estudiantes universitarios chilenos mantienen ideas distintas e incluso a veces contradictorias respecto a las pautas de consumo energético sustentables y la transición hacia tecnologías limpias.

Por otra parte, recordemos que nuestra principal hipótesis afirmaba en su primera parte un amplio apoyo de parte de los estudiantes universitarios chilenos hacia representaciones sociales favorables al medio ambiente y hacia patrones de consumo de energía sustentables. Si bien existe una amplia presencia de afirmaciones favorables al medio ambiente, no hemos encontrado que la tendencia favorable a la transición energética sea tan decisiva: sobre la base de una alta preocupación por el CC (76%), de una alta aceptación de la idea de vivir a futuro en una ciudad con energías limpias (65%) y de una absoluta aceptación declarativa de energías renovables, eficiencia energética y reducción del consumo energético (entre 91 y 99%), que son todas afirmaciones retóricas, cuando se trata de orientaciones hacia la práctica las afirmaciones no son tan categóricas. Por ejemplo, solo 32% está dispuesto a pagar impuestos “de todas maneras” para subsidiar las ERNC y un 41% no evidencia patrones sustentables de consumo energético en nuestro clúster. Siendo los patrones de consumo en general predominantemente no sustentables (puntajes máximos de 2,1%, con promedio de 1,7% en una escala de 1 a 4). Y un 45% no cambiaría su estilo de vida en una época post-petrolera.

Entonces, volviendo a nuestra hipótesis y resumiendo, se puede afirmar que, sobre la base de una orientación favorable, pero no fuerte,

hacia la transición energética, el factor religioso, en tanto una dimensión cosmovisional de la construcción de representaciones sociales performativas, tiene una incidencia (favorable o desfavorable), aunque no decisiva, en los patrones de consumo sustentables de energía y en la preferencia por energías renovables en los estudiantes universitarios chilenos. Las tendencias indican que adhesiones religiosas institucionales más bien se asocian a representaciones contrarias a la transición, pero no en forma unívoca. Los grados de religiosidad por su parte no siempre son contrarios y en algunos casos favorecen la transición.

Como afirmábamos en investigaciones anteriores, un dato relevante es que, sobre la base de una inclinación favorable al medio ambiente mayoritaria en la ciudadanía, tal tendencia no parece ser el resultado de las influencias inequívocas de los discursos religiosos oficiales —reflejados en las representaciones sociales estudiantiles—. En dichos estudios concluíamos que algunas opciones de religiones instituidas más bien favorecerían una perspectiva no-ecológica y conservadora reforzando una resistencia al cambio de paradigma: reiterando el discurso anti-ecológico y androcéntrico del dominio de la naturaleza por mandato divino<sup>19</sup>.

Por lo tanto, no hemos encontrado entonces antecedentes empíricos suficientemente sólidos que posibiliten afirmar completamente nuestra hipótesis inicial, pero sí la hemos confirmado parcialmente. En efecto parece ser, por los antecedentes reunidos en nuestro estudio, que la religión no constituye un factor neutro frente a la transición energética entendida como privilegio de energías renovables y pautas de consumo sustentables; en algunos casos es factor de cambio, en otros es factor que resiste al cambio.

La incidencia de lo religioso bien podría estar siendo afectada por un conjunto de otras variables. La variable religión (A) tanto como la variable transición energética (B) podrían estar derivando de un tercer factor (C). Como afirman Proctor y Berry (2005) los estudios generalmente acuden a un análisis de regresión múltiple en donde los factores socio-demográficos, por ejemplo, son controlados. Pero como afirman esos autores, ese tipo de análisis simplifica una metodología reductivista al individuo y deja de lado otras dimensiones y dinámicas socio-institucionales y socio-históricas.

Por ejemplo, el hecho de que las religiones cristianas instituidas y dominantes en el campo religioso chileno como el catolicismo y el evangelismo aparezcan no contribuyendo a la transición energética en las representaciones sociales de los estudiantes quizás podría de-

---

19 Ver Parker (2012), en que referíamos a estudios realizados sobre estudiantes universitarios los años 2005; 2008 y 2010 y sobre estudiantes secundarios el año 2008.



berse no a sus fundamentos religioso-teológicos, sino a que ciertas posturas de ciertos grupos católicos y evangélicos más bien obedecen a agendas políticas conservadoras y anti-ecológicas.

Como argumentan los científicos sociales, ciertas ideas se movilizan en ciertos grupos religiosos como parte de agendas políticas más amplias y los individuos aceptan esas ideas como parte de su orientación ideológica y no por su orientación y compromiso religioso. “Esto explica en parte por qué la orientación política es a menudo un fuerte predictor de la preocupación ambiental” (Proctor y Berry, 2005: 1573).

A la luz de los datos analizados podemos decir que la religión (o la no religión) muchas veces es un factor que tiene una incidencia secundaria en cuanto a la promoción de representaciones sociales favorables a la transición energética como factor mitigante del cambio climático. Otros factores parecen tener mayor poder explicativo como el estrato socioeconómico de origen del encuestado o bien la ideología (Parker, 2014). Cuestión que no tenemos espacio para profundizar. Incluso es necesario seguir analizando nuestros datos para ver cómo se interrelacionan en una perspectiva multidimensional religión y estrato socioeconómico, religión e ideología. Los análisis que hemos realizado nos están indicando que existen ciertas asociaciones, pero dado que no son totalmente concluyentes, es posible postular que, con todo, el factor religioso tiene por sí mismo una consistencia propia y no es el simple reflejo de otras variables intervinientes.

La energía se discute típicamente en términos de la ciencia, la tecnología, la economía y la política. La poca atención que se le ha prestado a cuestiones religiosas y éticas asociadas a la próxima transición hacia las energías renovables (Rasmussen et al., 2011) está siendo subsanada por estudios como el nuestro. Nuestro estudio no se ha centrado tanto en cuestiones de tipo éticas y teológicas relativas a las decisiones que se toman en energía y cómo se enfrenta la transición. Nos hemos centrado en cuestiones de orden empírico desde la perspectiva de la Sociología de la religión y del conocimiento, aunque esperamos que este tipo de aproximaciones contribuyan al debate más general en la búsqueda de caminos viables hacia formas sustentables y limpias de energía y de sociedad.

La tarea de la transición hacia un modo de producción y consumo más sustentable que tiene su centro en la transición energética demanda todos los esfuerzos y no solo los tecnológicos, científicos y políticos; los valores, la ética y la religión son factores necesarios adicionales en esta tarea de cambio de la consciencia y la conducta humana hacia la sustentabilidad (Tucker y Grim, 2007). Se sabe que las religiones cumplen un rol fundamental en cuestiones relativas al cambio climático y la justicia ecológica principalmente por sus fun-

ciones en la enseñanza, en la socialización ética, por sus alcances e influencias y sus capacidades para inspirar a sus adherentes hacia la acción (Posas, 2007).

Hasta ahora se ha analizado las relaciones de la religión y especialmente del cristianismo con la naturaleza en términos de tres corrientes de éticas ambientales asociadas a tradiciones cristianas de interpretación teórica y de movimientos sociales (Kearns, 1996; Vaillancourt y Cousineau, 1997; Shibley y Wiggins, 1997).

La primera enfatiza la idea de “administración de la naturaleza” (*stewardship*), que es una interpretación evangélica del mandato bíblico a los humanos de cuidar la tierra. Esta idea está asociada a la ética ambiental de protección del medio ambiente.

La segunda pone el énfasis en la espiritualidad de la creación inspirándose en una concepción donde los humanos deben reubicar su lugar en una creación panteísta, idea que está asociada también a una ética ambiental conservacionista. Estas dos corrientes calzan bien con la idea ambientalista de que lo principal es la protección del medio ambiente, de los ecosistemas y de la biodiversidad.

La tercera corriente cristiana pone el énfasis en el sufrimiento y la injusticia de los humanos —especialmente los más vulnerables— amenazados con calamidades que crecen con el calentamiento global y la crisis ecológica. Esta idea calza con la ecojusticia y los movimientos ambientalistas que luchan por la justicia ambiental en todo el mundo (Boff, 2006 y 2008).

Es interesante destacar que las dos ideas sobre “administración de la creación” y acerca de la “espiritualidad de lo creado” se han desarrollado más en los ambientes cristianos occidentales de países desarrollados con creciente consciencia ambiental. La idea de la ecojusticia que debe ser apoyada por los cristianos comprometidos se ha desarrollado mucho más entre grupos y movimientos cristianos de países en vías de desarrollo donde la explotación de la naturaleza va de la mano con la explotación social.

Hay una cuarta perspectiva que ha sido poco explorada hasta el momento y es aquella que pone el énfasis en la inspiración religiosa de las formas y estilos de vida espirituales que se alejan de las formas mundanas y por ello contrastan con el consumismo y la ética de la competitividad propia de la sociedad de consumo. Esta idea calza más bien con la necesidad de cambios en las formas de producción y consumo hacia formas y estilos de vida austeros y basados en fuentes de energías renovables, como el sol, el viento y el agua.

El tema del consumo/sobreconsumo (Brown y Cameron, 2000) — estrechamente vinculado a los estilos de vida, que es ciertamente una de las dimensiones de la crisis ambiental (Gottlieb, 2006)— no ha sido

considerado suficientemente en relación a la religión. Resolver los problemas de la crisis ambiental supone un giro radical en los valores básicos vis a vis con la naturaleza. Existe consenso en afirmar que la crisis en buena medida se debe a una cosmovisión que enfatiza el dominio humano sobre la naturaleza. Se trata de valores que subyacen a las visiones de mundo y estilos de vida occidental (Dekker et al., 1997).

Pero hasta ahora el énfasis ha estado centrado en la idea de protección ambiental. El análisis predominante ha sido de cómo es que el cristianismo ha generado una fuente de valores que ponen énfasis en que Dios ha entregado el mundo a los humanos para que lo dominen. Idea que secularizada en la ciencia moderna ha provocado una visión antropocéntrica explotadora de la naturaleza. La visión contraria que enfatiza cómo Dios ha entregado el mundo —que es su propia creación, otra forma de su presencia— para que los seres humanos lo cuiden pone énfasis en la espiritualidad y el respeto hacia una naturaleza que se debe proteger.

El desafío que plantea la transición energética tiene mucho más que ver directamente con los estilos de vida occidentales que con la idea de protección ambiental que es un resultado de largo plazo de dicha transición. La sociedad industrial capitalista basada en un modo de producción centrado en las fuentes de energía carbonizada ha ido derivando a la sociedad de consumo basada en la competitividad, en la búsqueda del máximo de bienestar. La exigencia de un modo de producción capitalista y globalizado pone la meta del crecimiento económico como lo fundamental, para lo cual la sobreexplotación de los recursos naturales, especialmente extractivos y energéticos retroalimentan una ética del sobreconsumo. Esta carrera por los recursos se ha convertido en la otra cara de una sociedad de consumo global en expansión. Aquí las religiones y las éticas de inspiración religiosa tienen mucho que decir cuando su programa anuncia otra forma de vida orientada hacia conductas y estilos de vida sencillos, austeros, amorosos, solidarios y en la búsqueda del florecimiento espiritual.

Los universitarios son ciudadanos que tienen y tendrán un rol importante en los cambios que implique esta transición energética que tiene que ir acompañada de cambios en estilos de vida hacia patrones menos consumistas y más sustentables en cuanto a la energía. Los patrones sociales de consumo de este tipo irían asociados a un cambio en los estilos de vida por cuanto demandan cambios en las prácticas cotidianas de las personas y en las prácticas institucionales. Investigaciones recientes han demostrado cómo las tecnologías sustentables se entremezclan con las prácticas culturales y por lo tanto co-evolucionan, lo cual ciertamente influye en el consumo de energía (Ozaki y Shaw, 2014). El desafío de avanzar en la transición energética

hacia fuentes renovables de energía y tecnologías limpias supone un cambio en los estilos de vida asociados con los patrones de consumo de energía actual.

Hemos analizado cómo en los estudiantes universitarios chilenos se da la apertura hacia pautas de consumo energético sustentables y cómo, aunque de forma no unívoca, el factor religioso es y puede ser una dimensión a tomar en cuenta (por su rol favorable o desfavorable) en los procesos de transición hacia las energías renovables y limpias. Pero también hemos introducido un tema que deberá ser profundizado en futuras investigaciones: cómo en los estudiantes que son actores estratégicos del cambio, se está dando la aceptación de estilos de consumo y de vida más sustentables y su relación con el tránsito (o no) hacia patrones más sustentables de consumo de energía.

La transición energética recién está en su primera fase, aun cuando las amenazas del calentamiento global exigen un paso que debe ser mucho más rápido que lo previsto. El estudio de la forma cómo las religiones y las éticas religiosas contribuyen o no a la transición energética también está iniciándose. Desde el punto de vista conceptual, teórico y de las técnicas y métodos de estudio, queda mucho por resolver para dilucidar cómo es que las diferentes alternativas religiosas, incluyendo la no creencia, motivan, inspiran y contribuyen al avance de pautas de consumo de energías sustentables y limpias y cómo lo harán en el futuro.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alea García, A. 2006 “Diagnóstico y potenciación de la educación ambiental en jóvenes universitarios”, disponible en <<http://www.odiseo.com.mx/2006/01/print/alea-diagnostico.pdf>>.
- Berger, P. y Luckmann, T. 1986 *La construcción social de la realidad* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Boccardo, G. 2010 “Tendencias de cambio en la estructura social de América Latina y el Caribe hoy. Un debate interrumpido” en *Revista de Sociología*, N° 23, pp. 91-115.
- Boff, L. 2002 *El cuidado esencial. Ética de lo humano, compasión por la Tierra* (Madrid: Trotta).
- Boff, L. 2006 *Ecología: grito de la Tierra, grito de los pobres* (Madrid: Trotta) 4ª ed.
- Boff, L. 2008 *La opción-Tierra: la solución para la tierra no cae del cielo* (Santander: Sal Térrea).
- Brown, P. M. y Cameron, L. 2000 “What can be done to reduce overconsumption?” en *Ecological Economics*, Vol. XXXII, N° 1, pp. 27-41.

- Castanedo Secadas, C. 1995 “Escala para la evaluación de las actitudes pro-ambientales (EAPA) de alumnos universitarios” Disponible en <<http://www.ucm.es/BUCM/revistas/edu/11302496/articulos/RCED9595220253A.pdf>>.
- Cerda, A. et al. 2007 “Perfil y conducta ambiental de los estudiantes de la universidad de Talca, Chile”, disponible en <<http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/pdf/399/39903506.pdf>>.
- Château, B. y Rossetti di Valdalbero, D. (eds.) 2011 *World and European Energy and Environment Transition Outlook WETO-T* (Bruselas: Directorate-General for Research and Innovation, Socio-economic Sciences and Humanities, European Commission).
- Creswell, J. 2009 *Research Design, Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches* (Londres: SAGE).
- Cubillos, A. y Estensoro, F. (comps.) 2011 *Energía y medio ambiente, una ecuación difícil para América Latina* (Santiago: Colección IDEA USACH).
- Davidovich, M. P.; Espina, A. et al. 2005 “Construcción y estudio piloto de un cuestionario para evaluar comportamientos socialmente responsables en estudiantes universitarios” en *Revista de Psicología*, Vol. XIV, N° 1, pp. 125-139.
- Dekker, P.; Ester, P. y Nas, M. 1997 “Religion, Culture and Environmental Concern: An Empirical Cross-national Análisis” en *Social Compass*, Vol. 44, N° 3, pp. 443-458.
- Fernández Manzanal, R.; Carrasquer Zamora, J. y Rodríguez Barreiro, L. M. 2006 “El conocimiento de las actitudes ambientales: una buena base para mejorar las conductas hacia el medio ambiente”, disponible en <<http://portal.aragon.es/portal/page/portal/medioambiente/eduamb/sensibilizacion/jornadas/grupo7/actitudesambientales.pdf>>.
- Ferrari, L. y Estrada, C. 2012 “Crisis energética mundial: diagnóstico y alternativas” en Calva, J. L. (ed.) *Crisis energética mundial y futuro de la energía en México* (México: Consejo Nacional de Universitarios) pp. 19-39.
- Filgueira, C. 1981 “Acerca del consumo en los nuevos modelos latinoamericanos” en *Revista de la Cepal*, N° 15, pp. 75-115.
- Flores, R. C. 2013 “Investigaciones de las representaciones sociales del medio ambiente en Brasil y México” en *Actualidades Investigativas en Educación*, Vol. 13, N° 1, pp. 1-20.
- Gauna Santamaría, J. 2011 “Percepciones y actitudes de estudiantes universitarios sobre el medio ambiente de la UANL”, tesis para

- optar al grado de maestría en Ciencias con orientación en Trabajo Social, Universidad Autónoma de Nuevo León, Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano, Nuevo León, México.
- Geels, F. 2013 “References relevant for STRN, Sustainability Transitions Research Network” (Steering Group) julio, disponible en <<http://www.transitionsnetwork.org/files/Reference%20list%20to%20transition%20publications.pdf>>.
- Gottlieb, R. 2006 “Introduction: Religion and Ecology — What Is the Connection and Why Does It Matter?” en Gottlieb, R. S. (ed.) *The Oxford Handbook of Religion and Ecology* (Oxford: Oxford University Press).
- Greeley, A. 1993 “Religion and Attitudes toward the Environment” en *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 32, N° 1, pp. 19-28.
- Haas, R.; Nakicenovic, N.; Ajanovic, A.; Faber, T.; Kranzl, L.; Müller, A. y Resch, G. 2008 “Towards sustainability of energy systems: A primer on how to apply the concept of energy services to identify necessary trends and policies” en *Energy Policy*, Vol. 36, N° 11, pp. 4012-4021.
- Hernández Cortés, M. G.; Silva Rodríguez, A.; Landázuri Ortiz, A. M.; Eisemberg Wieder, R.; Heres Pulido, M. E. y Terán Álvarez del Rey, A. 2002 “Evaluación ambiental en la UNAM en Campus Iztacala” en Aragón, L. E. y Silva, A. (eds.) *Evaluación psicológica en el área educativa* (México: Pax México).
- Hernández Sampieri, R.; Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. 2006 *Metodología de la investigación* (México: McGraw-Hill).
- Höijer, B. 2011 “Social Representations Theory, a New Theory for Media Research” en *Nordicom Review*, Vol. 32, N° 2, pp. 3-16.
- IEA 2013 *World Energy Outlook Special Report, Redrawing the Energy-Climate Map* (París: Internacional Energy Agency) junio, disponible en <[www.worldenergyoutlook.org](http://www.worldenergyoutlook.org)>.
- IPCC (Internacional Panel on Climate Change) 2014 “Climate Change 2014: Mitigation of Climate Change, Fifth Assessment Report (AR5), IPCC Working Group III, IPCC, WMO, UNEP”, disponible en <<http://ipcc.ch/report/ar5/wg3/>>.
- IPCC (International Panel on Climate Change) 2007 “Climate Change, Synthesis Report. AR4, Geneva: IPCC, WMO, UNEP”, disponible en <[http://ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4\\_syr\\_spm.pdf](http://ipcc.ch/pdf/assessment-report/ar4/syr/ar4_syr_spm.pdf)>.
- Jefferson, M. 2005 “Sustainable energy development: performance and prospects” en *Renewable Energy*, Vol. 31, pp. 571-582.

- Jenkins, W. y Key Chapple, C. 2011 “Religion and Environment” en *Annu. Rev. Environ. Resour.*, Vol. 36, pp. 441-463.
- Jodelet, D. 1994 *Les représentations sociales* (París: PUF).
- Kearns, L. 1996 “Saving the Creation: Christian Environmentalism in the United States” en *Sociology of Religion*, Vol. 57, N° 1, pp. 55-70.
- Lenzen, M.; Wood, R. y Foran, B. 2008 “Direct versus Embodied Energy, The Need for Urban Lifestyle Transitions” en Droege, P. (ed.) *Urban Energy Transition, From Fossil Fuels to Renewable Power* (Ámsterdam: Elsevier) pp. 91-120.
- Moscovici, S. 1981 “On social representation” en Forgas, J. P. (comp.) *Social Cognition. Perspectives in Everydaylife* (Londres: Academic Press).
- Ozaki, R. y Shaw, I. 2014 “Entangled Practices: Governance, Sustainable Technologies, and Energy Consumption” en *Sociology*, Vol. 48, N° 3, pp. 590-605.
- Palmer, L. 2012 “Emerging Force on Climate Change: Religion, Ecology, Ethics, and Morality” en *Yale Climate Connections*, noviembre, disponible en <<http://www.yaleclimateconnections.org/2012/11/emerging-force-on-climate-change-religion-ecology-ethics-and-morality/>>.
- Parker, C. 2008 “Science and Technology in Undergraduate Students’ Worldview, Shaped by Globalization: the Chilean Case” en *Perspectives on Global Development and Technology*, Vol. 7, N° 1, pp. 69-90.
- Parker, C. 2010a “Consciência planetária e o caminho para novos paradigmas cidadãos e incidência da religião” en Passos, M. (ed.) *Diálogos cruzados, Religião, Historia e Construção Social* (Belo Horizonte: Argumentum) pp. 35-57.
- Parker, C. 2010b “Religiión y cambio climático: incidencia de lo religioso en las representaciones del medio ambiente” en *Revista Caminhos*, Vol. 8, N° 2, pp. 25-51.
- Parker, C. 2011a “Global Warming, Élites and Energy in Latin America: The Chilean Case” en *Journal of Environmental Science and Engineering*, Vol. 5, N° 12, pp. 1702-1714.
- Parker, C. 2011b “Calentamiento global y élites: entre las energías convencionales y las energías alternativas” en Cubillos, A. y Estenssoro, F. (eds.) *Energía y Medio Ambiente: Una ecuación difícil* (Santiago de Chile: USACH) pp. 103-124.
- Parker, C. 2012 “Religiión y cambio climático: incidencia de lo religioso en las representaciones del medio ambiente” en

- Religión, Política y Cultura en América Latina: Nuevas Miradas* (Santiago de Chile: Instituto de Estudios Avanzados — ACSRM) pp. 359-386.
- Parker, C. 2014 “Patrones sociales de consumo de energía y transición energética: un estudio empírico en estudiantes universitarios chilenos”, ponencia en el 8º Congreso Chileno de Sociología y Encuentro PRE-ALAS 2015; GT 15: “Sociología de la ciencia, tecnología y la innovación”, Universidad Central de Chile, La Serena, 22-24 de octubre.
- Parker, C. y Muñoz, J. 2012 “Élites universitarias y cambio climático” en *Ambiente & Sociedade* (San Pablo) Vol. 15, N° 2, pp. 195-218.
- Parker, C.; Letelier, M. y Muñoz, J. 2013a “Élites, Climate Change and Agency in a Developing Society: the Chilean Case” en *Environment, Development and Sustainability*, en línea, febrero.
- PNUD 2013 *Informe sobre Desarrollo Humano 2013, El ascenso del Sur: Progreso humano en un mundo diverso* (Nueva York: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).
- Posas, P. 2007 “Roles of religion and ethics in addressing climate change” en *Ethics in Science and Environmental Politics, ESEP*, Vol. 2007, pp. 31-49.
- Proctor, J. y Berry, E. 2005 “Social Sciences on Religion and Nature” en Taylor, B. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Nature* (Londres/ Nueva York: Continuum) pp. 1571-1577.
- Rasmussen, L.; Laurendeau, N. et al. 2011 “Introduction to “The Energy Transition: Religious and Cultural Perspectives”” en *Zygon*, Vol. 46, N° 4, pp. 872-889.
- Reusswig, F.; Lotze-Campen, H. y Gerlinger, K. 2004 *Changing Global Lifestyle and Consumption Patterns: The Case of Energy and Food* (Nueva York: Potsdam Institute for Climate Impact Research – PIK).
- Rohracher, H. 2008 “Energy systems in transitions: contributions from social sciences” en *Int. J. Environmental Technology and Management*, Vol. 9, N° 2/3, pp. 144-161.
- Sánchez Miranda, M.; De la Garza González, A. y López Ramírez, E. O. 2009 “La identidad y actitud hacia el medio ambiente en estudiantes de biología y psicología”, disponible en <<http://www.psicologiacientifica.com/bv/psicologia-1-la-identidad-y-actitud-hacia-el-medio-ambiente-en-estudiante.html>>.
- Schultz, W. y Zelezny, L. 1999 “Values as predictors of environmental attitudes: Evidence for consistency across 14 countries” en *Journal of Environmental Psychology*, N° 19, pp. 255-265, disponible en <<http://www.idealibrary.com>>.



- Seyfang, G. 2009 *The New Economics of Sustainable Consumption* (Londres: Palgrave Macmillan).
- Shibley, M. y Wiggins, J. 1997 "The greening of Mainline American Religion: A Sociological Analysis of the Environmental Ethics of the National Religious Partnership for the Environment" en *Social Compass*, Vol. 44, N° 3, pp. 333-348.
- Taylor, B. 2007 "Exploring Religion, Nature and Culture — Introducing the Journal for the Study of Religion, Nature and Culture" en *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, Vol. 1, N° 1, pp. 5-24.
- Tucker, M. E. y Grim, J. 2001 "Introduction: The Emerging Alliance of World Religions and Ecology" en *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, otoño, disponible en <<https://www.amacad.org/content/publications/pubContent.aspx?d=1289>>.
- Tucker, M. E. y Grim, J. 2007 "Daring to Dream, Religion and the Future of the Earth" en *Yale University Reflections*, primavera, disponible en <<http://reflections.yale.edu/article/gods-green-earth/daring-dream-religion-and-future-earth>>.
- Vaillancourt, J.-G. y Cousineau, M. 1997 "Introduction" [al número especial sobre Religión y Medio Ambiente] en *Social Compass*, Vol. 44, N° 3, pp. 315-320.
- Vilches, A.; Gil Pérez, D.; Toscano, J. C. y Macías, O. 2014 "La transición energética. Una Nueva Cultura de la Energía", disponible en <<http://www.oei.es/decada/accion.php?accion=022>>.
- White Jr., L. 1967 "The Historical Roots of Our Ecological Crisis" en *Science*, Vol. 155, N° 3767, pp. 1203-1207.



# RELIGIÓN Y VIDA PÚBLICA ENTRE LOS MAYAS DE LA FRONTERA SUR DE MÉXICO

Gabriela Robledo

## INTRODUCCIÓN

Los estudios más recientes del fenómeno religioso en México destacan la creciente diversidad religiosa del país durante las últimas décadas debido a la expansión de credos evangélicos, particularmente pentecostales, entre las clases populares de las fronteras norte y sur del país (Hernández y Rivera, 2009).

Especialmente relevante ha sido el cambio religioso en los Estados de la frontera sur, en donde Chiapas destaca por su estratégica posición como territorio fronterizo, pues de los 16 municipios mexicanos colindantes con Guatemala, 13 son chiapanecos. De acuerdo a los censos de población, en los últimos sesenta años la población católica de Chiapas se redujo drásticamente, pasando de representar el 97,5% en 1950, al 58,3% en 2010. Al propio tiempo, la población no católica, pasó de constituir el 2,13% en 1950 al 27,37% en 2010.

Este cambio religioso ha tenido lugar principalmente entre la población maya que se concentra en la parte oriental del territorio, colindante con Guatemala, hablante de las lenguas tseltal, tsotsil, chol, tojolabal, mam, kanjobal, chuj, jacalteco, maya (lacandón), aguacateco, kekchí y kiché. En la expansión de los cultos evangélicos en Chiapas es importante considerar el trabajo misionero del evangelicalismo norteamericano que desde la frontera Chiapas-Guatemala se extendió

hacia el oriente de Chiapas, encabezado por la iglesia presbiteriana con el apoyo de organismos interdenominacionales como la Misión Centroamericana y el Instituto Lingüístico de Verano (Rivera, 2001). Este último se encargó de impulsar la traducción de la biblia a las lenguas mayenses, proceso que inició William Townsend entre los cakchiqueles de Guatemala y luego continuó en la región tseltal de Chiapas.

Ante el avance protestante la Iglesia Católica también puso en marcha un trabajo misionero, que dio inicio con la llegada del obispo Torreblanca (1944-1959) al frente de la diócesis de San Cristóbal, quien luego fue relevado por Don Samuel Ruiz García (1960-2000) cuya participación como obispo conciliar en el Concilio Vaticano II le llevó a innovar la praxis pastoral de la diócesis.

La aceptación de los nuevos credos (incluido el catolicismo diocesano) ha tenido amplias repercusiones en la vida pública de las comunidades indígenas, pues en ellas dominaba “la costumbre”—una religiosidad popular construida alrededor de un ciclo anual de fiestas de santos patronales y vinculada a un sistema de cargos comunitario que floreció durante el siglo XIX—. Esta costumbre impregna el conjunto de la vida social y está también ligada a nociones sobre el cuerpo, la persona y la enfermedad.

En algunas comunidades de la región del altiplano habitadas por población tsotsil y tseltal, con la llegada de las religiones emergió el conflicto y la violencia social que desencadenaron flujos de desplazamientos internos forzados (Robledo, 1997; Rivera, 2013) y una reorganización de la población desplazada en los lugares de destino, donde las identidades religiosas también juegan un papel destacado en la reorganización de la población.

En otras regiones, como en los municipios de la Sierra Madre de Chiapas, contiguos a Guatemala, los protestantismos han promovido una reafirmación de las identidades étnicas, que fueron reprimidas por las autoridades mexicanas en las primeras décadas del siglo XX (Hernández, 2001).

El contenido utópico que los nuevos cultos proponen ha tenido importantes repercusiones en la vida pública local pues han generado una nueva comunalidad que sostiene demandas ciudadanas de los desplazados en las zonas urbanas; de respeto a sus Derechos Humanos y a la libertad religiosa en un escenario de confrontación con las autoridades municipales de sus pueblos; así como también ha contribuido a movimientos de organización económica, como el cooperativista, impulsado por la Iglesia Católica. Sin embargo, también ha dado pie al clientelismo político en las nuevas organizaciones que han surgido entre los colonos y expulsados, y a la corrupción de pastores que son al mismo tiempo líderes políticos y religiosos.

En este trabajo reflexiono sobre el relevante papel que han tenido los nuevos cultos en la vida pública de la población indígena en las principales regiones de Chiapas. Se trata de una coyuntura marcada por una modernización de la sociedad chiapaneca en un contexto más amplio de globalización y de transformación del Estado mexicano.

### **UNA MODERNIDAD TARDÍA Y PERIFÉRICA**

Al escribir sobre la frontera sur de México, el historiador Jan de Vos (2002) puso de relieve el análisis de esta frontera no solo como frontera-límite, sino como frontera-frente, es decir, como un territorio de expansión de un sistema hacia un espacio que fue considerado vacío. Desde esta perspectiva, caracterizó a la frontera sur de México como una región maya cuya relativa autonomía se vio amenazada por los conquistadores españoles que la convirtieron en un lugar de frontera, es decir, en un área periférica en relación a los centros de poder hegemónicos: México y Guatemala. En este territorio la población nativa se redujo drásticamente debido a las epidemias, las guerras y las hambrunas; otra de sus características es la existencia de grandes extensiones de tierra desocupada que se extendían hacia una región selvática despoblada en donde surgirían fincas en las que convivían criollos, mestizos, mulatos e indígenas que habían huido o eran extraídos de sus pueblos; en este territorio también se construyó un sistema social polarizado en el que pequeñas villas de españoles ejercían una brutal opresión sobre los pueblos de indios.

Para fines del siglo XIX los modelos socioeconómicos que se habían construido en este territorio experimentaron grandes cambios: la población indígena sufrió el mayor despojo de sus tierras (después de la conquista) y las fincas se abrieron al mercado internacional, incorporando las tierras baldías en su alrededor. En la región del Soconusco, la Ley de Colonización promulgada por el gobierno mexicano permitió el acaparamiento de más de un millón y medio de hectáreas por una compañía deslindadora, que luego vendió a finqueros alemanes que extendieron el negocio de la cafecultura desde la costa guatemalteca hacia la mexicana.

En la región del altiplano, el siglo XIX con su fiebre liberal y anticlerical fue aprovechado por las comunidades indígenas para librarse del yugo de párrocos y curas, construyendo en su lugar una especie de autonomía en materia de religiosidad local. Fue la época en que florecieron los sistemas de cargos, con el nombramiento de mayordomos, alféreces y toda una serie de funcionarios que tenían la finalidad de organizar y asegurar las celebraciones religiosas de carácter colectivo. En aquellas otras regiones donde las comunidades se reprodujeron al interior de las fincas, como es el caso de los tojo-

labales en la meseta comiteca, o de los tseltales y choles de la región norte, la vida religiosa colectiva también se reprodujo en ese espacio autosuficiente de la finca.

Bien es sabido que los períodos históricos de la revolución mexicana y la reforma agraria que transformaron el norte y el centro de México en las primeras décadas del siglo XX, fueron periodos de recomodamiento y ajuste de las élites regionales dominantes en tierra chiapaneca. El reparto agrario se aplicó de manera parcial, selectiva y tardía, afectando solo algunas áreas que correspondían a las tierras menos productivas del agro chiapaneco.

Así las cosas, la modernización económica de las relaciones sociales en la entidad hacia la década de los setenta se inició con la construcción de las presas hidroeléctricas en los valles centrales, la explotación del petróleo en Tabasco y Chiapas y la emergencia de la industria turística en las ciudades del Caribe mexicano, lo que posibilitaría la incorporación de la abundante mano de obra indígena a la industria de la construcción en estas zonas. A partir de esta modernización tardía se empezó a producir una rápida e incierta transformación de la sociedad chiapaneca y de los diversos mundos que en ella habitaban. En materia religiosa se presentó de manera abrupta y hasta violenta una pluralidad religiosa con la expansión del evangelicalismo de origen norteamericano, pero también de la actividad misionera de la propia Iglesia Católica, que empezaron a tener éxito entre la población indígena.

El contacto entre la población indígena guatemalteca y la chiapaneca que propició la expansión del protestantismo de cuño maya en el Chiapas oriental se presentó en la convivencia de los jornaleros contratados para la pizca del café en las fincas cafetaleras de la región del Soconusco a donde concurrían tsotsiles y tseltales de la región del altiplano que año con año iban al corte del aromático. Testimonios en diversos trabajos y mi propia experiencia de campo señalan la importancia de este encuentro para la difusión de un protestantismo popular que se ha expandido en el altiplano chiapaneco. Las presiones centrífugas de diversos tipos sobre las comunidades agrarias que daban fundamento a la comunalidad habrían de romper las tradicionales ceremonias en las que se rendía culto a los seres que custodiaban el territorio en cuevas y montañas, en el cultivo de las milpas y en el tratamiento de enfermedades. El rito religioso, acto social básico a través del cual se construía un mundo colectivo con un sentido único y obligatorio para todos, empezó a fracturarse. De manera paralela se rompieron los consensos políticos de la vida comunitaria y aparecieron los conflictos y con ello las migraciones forzosas que han reconfi-

gurado el paisaje étnico de la entidad. Algunos migrantes se dirigieron hacia la Selva Lacandona, cuya colonización fue entonces alentada por las autoridades gubernamentales, como un paliativo para la necesidad de tierra de los campesinos indígenas. Otros se dirigieron a los Chimalapas donde competirían con otros colonos por un territorio rico en recursos, pero disputado entre dos entidades federativas (Oaxaca y Chiapas) y varios grupos interesados en la explotación de los recursos forestales de la zona. Los más se dirigieron a las ciudades de sus regiones, principalmente a San Cristóbal de Las Casas y sus alrededores; a la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, la capital del Estado; pero también a Palenque y Ocosingo en la región de la Selva; y hacia Comitán y Las Margaritas, en la zona fronteriza con Guatemala.

El movimiento zapatista vendría a polarizar aun más los grupos e intereses al interior de las comunidades, incrementándose con ello los desplazamientos masivos de campesinos indígenas a las ciudades. Así, San Cristóbal, en el altiplano, Ocosingo en la región Selva, y Comitán y Las Margaritas en la región fronteriza, fueron receptores de migrantes que encontraban en los nuevos credos, un tiempo-espacio para tejer nuevos lazos de solidaridad y ayuda mutua.

### **MIGRACIÓN, CAMBIO RELIGIOSO Y ETNICIDAD EN LA “OTRA FRONTERA”**

Hasta hace unas cuantas décadas pensar en la frontera en México remitía inmediatamente a su frontera septentrional, que colinda con el “gigante” del norte y que ha representado un modelo paradigmático para la construcción de una antropología de las fronteras (Álvarez, 1995).

El llamado “sureste mexicano” se convirtió en frontera sur hasta que el Estado mexicano, preocupado por cuestiones de seguridad nacional, volvió sus ojos a su frontera meridional, convulsionada por el arribo de refugiados guatemaltecos y transmigrantes centroamericanos que llegaron a territorio chiapaneco a principios de la década del ochenta. Así nació la “otra” frontera, bajo el signo de las convulsiones sociales y de complejos procesos migratorios.

Durante el Porfiriato —a fines del siglo XIX y principios del siglo XX— las autoridades mexicanas alentaron la colonización de la región de la Sierra Madre y del Soconusco por parte de indígenas guatemaltecos que luego se naturalizarían mexicanos para poblar la frontera recién establecida entre México y Guatemala. Su mano de obra era requerida por una cafecultura de exportación, en manos de capitalistas extranjeros establecidos en las fértiles tierras del Soconusco. Más tarde, al inicio de la década de los años treinta, Victorico

Grajales, entonces gobernador de Chiapas (1932-1936), prohibiría la indumentaria y el uso de las lenguas nativas de origen guatemalteco, promoviendo una agresiva política de castellanización inspirada en la educación socialista propuesta por Lázaro Cárdenas.

Hernández (2012) refiere los acelerados procesos de cambio cultural resultado de violentas campañas de aculturación a que se vieron sometidas las familias migrantes hablantes de diversas lenguas mayas: q'anjobal, chuj, jakalteco y mam que se establecieron en la región fronteriza durante las primeras décadas del siglo XX. Estas políticas cambiaron con el reconocimiento del carácter pluricultural de la nación mexicana, que abrió una coyuntura para la re-emergencia de las identidades culturales en la zona, vinculadas a su organización política y productiva, en donde las congregaciones religiosas han jugado un papel importante<sup>1</sup>.

Las prácticas cúllicas del presbiterianismo entre los mames de la Sierra en las primeras décadas del siglo XX y la llegada de los testigos de Jehová y pentecostales entre los chujes hacia la década del sesenta promovieron el uso de las lenguas nativas para la evangelización, lo que ha vinculado las expresiones de la etnicidad local a la dimensión religiosa (Hernández, 2001).

El crecimiento protestante se exacerbó con la llegada de miles de refugiados guatemaltecos a esa zona a principios de la década del ochenta. Un grupo de iglesias protestantes norteamericanas dirigieron sus acciones para apoyar a los grupos de refugiados en materia de salubridad, alimentación y pastoral. El éxito de su labor se refleja en el crecimiento de la afiliación no católica de la población en los municipios de esta región<sup>2</sup>, que significaba solo un 1,6% en 1970, pasando a constituir el 22,73% en el 2000 (Hernández, 1993). El trabajo misionero evangélico se vio ampliamente reforzado por radiodifusoras bilingües manejadas por los grupos protestantes que desde territorio guatemalteco eran escuchadas en la región. A principios de la década de los noventa se escuchaba Radio Maya en kanjobal y la Voz de los Cuchumatanes en mam (Hernández, 1993).

Es necesario tener presente que, aunque el protestantismo se estableció en Guatemala desde finales del siglo XIX con la emergencia

---

1 La región examinada por esta autora abarca nueve municipios: Unión Juárez, Tapachula, Motozintla, el Porvenir, Mazapa de Madero, Amatenango de la Frontera, Frontera Comalapa, La Independencia y La Trinitaria. Se trata de una región que abarca la rica región fronteriza del Soconusco y municipios fronterizos en la Sierra Madre de Chiapas.

2 Esta región conocida hasta hace poco como región fronteriza abarcaba los municipios de Comitán de Domínguez, Chicomuselo, Frontera Comalapa, La Independencia, Las Margaritas, Soconusco, La Trinitaria, Tzimol y Maravilla Tenejapa.



de los regímenes liberales, no fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX que empezó a florecer como resultado de un intenso trabajo misionero del evangelicalismo norteamericano. A pesar de este origen externo, no tardaron en surgir iglesias independientes que se han extendido a territorio chiapaneco. También se ha producido el proceso contrario con la expansión de la Iglesia Luz del Mundo, ubicada en Tapachula, hacia territorio centroamericano (Rivera, 2009).

La Iglesia Católica también ha tenido presencia en la zona a través de la pastoral liberacionista que se implementó desde la Diócesis de Huehuetenango, Guatemala, donde los hermanos Maryknoll impulsaron un trabajo de atención integral a campesinos mames, kajibales, chujes y jacaltecos que buscaba alternativas productivas para mejorar su economía, golpeada con la caída de los precios del café en 1989. La Iglesia empezó a promover una cafecultura agroecológica y la fundación de cooperativas.

Por otra parte, la llegada de refugiados guatemaltecos a territorio chiapaneco también movilizó la acción pastoral de la diócesis de San Cristóbal a los campamentos de refugiados establecidos en la frontera con Guatemala.

### **CONFLICTOS RELIGIOSOS Y MIGRACIÓN URBANA EN EL ALTIPLANO CHIAPANECO**

La región del altiplano chiapaneco se extiende a cerca de una veintena de municipios en la meseta central de la entidad, la mayoría de los cuales son habitados por población hablante de tsotsil y tseltal, las lenguas indígenas mayoritarias de la población indígena chiapaneca. Aunque a nivel estatal la población indígena representaba en el censo del 2010 al 27% de sus habitantes, en el altiplano la población nativa ascendía a más del 75%. Debido a ello, la región ha sido un foco de interés para la antropología culturalista norteamericana que quiso ver en las comunidades de la zona, los resabios de la antigua civilización maya (Vogt, 1992).

La población mestiza, conocida localmente como ladina o *caxlana* se concentra en un par de cabeceras municipales urbanizadas, la más importante de las cuales es la ciudad de San Cristóbal de Las Casas. Esta fue la primera villa española fundada por los conquistadores en 1528, y por mucho tiempo fue considerada capital de la provincia hasta que, a fines del siglo XIX, los poderes estatales se cambiaron a Tuxtla Gutiérrez, actual capital de la entidad, en la cálida región de los Valles Centrales.

La migración masiva de población indígena a la ciudad, resultado de los conflictos religiosos que se produjeron en la región transformó el paisaje social y étnico de esta pequeña ciudad provinciana, y trajo con ello el florecimiento del pluralismo religioso.

La diversidad religiosa en las colonias indígenas que hoy rodean la ciudad es sorprendente: encontramos templos católicos que participan de la iglesia autóctona derivada de la pastoral de la diócesis católica de San Cristóbal; congregaciones presbiterianas; un pujante pentecostalismo con congregaciones de diversa denominación; congregaciones paracristianas como las de los Testigos de Jehová, la Iglesia de los Santos de los Últimos Días y la Iglesia Adventista; y dos comunidades musulmanas que se empezaron a establecer entre los indígenas urbanos en las últimas décadas. El crecimiento de la presencia indígena en la ciudad corre a la par del crecimiento del pluralismo religioso.

Si en el mundo rural tradicional dominaban las identidades parroquiales, donde la localidad y la familia extensa jugaban el papel primordial, en la ciudad predominan las interacciones entre familias de diversos municipios indígenas de la región que conviven en los asentamientos periféricos de la ciudad. Es común encontrar matrimonios entre cónyuges de diferentes municipios, aunque las mujeres suelen vivir en la casa de sus esposos, así como adoptar su indumentaria, acorde con las reglas patrilineales de matrimonio.

En este mundo urbano indígena, los grupos religiosos se han convertido en un espacio de re-creación comunitaria donde se renuevan las manifestaciones culturales propias y se construye un capital social de suma relevancia para enfrentar las precariedades tanto materiales como sociales que conlleva el traslado del campo a la ciudad. En el contexto urbano la religión se constituye en el eje a partir del cual se construyen elementos simbólicos que se integran a una matriz cultural propia para fortalecer su identidad cultural a partir de horizontes más amplios.

Las manifestaciones de la religiosidad indígena urbana se caracterizan por una constelación de pequeñas comunidades religiosas en donde destacan las manifestaciones emocionales del culto, que permiten el reconocimiento mutuo, la expresión de un sentir en común, ligado a la proxémica, una manera de estar juntos, compartiendo un mismo territorio real y simbólico. En estos pequeños grupos, la ritualidad religiosa gira en torno a la expresión de los sentimientos en un tiempo-espacio colectivo de una manera inmediata, sensible y afectiva. La vida cotidiana es el espacio-tiempo para el “estar-juntos”, por lo que la cultura local permea el conjunto de las creencias, normas y valores de la comunidad de creyentes, creando un sistema de significaciones que permite el reconocimiento mutuo. El uso de la lengua y la indumentaria nativa en la prédica y el ritual; la oración y el ayuno, prácticas religiosas presentes también en “la costumbre”, son ejemplos del estilo de socialidad que caracteriza a estas congregaciones. Considero que estos dos ejes contribuyen al éxito de las nuevas op-

ciones religiosas: la expresión de las culturas locales, y la dimensión emocional que subraya la experiencia afectiva de comunión colectiva, pero que al propio tiempo da lugar a la reflexividad del sujeto, elemento característico de una modernidad religiosa.

En una investigación sobre las transformaciones de la identidad femenina entre mujeres de una congregación religiosa pentecostal en la ciudad, las narrativas femeninas ponían de manifiesto que el descubrimiento de considerarse hijas de Dios, les proporcionaba una plataforma para desarrollar su autoestima frente a los esquemas de género tradicionales que asignaban a la mujer un papel secundario frente a los varones. La ciudad proporcionaba nuevos recursos a estas mujeres para mejorar su posición en la familia, y en el sistema de sexo-género de su mundo social. Las congregaciones religiosas formaban parte de estos nuevos recursos; lograban despertar la reflexividad subjetiva mediante la experiencia emocional de conexión con lo divino y el discurso de ser hijas de dios. Esto las llevaba a un proceso de dignificación de sí mismas de varias maneras: construía un espacio de socialidad que prohibía la ingesta del alcohol, mal endémico en sus comunidades de origen pues frecuentemente se traducía en violencia doméstica, enfermedad y pobreza por el frecuente alcoholismo masculino. Rompía su aislamiento y las integraba a nuevas formas de socialización en pequeñas redes de oración y ayuda mutua, portadores de un valioso capital social en la ciudad.

Por otra parte, la afiliación religiosa en la ciudad se convierte en un hecho efímero, móvil e inestable que se mueve a la par del faccionalismo y de la manera en que una u otra congregación, liderada por una figura carismática, proporcionan un capital social efectivo para solucionar las carencias de la vida cotidiana de los creyentes.

El pastor es figura central en la vida de las congregaciones pues se espera no solo que resuelva las necesidades espirituales de los fieles, sino también debe estar disponible para la ayuda, consejo y asesoría en los problemas que los miembros de su grey enfrentan en su vida cotidiana. Para las mujeres que se ven obligadas a asumir la jefatura de sus hogares cuando sus esposos se ausentan por la necesidad de buscar empleo en lugares cada vez más distantes, como los Estados Unidos, esto resulta crucial (Robledo, 2009).

Finalmente quisiera subrayar el hecho de que la identificación religiosa, más que un hecho individual, responde a una iniciativa grupal, donde se involucra a miembros de la familia, paisanos o vecinos. Eso no excluye el hecho de que al interior de una misma familia sus miembros puedan adscribirse a distintas congregaciones, sin que ello signifique un conflicto de intereses.

## INDÍGENAS URBANOS EN EL ALTIPLANO

El arribo masivo de la población indígena a la ciudad de San Cristóbal enfrentó la indiferencia y hasta la hostilidad de las autoridades municipales, quienes consideraban estaban siendo invadidos por los “indios”. Frente a ello, los inmigrantes recurrieron a su capacidad organizativa. Por una parte, en los nuevos asentamientos urbanos reprodujeron un esquema de representación colectiva similar al de sus parajes rurales: nombraron un comité de representantes formado por un presidente, un secretario y un tesorero, y una serie de comités de gestión de los servicios públicos: de agua potable, luz, escuelas, etcétera.

Por otra parte, empezaron a formar organizaciones que demandaban no solo el cese de las expulsiones, sino también reivindicaban su derecho al trabajo, a la vivienda y a los servicios públicos en la ciudad. Así surgieron una serie de organizaciones que representaban los intereses de la población indígena urbana: el Comité de Defensa de Amenazados, Perseguidos y Expulsados de Chamula (1982); el Consejo Regional Indígena de Los Altos de Chiapas (CRIACH, 1982); la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH, 1995). La defensa de los Derechos Humanos fue otro componente que empezó a aglutinarlos, surgiendo el Comité Estatal de Defensa Evangélica de Chiapas (CEDECH, 1982), la Alianza Evangélica Ministerial de Los Altos de Chiapas y la Comisión Evangélica de Derechos Humanos (CEDH, 1998), así como El Centro de Derechos Humanos Esteban (2002).

Pero también los líderes religiosos empezaron a formar parte de organizaciones de carácter amplio que buscaban mejores condiciones para insertarse en el mercado de trabajo urbano relacionado con la venta y comercialización de productos agropecuarios y artesanales, así como concesiones de permisos y placas para taxis y transportistas, surgieron así la Organización de Pueblos Evangélicos de Los Altos de Chiapas (OPEACH), La Organización de Transportistas Emiliano Zapata (OTEZ) y la Sociedad Cooperativa para el Mejoramiento de Nuestra Raza (SCOPNUR), entre muchas otras.

Algunas de estas organizaciones tienen prácticas clientelares, que se prestan a la corrupción y al enriquecimiento de los líderes, quienes promueven acciones ilegales que tienen que ver con invasión de predios para convertirlos en lugares de vivienda para sus agremiados, o bien, negocian con las autoridades municipales en turno ciertas concesiones a cambio de su apoyo político.

## **LA DIÓCESIS DE SAN CRISTÓBAL Y EL SURGIMIENTO DE PUEBLO CREYENTE**

Desde la Conquista española y hasta fines del siglo XIX, la Iglesia Católica ejerció formalmente el monopolio del campo religioso en Chiapas. La primera evangelización inició con la llegada de misioneros mercedarios, más un puñado de dominicos encabezados por fray Bartolomé de las Casas a Ciudad Real (hoy San Cristóbal de Las Casas) en 1545, a quienes se unirían franciscanos y más tarde el clero secular. Los religiosos se encargaron de concentrar a la población nativa en pueblos o reducciones, lo que facilitaría la imposición de las instituciones coloniales.

Con el paso del tiempo, los evangelizadores se convirtieron en curas de pueblos que hacían de cobradores de impuestos, repartidores de trabajos en las comunidades, además de cobrar sus onerosos servicios en forma de “limosnas”. Hacia fines del siglo XVIII y principios del XIX, los dominicos habían logrado convertirse en una poderosa fuerza económica, gracias a las haciendas de las que eran propietarios en las regiones aledañas a Comitán y Ocosingo. Pero a raíz de la aplicación de las Leyes de Reforma, los curas se vieron obligados a abandonar el territorio chiapaneco y el control pastoral sobre los pueblos. Fue una época en que se desmoronó el poder económico y político de la Iglesia Católica bajo la influencia de la ideología liberal y anticlerical que dominaba en ciertos sectores de hacendados y comerciantes de los valles centrales, momento aprovechado por los pueblos para tomar en sus manos el control de su vida ceremonial y religiosa. Gracias a ello, a fines del siglo XIX y principios del XX florecieron los sistemas de cargos en las comunidades nativas.

Frente al éxito de las misiones protestantes entre la población indígena a mediados del siglo XX, la Iglesia Católica se propuso renovar su trabajo misionero mediante un movimiento de formación catequística entre la población nativa. Con la llegada de Don Samuel Ruiz como Obispo de la diócesis de San Cristóbal en 1963, la política pastoral se radicalizaría a medida que monseñor Ruiz se fue convenciendo de transformar la intervención de su equipo pastoral, mediante un movimiento de inculturación, influido por el movimiento liberacionista derivado del Concilio Vaticano II.

El trabajo misionero coincidió con la colonización de la Selva Lacandona por tseltales y choles de la región norte. Desde la misión de Bachajón y la de Ocosingo, los agentes de pastoral vivieron una renovación de su actividad inspirados en la Teología de la Liberación que fue experimentada por ellos como “un proceso

constante de conversión” en el que una catequesis occidentalizante (*nopteswanej*) fue sustituida por una de “encarnación”. La palabra de Dios se revestía de la carne y la cultura de los pueblos para dinamizar a individuos y comunidades (*tijwanej*) en el que el catequista pasó de ser instructor a “recolectar la cosecha del pensamiento comunitario”, resultado de la reflexión de los acontecimientos y experiencias vivenciales.

En 1974 los agentes de pastoral de la Diócesis se vieron involucrados en la organización de un Congreso Indígena, a petición del entonces gobernador del Estado, Manuel Velasco Suárez, interesado en conmemorar el natalicio de fray Bartolomé de las Casas. En este evento se reunieron por primera vez representantes de los pueblos mayas de diversas regiones y lenguas para dialogar y denunciar la problemática que les aquejaba. El congreso se convirtió en un foro de denuncia de los problemas agrarios que enfrentaban los pueblos debido al incumplimiento de las resoluciones presidenciales de dotación de tierra, y los despojos de que eran objeto por parte de finqueros latifundistas en contubernio con autoridades gubernamentales; de los obstáculos que sufrían en materia de comercialización de sus productos; y de su nulo acceso a servicios de educación y salud.

Aunque efímero y coyuntural, el Congreso dejó huella en la conciencia colectiva de las comunidades y en su trayectoria organizativa. Los liderazgos que de él surgieron capitalizaron esta experiencia en organizaciones amplias que aparecieron a partir de 1975. Así surgieron organizaciones amplias como la *Quiptic Ta Lecubtesel* en el municipio de Ocosingo y la Unión de Ejidos Lucha Campesina en el de las Margaritas, que enfrentaron el aumento de la represión por parte de las autoridades gubernamentales a lo largo de la década del ochenta. A fines de esa década se formó en la Selva una organización suprarregional: la Asociación Rural de Interés Colectivo (ARIC) Unión de Uniones, que abarcó más de 100 ejidos y 25 rancherías y que sería la base social del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Las Cañadas de la Selva Lacandona.

En otras regiones de Chiapas también se incentivó la organización indígena. En Los valles centrales las luchas agrarias de los comuneros de Venustiano Carranza dieron origen a la creación de la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), que se incorporó a la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). Por su parte, la OCEZ y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) encabezarón las luchas de los peones acasillados en los municipios de Simojovel, Huitiupán y Pueblo Nuevo Solistahuacán (Gutiérrez, 1998).

La Iglesia Católica también participó en la ayuda a los desplazados a la ciudad de San Cristóbal, proporcionando recursos para fundar un par de localidades de expulsados en las márgenes de la ciudad.

Fue en este contexto de fortalecimiento de un movimiento campesino indígena, de cuestionamiento a las estructuras tradicionales de poder al interior de las comunidades, y de luchas urbanas, en el que la estructura organizativa de la diócesis se convirtió en un recurso para la construcción de una plataforma política para amplios sectores indígenas que se encontraban “sin voz”. Pero los catequistas ya formados, abandonaban la fe para centrarse en la lucha política, o bien utilizaban su posición para dominar políticamente en sus comunidades; otros, en cambio, rechazaban toda acción política. La formación del EZLN debilitó el trabajo político de la diócesis en Las Cañadas, muchos de cuyos cuadros catequísticos fueron reclutados por el movimiento armado. Unos cuantos años antes de que se produjera el levantamiento, la diócesis se dio a la tarea de crear un espacio organizativo para la acción política de las comunidades, poniendo a su servicio su propia estructura organizativa; así nació Pueblo Creyente.

Pueblo Creyente se define como un movimiento de fe política fundado en 1991—a escasos tres años del estallido de la rebelión zapatista— que propone una manera de construir la vida pública de las comunidades mayas de Chiapas, apoyando las luchas de diversas organizaciones sociales que han emprendido acciones en pro de la defensa de sus derechos.

A partir de 1991, un grupo de representantes provenientes de las comunidades en las que trabajaba la diócesis se integraron a su asamblea, llevando la voz de sus respectivas comunidades. A pesar del papel de intermediación jugado por el clero en la formación de Pueblo Creyente, los miembros de esta organización son laicos, representantes de comunidades de base, organizados en torno a una coordinación regional, con autonomía en sus propias resoluciones. La organización hizo su aparición pública a fines de 1991, con las peregrinaciones masivas que organizó el movimiento para liberar del arresto policiaco al padre Joel Padrón, párroco de Simojovel, a quien se le habían fabricado una serie de delitos por su presunta vinculación a las luchas agrarias de los indígenas acasillados de esa región.

Desde su nacimiento, Pueblo Creyente se planteó como metas realizar acciones para crear unidad y acuerdos entre las diferentes comunidades. Aunque sus metas y acciones son claramente políticas, sus miembros consideran que provienen de su fe religiosa. Quienes participan pueden pertenecer a diversos partidos políticos y a diferentes grupos étnicos, a pesar de lo cual consideran que están unidos en la pobreza, y saben que su unidad es esencial para superar sus

problemas. Sus acciones públicas generalmente son peregrinaciones que unen a cientos y a veces a miles de indígenas provenientes de las diferentes diaconías y de los siete equipos de pastoral que comprende la diócesis, pero también pueden incluir a miembros de otros grupos religiosos. Las movilizaciones de Pueblo Creyente crean un impacto en la vida pública. Así, por ejemplo, viajando desde sus comunidades llegan a las afueras de la ciudad de San Cristóbal donde se reúnen en algunos puntos, desde donde arranca la peregrinación hasta llegar a la Catedral, ubicada a un costado del parque central. El evento culmina con la celebración de una misa. En su trayecto, los peregrinos van portando pancartas, voceando consignas, cantando, o tocando música tradicional. De esta manera, las peregrinaciones que organizan se convierten en un evento tanto político como religioso.

En estos eventos públicos destaca la re-creación de una ritualidad maya, resultado de una reflexión teológica dirigida a recuperar la cosmovisión y los rituales considerados ancestrales, una Teología india que ha surgido en el movimiento de una reflexión teológica india. En palabras de una agente de pastoral, con la Teología india se trata de recuperar el caminar de Dios en el pueblo, en los ritos, los mitos, las antiguas palabras de los indígenas, para descubrir el rostro y el corazón de Dios. Es notable que se haya recuperado el altar maya típico de la ritualidad de los mayas de Guatemala, marcando los cuatro rumbos con los diferentes colores: el rojo al Este, el blanco al Norte, el negro al Oeste y el amarillo al Sur; todos alrededor de un centro.

Otro elemento importante para la vida pública es la participación de la Diócesis en la defensa de los Derechos Humanos de las comunidades indígenas. Los agentes de pastoral de la diócesis comprendieron la necesidad de buscar una vida digna como elemento fundamental de su trabajo de evangelización, pues la represión en el campo y en la ciudad estaba plagada de violaciones a los Derechos Humanos fundamentales, y fue labor de los agentes de pastoral introducir la reflexión sobre ellos en las comunidades rurales y urbanas de Chiapas. La defensa de los Derechos Humanos se vio fortalecida con la emergencia de organizaciones no gubernamentales que surgieron a principios de la década del ochenta, con la llegada de los refugiados guatemaltecos a tierra chiapaneca, en donde convergieron con los intereses de la diócesis, que también se involucró en la protección y ayuda a las víctimas del refugio.

En 1989, don Samuel Ruiz fundó el Centro de Derechos Humanos "Fray Bartolomé de las Casas" (el Frayba), como un organismo civil sin fines de lucro, independiente de cualquier gobierno, ideología política o credo religioso. Desde este organismo se atienden, documentan y litigan violaciones a los Derechos Humanos, particularmente en



los territorios indígenas, con especial interés en temas de ejecuciones, tortura, detenciones arbitrarias, desapariciones y desplazamiento forzado. También ha sido relevante la participación de la diócesis en los reclamos de justicia a favor de los desplazados que empezaron a salir de sus comunidades a raíz de los ataques de paramilitares que siguieron al levantamiento zapatista en el altiplano y la zona norte de Chiapas. Su labor ha sido importante en relación a la masacre de Acteal, ocurrida en diciembre de 1997, en contra de indígenas católicos pertenecientes a “Las Abejas”, que se encontraban orando en un paraje de Chenalhó.

Desde 2011 la Diócesis impulsó una pastoral de la tierra, y a principios del 2014 organizó un Segundo Congreso indígena en donde se renovó el pacto por la justicia social de los pueblos, enfocando la lucha de los pueblos por la defensa de sus territorios, ahora amenazados por las compañías mineras transnacionales y los cultivos transgénicos.

## **REFLEXIONES FINALES**

Desde la llegada de las nuevas congregaciones religiosas, las organizaciones y los liderazgos religiosos están asumiendo tareas de carácter cívico-social tanto en el campo como en la ciudad, frecuentemente reforzando la identidad cultural de las comunidades. El discurso de los Derechos Humanos es pieza clave en una nueva gramática moral que es universalmente aceptada y que cuestiona la discriminación y la estigmatización contra individuos y colectividades, tanto en el terreno cultural como en el religioso. También tiene lugar en un contexto de negociación de marcos normativos del Estado mexicano que ha reconocido el carácter pluriétnico y multicultural del país; ha expedido una ley de asociaciones religiosas y culto público que reafirma el carácter laico del Estado y prohíbe la discriminación por motivos étnicos o religiosos (Quintal y Castilleja, 2010).

En la vida pública del Chiapas contemporáneo, las identidades religiosas son resultado de una reinterpretación creativa del contenido utópico del mensaje religioso que ha impulsado un proceso de organización y concientización colectiva tanto en el campo como en la ciudad. Las nuevas congregaciones religiosas les han provisto de poderosas redes organizativas que se ponen en juego a la hora de hacer movilizaciones políticas y de generar solidaridades globales. Estas redes también son portadoras de un valioso capital social, que permite construir lazos de solidaridad y reconocimiento mutuo en la expansión de las comunidades indias hacia nuevos territorios. Así lo muestran los procesos de colonización en la selva de Chiapas, la migración a las ciudades, pero también la migración a destinos laborales más distantes como los Estados Unidos.

Sin embargo, la alianza entre comunidades e iglesias es frágil debido al carácter mismo de la institución eclesiástica y a las maneras autónomas en que las comunidades se manejan. Los liderazgos también han sido cuestionados por las propias comunidades, al denunciar el carácter clientelar de su operación y de los manejos corruptos de algunos de sus líderes en beneficio propio.

A pesar de ello, la dimensión religiosa sigue ocupando un lugar preponderante en la vida pública no solo de las comunidades, sino de la vida política local pues a través de ella, paradójicamente los mayas han logrado establecer un diálogo con el mundo global, gracias al cual intentan mejorar su posición.

En este nuevo escenario los pueblos mayas están construyendo un espacio de intercambio e interacción por encima de las fronteras nacionales que los dividen y que les permite experimentar nuevas formas de socialidad en diálogo con otros distantes, en un mundo cada vez más interconectado.

## BIBLIOGRAFÍA

- Álvarez, R. 1995 "The Mexican-US Border: The Making of an Anthropology of Borderlands" en *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 447-470.
- De Vos, J. 2002 "La frontera sur y sus fronteras: una visión histórica" en Kauffer, E. (ed.) *Identidades, migraciones y género en la frontera sur de México* (México: El Colegio de la Frontera Sur).
- Gutiérrez, J. 1998 "Los movimientos indígenas y el EZLN en el marco del conflicto en Chiapas" en *Chiapas: el factor religioso. Revista Académica para el estudio de las religiones II* (México: s/d) pp. 217-231.
- Hernández, A. y Rivera, C. 2009 *Regiones y religiones en México* (México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS/El Colegio de Michoacán A.C.).
- Hernández, R. A. 1993 *La experiencia de refugio en Chiapas. Nuevas relaciones en la frontera sur mexicana* (México: Academia de Derechos Humanos).
- Hernández, R. A. 2001 *La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial* (México: CIESAS/Miguel Ángel Porrúa).
- Hernández, R. A. 2012 *Sur Profundo. Identidades indígenas en la frontera Chiapas-Guatemala* (México: CIESAS/CDI).
- Martínez, C. 2004 *Poligénesis del cristianismo evangélico en Chiapas* (México: Publicaciones El Faro).
- Quintal, E. y Castilleja, A. 2010 "Introducción" en Quintal, E.; Castilleja, A. y Masferrer, E. (coords.) *Los dioses, el Evangelio*

- y la costumbre. Ensayos de pluralidad religiosa en las regiones indígenas de México* (México: INAH, CONACULTA/CONACYT).
- Rivera, C. 2001 "Protestantismo y liberalismo en la frontera oriental de Chiapas" en *Pueblos y Fronteras* (México: UNAM/IIA/PROIMMSE) N° 2.
- Rivera, C. 2009 "Predicación sin fronteras: de la difusión a la adscripción religiosa en el Soconusco" en Odgers, O. y Ruiz, J. C. (coord.) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad* (México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa).
- Rivera, C. 2013 "Creencias y prácticas religiosas censuradas. Expulsión de evangélicos indígenas por cambio de adscripción religiosa" en Torres, O. (coord.) *El desplazamiento interno forzado en México* (México: CIESAS/Senado de la República/ Colegio de Sonora).
- Robledo, G. 1997 *Disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula* (Tuxtla Gutiérrez (México: UNACH).
- Robledo, G. 2009 *Identidades femeninas en transformación. Religión y género entre la población indígena urbana en el altiplano chiapaneco* (México: CIESAS).
- Ruiz, S. 1993 *En esta hora de Gracia. Carta pastoral* (México: Ediciones DABAR).
- Vogt, E. 1992 *Los zinacantecos: un pueblo Tzotzil de los Altos de Chiapas* (México: Consejo Nacional para la Cultura y Las Artes, Dirección General de Publicaciones/INI).



# LA TRANSMIGRACIÓN EN MÉXICO

## EL CRUCE DE LOS CAMINOS DE LA FE Y LOS DERECHOS HUMANOS

Renée de la Torre

CUANDO EL COMUNICADOR y además sociólogo Bernardo Barranco entrevistó al obispo Raúl Vera sobre qué pensaba de los migrantes, el obispo respondió enfático: “El efecto más infame y más cruel del modelo económico neoliberal” (notas tomadas de la entrevista difundida en el programa de Televisión *Sacro y Profano*, Canal 11, 25 de agosto de 2014).

Fuera del contexto de lo que acontece en México, la declaración del obispo puede parecer exagerada, pero resulta no serlo inmerso en la problemática de inseguridad y violencia que impera en México. La problemática de los migrantes, o mejor dicho de la movilidad humana, va acompañada de altas dosis de violencia y de impunidad ya que debido a su propia inestabilidad e “ilegalidad” son sujetos vulnerables continuamente presas del crimen organizado a la vez que desamparados de la justicia. El padre Solalinde, sacerdote diocesano, que se ha distinguido en México por su labor solidaria y a la vez por la defensa valiente de los derechos humanos de los transmigrantes centroamericanos, ha señalado que la migración es además la dramatización de los efectos perversos del modelo actual de globalización y neoliberalismo (como lo desarrolla Fabio Lozano en este volumen) una realidad mutante, pero que a la vez está mudando al mundo:

Hay tipos de migrantes, ¿verdad?, porque hay los migrantes económicamente pudientes, que llamamos turistas. Ellos sí pueden pasar libremente de Sur a Norte, mercancías también y cómo no las armas vienen en cascada de Estados Unidos para acá. El 70% de las armas que están matando en Centroamérica son de Texas, el resto de las demás casas de Estados Unidos que pueden vender armas como vender chicles. Así de fácil. Entonces ellos sí pueden pasar, las mercancías si pueden pasar. De Sur a Norte pues a surtirles tanta droga que consumen, de Norte a Sur las armas. De Sur a Norte la mano de obra esclavizada. Para ellos todo puede ser la plata, todo lo que se imaginan pueden ser, pero los pobres no. Los pobres son colados.

[...]

En el tiempo del cambio, los migrantes son unos signos de los tiempos que nos están llamando la conciencia a todos. Es un tema transversal que toca todo. Que todo lo está transformando y que realmente nos invita a nosotros a reflexionar en lo que está pasando. En el mundo hay 250 millones de seres humanos que están en situación de movilidad humana. [...] La migración hoy es un mutante, pero además está mutando el mundo. Está haciendo pedazos el sistema neoliberal capitalista, está reventando esas familias privilegiadas oligárquicas de los países de origen, muy católicas, eso sí todos van a misa los domingos... (Transcripción de la grabación de la conferencia de Alejandro Solalinde, impartida en Texcoco, durante la Feria del Libro, 19 de julio del 2014)

La realidad de los migrantes se ha hecho cada vez más peligrosa, al grado que el hecho de migrar es un boleto a viajar bajo riesgo. Los migrantes mexicanos y transmigrantes centroamericanos sufren hoy la criminalización por ser indocumentados en Estados Unidos y la victimización por ser migrantes en México. Estas dos caras de la moneda van de la mano, pues en la medida en que se han implementado las medidas de “securitización” en materia migratoria, los migrantes se han vuelto más vulnerables por su carácter de ilegales, incrementando su precariedad y vulnerabilidad, haciendo de su condición irregular presa fácil de la delincuencia organizada (Yerko, 2014). Por un lado, a partir del 11 de septiembre del 2001 y del endurecimiento de las leyes migratorias por parte de Estados Unidos (incrementó de la altura de la barda fronteriza, endurecimiento de leyes y políticas que generan una deportación masiva de mexicanos), han sido sujetos “criminalizados” como ilegales e incluso tratados frecuentemente como delincuentes.

Pero si antes el peligro de migrar se ubicaba en el paso de la frontera con Estados Unidos y con México, a partir de los últimos años el peligro se ha desplazado y se ha instalado a lo largo del trayecto migratorio. A esta nueva condición de vulnerabilidad en la que son

frecuentemente “victimizados” se le ha llamado transmigración<sup>1</sup>. Este pasaje espacio-temporal del tránsito de un lugar a otro, los coloca en una experiencia de vulnerabilidad humana que es compartida con los flujos de migrantes provenientes de Centroamérica (sobre todo de Honduras, Guatemala, El Salvador y Nicaragua), ya que en la actualidad constantemente sufren los abusos del crimen organizado que se ha instalado en la ruta de las vías del tren por donde pasa el flujo de los migrantes y que los agrede constantemente con secuestros, robos, extorsiones, violaciones, maltrato, muerte, y violencias con grados de crueldad inimaginables<sup>2</sup>.

La fe ha sido un recurso implementado por los migrantes para enfrentar social y simbólicamente las problemáticas que enfrentan en su condición de ilegales (Odgers, 2009). La fe no es solo recurrida en el medio católico, existen estrategias migratorias propuestas por diferentes religiones, en especial por las denominaciones protestantes y evangélicas, ya que en general todas las religiones ofrecen consuelo, protección, símbolos emotivos de acompañamiento, redes solidarias, e incluso narrativas que permiten inscribir el sufrimiento en un programa de salvación. No obstante, para los fines de este capítulo, me centraré en presentar dos movimientos católicos destinados al problema de la migración: el de la Antorcha Guadalupana destinada a la problemática de la migración México-Estados Unidos y el de las casas de migrantes y el de la caravana emprendida por las Madres Centroamericanas para encontrar a sus hijos desaparecidos en México.

Esta última responde a la problemática que sufren los transmigrantes<sup>3</sup> en su paso por México durante su traslado a Estados Unidos, agravada por los secuestros. De acuerdo a la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), los migrantes en tan solo seis meses durante el 2009 fueron víctimas de 9758 secuestros, con un promedio de 33 eventos, estimando 1600 víctimas por mes. Por año, la proyección

---

1 El término “transmigración” es usado principalmente en el ámbito de los agentes de defensa de los derechos humanos (Ruiz, 2004).

2 Información publicada por la Comisión Episcopal para la Pastoral Social (2012) disponible en <[http://www.sjmmexico.org/uploads/TBL\\_CDOCUMENTOS\\_70\\_2\\_56.pdf](http://www.sjmmexico.org/uploads/TBL_CDOCUMENTOS_70_2_56.pdf)>.

3 El término de transmigrantes se usa para denominar a la migración en tránsito desde su lugar de origen hacia el destino. Esta población experimenta una condición de alta vulnerabilidad debido a que es ilegal, es extraña y extranjera. Además, es frecuentemente invisibilizada provocando que las familias no puedan reclamar su desaparición, ya que no conocen los mecanismos jurídicos y judiciales del otro país, no se les reconocen derechos legales por no ser ciudadanos, y en suma estos factores hacen de ellos el blanco fácil de abusos criminales, pues es una población que frecuentemente representa una oportunidad de lucro y han gozado de impunidad judicial.

muestra que pueden tratarse de 400 eventos con 18.000 víctimas. Cada secuestrado es, además de robado, continuamente extorsionado mediante la solicitud de rescate a sus familiares, estimando un monto de 25.500 dólares. Este es el gran negocio del crimen organizado a lo largo del trayecto de los transmigrantes, que según la CDNH constituye una ganancia de hasta 25 millones de dólares con las 9758 víctimas<sup>4</sup>. Pero lejos de disminuir, la problemática ha crecido aun más. En el segundo informe de la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), emitido en 2011 se contabilizaron 11.333 víctimas en 211 eventos<sup>5</sup>.

Si bien México tiene una larga historia como país expulsor de mexicanos hacia los Estados Unidos (se habla ya de migración masiva a partir de la Revolución Mexicana y del programa Bracero), la migración no era vista como problemática, sino como una fuente de oportunidades. Por otra parte, México no había sido un país receptor de migraciones internacionales masivas durante el siglo XX. Quizá por esta razón, a diferencia de otros países donde la Iglesia había implementado tempranamente programas de pastoral para brindar apoyo a los migrantes, en México esta preocupación eclesial estuvo ausente. No obstante, el acompañamiento litúrgico-sacramental siempre acompañó a los migrantes, ya fuera por acciones devocionales implementadas por los propios creyentes, como por la estrategia de llevar las imágenes sagradas a los lugares de residencia de los mexicanos en Estados Unidos. Pero, a partir del 2001, la situación de los migrantes se recrudeció. El Pbro. Victoriano Martínez Navarro, Comisionado de la Pastoral Social de la IV Vicaría de la Arquidiócesis de México, explicaba en 2002 los retos que enfrentaban de la siguiente manera:

En el caso concreto de la pastoral de migrantes, tenemos una serie de retos: uno de ellos, por mencionar el más evidente, es precisamente el de lograr involucrar a toda la sociedad en un problema que nos concierne a todos: el maltrato de los migrantes, la discriminación y últimamente, a raíz de los eventos del 11 de septiembre de 2001, la criminalización. La Iglesia como tal o en sus instituciones o agrupaciones, debe ser interlocutora creíble, proponiendo soluciones conjuntas, modificaciones del marco legal, respeto por los derechos del hombre en movimiento. La Iglesia está llamada a ser actriz principal en la construcción de una

---

4 Datos del Primer Informe de CNDH, 2009 publicado en *FM4 Informe/Investigación*. Disponible en <[http://www.mediafire.com/view/8uhtu3rzhu1k6lk/InfomeFM4\\_VF\\_18\\_impresi%C3%B3n.pdf](http://www.mediafire.com/view/8uhtu3rzhu1k6lk/InfomeFM4_VF_18_impresi%C3%B3n.pdf)>.

5 Datos del Segundo Informe de la CNDH, 2011, publicados en *FM4 Informe/Investigación*. Disponible en <[http://www.mediafire.com/view/8uhtu3rzhu1k6lk/InfoFM4\\_VF\\_18\\_impresi%C3%B3n.pdf](http://www.mediafire.com/view/8uhtu3rzhu1k6lk/InfoFM4_VF_18_impresi%C3%B3n.pdf)>.



sociedad más justa, basada en el derecho que tiene todo hombre a buscar mejores condiciones de vida; puesto que, en cuanto anunciadora de la Buena Noticia, su misión se cumple en que todos conozcan a Jesucristo, compañero de viaje en esta vida en la que todos estamos de camino. (Victoriano Martínez Navarro, “Migración y la Iglesia” México, Pastoral Social de la IV Vicaría Arquidiócesis de México<sup>6</sup>)

### **TAN CERCA DE DIOS Y TAN CERCA DE LOS ESTADOS UNIDOS: LA ANTORCHA GUADALUPANA**

Una de las principales actividades religiosas vinculadas al fenómeno migratorio que antecedió a la Pastoral de Movilidad Humana fue la actividad ritual en torno a los santos patronos practicada de manera binacional que permitió mantener redes y comunidades transnacionales generando redes, intercambios y prácticas simultáneas para mantener vivas comunidades transnacionales cuyos cimientos fueron los vínculos emocionales, y que en ocasiones llegaron a constituirse en redes de solidaridad y defensa de los derechos humanos. Por un lado, esta estrategia social devocional se convirtió en un patrón de la cultura migratoria basada en llevar sus cultos al lugar de destino para refundar su comunidad, expandiendo los lazos de solidaridad, en el nuevo lugar y para propagar y extender la influencia territorial del culto; pero a su vez contribuyó a mantener y financiar la fiesta religiosa al santo patrón en el lugar de origen; lo cual favorecía a regresar periódicamente, fuera para mantener los derechos sobre la comunidad, o para sostener el terruño como lugar de retorno, es decir como lugar de la diáspora<sup>7</sup>. Estas prácticas le imprimieron a los santos, cristos y vírgenes el carácter de “símbolos de arraigo emotivo” con los cuales lo migrantes han generado continuidades socioculturales en la discontinuidad espacial provocada por la movilidad.

Son múltiples las historias que dan cuenta de estas estrategias rituales. Pero para los fines de este trabajo me referiré solamente a una: la carrera Antorcha Guadalupana. La elegí porque engloba varias estrategias locales en una acción binacional, a partir de la cual se desprendió la formalización de una pastoral de la movilidad en México.

La carrera Antorcha Guadalupana se realiza desde el año 2002 con la inquietud de generar conciencia y crear una red solidaria binacional entre la población mexicana asentada en Nueva York. Retoma

6 Disponible en <[http://www.vicariadepastoral.org.mx/social/comision\\_migrantes/ponencia\\_2.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/social/comision_migrantes/ponencia_2.htm)> acceso 22/10/2013.

7 Shinji Hirai (2009) explica cómo el culto a los santos contribuye a una economía política de la nostalgia por el lugar de origen, que a su paso va transformando paisajes tanto del lugar de origen como en los lugares de residencia en Estados Unidos, manteniendo con ello el deseo de regreso diaspórico.

una tradición mexicana muy extendida en diferentes pueblos del centro y el sur del país que se basa en peregrinar el día 12 de diciembre al santuario donde se apareció la Virgen para agradecer los favores recibidos durante todo el año. Esta tradición fue implementada en las parroquias del barrio de Bronx, Nueva York, donde habitan muchos mexicanos, llevando la imagen de la Virgen a su altar en la Catedral de San Patricio, y después festejando en los barrios de mexicanos. Este acto ritual simbólico, basado en la fe en los poderes milagrosos de los santos y vírgenes, es un acto votivo, en el que se acostumbra que la peregrinación es una ofrenda rituales para agradecer (pagar una manda) o pedir (hacer una manda) por la intercesión milagrosa. En el caso específico de los inmigrantes se le pide y agradece a la Virgen de Guadalupe (el principal emblema católico de los mexicanos) su protección al pasar la frontera sin que los detuviera “la migra” o los extorsionaran los “coyotes”; su intermediación milagrosa para conseguir un trabajo estable, o para sortear muchos problemas propios de quienes tienen que vivir como indocumentados, se le pide para conseguir la *Green Card*, sea auténtica o mediante papeles falsificados, y para conseguir ayuda económica para atender problemas de salud, ya que por no ser legales, no cuentan con seguro médico.

Cuando se realizó por primera vez la Antorcha Guadalupana se le reconoció como un acto de fe a la vez que como símbolo religioso capaz de generar una red transnacional, para lo cual se propusieron la misión de recorrer el territorio que va desde la Basílica de la Virgen de Guadalupe (en la ciudad de México) hasta la catedral de San Patricio en el corazón del centro financiero de Nueva York. La caminata emprendió su primera marcha el 12 de octubre (día de la hispanidad o del descubrimiento de América) saliendo del santuario guadalupano con la imagen, y el fuego encendido de la antorcha, para recorrer a manera de relevos la ruta que coincide con el camino de los migrantes<sup>8</sup>, que va del Centro-Este de México, pasando por la ciudad de México, costeano el Este de los Estados Unidos hasta Nueva York<sup>9</sup>. En su

---

8 En 2013 la carrera salió del Tepeyac y el primer lugar que visitó, fue el municipio de Ocoyoacac, para arribar a la catedral de Toluca (Estado de México), y de ahí siguió hacia distintos poblados en los Estados de Hidalgo, Morelos, Puebla, Tlaxcala, Guerrero, Oaxaca, Veracruz y Tamaulipas. Cruzaron la frontera por Matamoros y siguieron por Texas, Louisiana, Mississippi, Alabama, Carolina del Norte, Carolina del Sur, Virginia, Delaware, Nueva Jersey, Filadelfia y Nueva York (<<http://www.latino-news.com/antorcha-guadalupana-fervor-llegara-trotando-a-nueva-york/>>).

9 El principal grupo de migrantes mexicanos en Nueva York proviene del centro de México (Puebla, Oaxaca, Distrito federal y Guerrero). Este grupo migratorio es considerado económicamente vulnerable en contraste con el grupo de la región sudoeste, pues debido a que son migrantes de generación más reciente, un gran porcentaje

andar participan más de siete mil marchistas, en su mayoría jóvenes, a quienes se les llama “mensajeros por la dignidad de un pueblo dividido por la frontera”. Se les convoca en las parroquias, a través de las redes familiares de los migrantes, pero también haciendo uso de las redes sociales del internet y del Facebook, donde van monitoreando la carrera y suben los videos de la llegada de la Virgen a distintas comunidades, parroquias, mercados y plazas<sup>10</sup>. En la actualidad, debido a que cada vez son más comunidades las que se suman, se ha extendido e inicia el día 2 de octubre, y en total dura poco más de dos meses.

Como es la tradición votiva de la religiosidad popular, a la Virgen de Guadalupe se le pide su intercesión milagrosa para que a los migrantes les concedan la Residencia Permanente Legal en los Estados Unidos (*Green Card*)<sup>11</sup>, y así tener más posibilidades de ver a sus familiares que viven en México y que no pueden cruzar la frontera. Esta súplica también se torna en voz de reclamo político frente a las autoridades a la cual suman la petición para obtener igualdad de derechos laborales que los ciudadanos norteamericanos, de los cuales a su vez dependen sus derechos a la salud, educación, vivienda, etcétera. En los videos subidos en Google se puede observar el carácter festivo de la tradición religiosa popular mexicana, pues en cada comunidad por donde pasa la caravana se le recibe con misa, comida y música. Las familias aprovechan para enviar mensajes a sus parientes que ya no pueden ver por las dificultades que estos tienen para regresar y cruzar la frontera.

Pero lo más sorprendente es que a lo largo de la carrera miles de mexicanos se solidarizan con los corredores. A su paso visitan 75 comunidades de mexicanos, establecidas en ambos lados de la frontera, a través de la red de parroquias católicas. En cada comunidad reciben solidaridad, pero también se enteran de las tragedias, de los muertos,

---

carece de documentos y por ello tienen menos posibilidades de retornar a México. No obstante, en la ciudad de Nueva York representan el grupo étnico-nacional que está mostrando mayor crecimiento, aun cuando en la actualidad han decrecido las tasas de inmigrados, los índices altos de nacimiento confirman esta tendencia (Durand y Massey, 2003: 129).

10 Se puede seguir el paso de la Carrera en las siguientes páginas web: <<https://es-la.facebook.com/AntorchaGuadalupeanaMexNy>>; <<http://www.tepeyac.org/portfolio-view/duis-arcu-odio/>>; incluso han diseñado una aplicación de Google Maps que va indicando el recorrido día por día en: <[maps/ms?hl=es419&gl=mx&ie=UTF8&oe=UTF8&msa=0&msid=209473503735106808978.0004ca69c0db421f02c63](https://maps/ms?hl=es419&gl=mx&ie=UTF8&oe=UTF8&msa=0&msid=209473503735106808978.0004ca69c0db421f02c63)>.

11 Con la Residencia Permanente dejarían de tener que comprar papeles falsos para trabajar, tendrían derecho a estar en la nómina y tener los derechos laborales de cualquier ciudadano estadounidense, tener una licencia de manejar, derecho a comprar una casa, a tener seguro de salud, derecho a financiamiento para poder ir a la universidad, etcétera.

de los que no han vuelto aparecer, de los extraviados. Múltiples historias sin concluir se narran en esta ruta. Por ello, la carrera además de ser un acto de fe, se ha constituido en un acto de reclamo de justicia y dignidad.

La Virgen Morena, como se le conoce en México a la Virgen de Guadalupe, es también emblema de “nuestra madre” y posee una enorme carga emotiva pues es valorada como un “símbolo de unión de las familias separadas por la frontera”. Para muchas de ellas, además de la tecnología, no existe otra manera de establecer contacto con sus parientes que están del otro lado de la frontera. Pero, además, a lo largo del trayecto intervienen organismos civiles, parroquias, individuos entusiastas, abogados, financiamientos, ayuda solidaria, médicos, etc. Los organizadores explican que el sentido es

una ofrenda a la Virgen de Guadalupe solicitando bendiciones para ambos lados de la frontera, para un pueblo en dos naciones, la fortaleza y la esperanza que necesita para resistir, mientras no hay un programa de legalización para los inmigrantes en los Estados Unidos y el pueblo y las familias están divididas por la frontera. (Asociación Tepeyac, “Breve historia de la Asociación Tepeyac en Nueva York”<sup>12</sup>)

Durante la carrera fluye el intercambio de información, emergen los sentimientos íntimos de familias fragmentadas, surge la idea de que los estragos de la emigración se padecen como pueblo transnacional, y se emprende la solidaridad en los distintos puntos por los que va pasando la antorcha. La problemática de inseguridad de los migrantes mexicanos no solo se vive al cruzar el territorio estadounidense, donde como ellos dicen: “No nos quieren ni por nuestro color de piel ni por nuestra forma de hablar”, sino también en el territorio mexicano, el cual en los últimos años se ha convertido en un territorio violento e inseguro, donde los migrantes (mexicanos y centroamericanos) son continuamente extorsionados por bandas del crimen organizado. El reclamo suma voces que han venido ampliando su demanda binacional: a los Estados Unidos se les exige la legalización y la revisión de las leyes migratorias, pero al Estado mexicano se le demanda también una Secretaría del Migrante; después de todo, conciben que en el presente los mexicanos “somos transnacionales” y en consecuencia el problema no puede solucionarse únicamente exigiendo reformas a Estados Unidos, sino que también desde el lado mexicano. Como lo expresa el líder del movimiento al ser entrevistado:

---

12 Disponible en <<http://www.tepeyac.org/about/historia/>> acceso 18/10/2013.

Yo creo que nuestra tarea en el proceso de desarrollar a la comunidad es pensar la “comunidad transnacional”. Observe. Aquí estamos mexicanos en Estados Unidos. Arriba están los mexicanos en Canadá. Y los mexicanos de México. Con los niños y los viejos que allá se quedan. Es tiempo de que nos veamos “comunidad transnacional”. Ya lo somos. ¿Dónde está un plan para nosotros? ¿Acaso el Gobierno de México no lo ve? ¿No ve lo transnacional del fenómeno? Pues no vemos que haya un plan de estructura de comunidad transnacional. Aquí estamos. Con problemas. Y aprendiendo a vivir en tres naciones. (Entrevista con Joel Magallanes, en Reyes Razo, 2008)

A su paso por Estados Unidos aprovechan para manifestarse a las puertas de oficinas gubernamentales para reclamar derechos ciudadanos. Y finalmente, cada 12 de diciembre, el contingente de la caravana guadalupana, avanza encabezado por jóvenes mexicanos que recorren la lujosa Quinta Avenida, desde Central Park hacia la Catedral de San Patricio, justo enfrente del Rockefeller Center. Tuve la oportunidad de asistir en el año 2007, para realizar una misión etnográfica cuya descripción narraré a continuación.

Al frente iba un joven mexicano portando en alto la antorcha encendida. Iba vestido de pants con los colores de la bandera mexicana. En la frente llevaba un pañuelo con la imagen de la Virgen. Los mexicanos se hacen visibles, anunciando su diferencia en una ciudad multicultural de la cual también desean ser parte, portando sus banderas binacionales, y cargando las enormes imágenes de sus santos: la de la Virgen de Guadalupe (la madre de los mexicanos) y la de San Juan Diego (el indio a quien se le apareció). A su paso, la presencia de la comunidad mexicana que reside en Nueva York se hace presente mostrando sus rasgos culturales de contraste con su lenguaje, pero sobre todo con su forma festiva de celebrar su fe y su nacionalismo, celebrando el paso de la antorcha con vivas, y coreando las siguientes consignas: “¡Sí se pudo! ¡Sí se pudo!”. Al llegar a la puerta principal de la imponente catedral la caravana celebra: “¡Viva México! ¡Viva la Virgen de Guadalupe!”. Se ovaciona su llegada con porras y aplausos. También hay grupos de danza indígena como los son los chinelos del Estado de México y los matachines del Norte de México, característicos del sincretismo mexicano, que con sus danzas de indios celebran la llegada de la virgencita. El contingente de mexicanos ingresa en fila a la gran Catedral de San Patricio, donde se celebrará una misa al estilo mexicano, con música de mariachi, niños vestidos de Juan Dieguitos y niñas de chinas poblanas, como es la costumbre en México. El recinto ya se encuentra lleno, pero no solo hay mexicanos sino una comunidad de hispanos que integra a peruanos, guatemaltecos, bolivianos. Se les reconoce su origen porque cada grupo se viste con los

trajes folklóricos nacionales para externar su diferencia dentro de la unidad hispana o latina. Un día antes, se celebraron por primera vez las mañanitas a la morenita, con bandas de música mexicana (como es el característico mariachi reconocido como símbolo de la canción vernácula nacional), así como conjuntos irlandeses que cantaron sonnes mexicanos. Esta articulación de identidades irlandesas y mexicanas solo podría darse en Nueva York, donde ambas se pueden reconocer como minorías católicas estigmatizadas por sus creencias en un país hegemónicamente protestante. Pero el día 12 de diciembre la celebración es una eucaristía concelebrada por los obispos de Nueva York, que se sabe son irlandeses, pero que ese día vistieron de manera excepcional: con casullas que, como si fueran la tilma de Juan Diego, llevaban impresa la imagen de la Virgen mexicana (algo que jamás había yo visto en México). Al terminar la misa, suben los padres de familia con los niños vestidos de indios, para recibir las bendiciones de los obispos, y después los miembros de grupos parroquiales se van a sus barrios en Bronxs, Queens o Hamptons para continuar con el festejo popular, como se acostumbra en México, con comida, música y baile (notas de trabajo de campo de San Patricio, Nueva York, 11 y 12 de diciembre de 2007).

Es importante señalar que detrás de este festejo existe una intensa actividad pastoral que viene trabajando desde 1997 en una red interparroquial de pastoral en pro de la defensa de los derechos civiles de la comunidad mexicana en Nueva York. Este movimiento lleva por nombre Asociación Tepeyac (en alusión al cerro donde apareció la Virgen de Guadalupe en México), desde la cual realizan actividades comunitarias, culturales, educativas, y sociales, pero sobre todo un trabajo intenso de defensa de los derechos civiles de los inmigrantes mexicanos en nueva York (Asociación Tepeyac “Breve historia de la Asociación Tepeyac en Nueva York”<sup>13</sup>).

Uno de los principales objetivos de esta asociación fue crear una cultura mediante la cual los indocumentados adquieran conciencia de su problemática social y de sus derechos, actúen solidariamente, y se sumen a demandar el reconocimiento de sus derechos ciudadanos. También realizan actividades para incentivar la movilidad socioeconómica y ofrecen becas para jóvenes e incentivos para estudiar y superarse. Además, trabajan en pro de los derechos de inmigrantes mediante una Coalición Nacional por Dignidad y Amnistía, donde participan alrededor de 300 organizaciones en 25 Estados de los EEUU. Desde esta coalición han llevado al Congreso de los EEUU varias propuestas de ley que promueva la legalización de los inmi-

---

13 Disponible en <<http://www.tepeyac.org/about/historia/>> acceso 18-10-2013.

grantes, el control del flujo migratorio legal en las fronteras y la reunificación familiar (ibídem).

Tras unos años de actividad, la Asociación Tepeyac de New York ha logrado funcionar como una red de organizaciones populares que procura el establecimiento y desarrollo integral de la comunidad mexicana en New York, y ha ampliado su defensoría y promoción de los derechos humanos hacia los inmigrantes de cualquier nacionalidad (especialmente de los latinos). En la actualidad la Asociación Tepeyac busca trabajar en redes transnacionales que se articulan con el trabajo pastoral de comunidades mexicanas (Galvez, 2009). Un caso que lo ilustra es el documentado por Liliana Rivera sobre la red de tulcinguenses en ambos lados de la frontera, en el cual narra la labor del padre Hennesy, encargado de la parroquia de Cristo Rey en el barrio del Bronx en Nueva York, en la organización de retiros espirituales en el pueblo de Tulcingo del Valle (en el Estado de Puebla, México) durante la década de los noventa, en los cuales se trataban las dificultades que vivían los migrantes en la ciudad de Nueva York y se abordaban las nuevas problemáticas de los jóvenes, como eran: drogadicción, alcoholismo y prostitución (Rivera, 2011: 69-70). Lo importante es que establecieron un acuerdo interparroquial entre la parroquia Arcángel Gabriel de Tulcingo y Christ the King del Bronx (afiliada a la Asociación Tepeyac), para “monitorear a los fieles tulcinguenses”. Esta colaboración derivó en la promoción de comunidades Eclesiales de Base desde las cuales se emprendió una evangelización con temáticas renovadas y de la cual se desprendía un activismo en pro de la defensa de los derechos humanos (Rivera, 2011: ibíd.). Como este caso, se han impulsado otros vínculos de pastoral interparroquial transnacional para dar respuesta solidaria a la problemática de los migrantes.

### **LA TRANSMIGRACIÓN CENTROAMERICANA: UNA PASTORAL HECHA POR LAS VÍAS DEL TREN (RED DE SOLIDARIDAD, ALBERGUES Y DENUNCIAS DE DERECHOS HUMANOS)**

El problema migratorio tiene muchas aristas, y no solo involucra a los mexicanos que van hacia los Estados Unidos, sino también a los que no pueden pasar, pues debido a las leyes de migración cada día suman más los deportados. Pero también involucra el paso obligado de los centroamericanos (principalmente hondureños, guatemaltecos, salvadoreños) que tienen que realizar su tránsito hacia el norte por el territorio de México. Muchos de ellos tampoco logran llegar a su destino, ni regresar a su lugar de origen. Desde hace tres décadas, México se ha convertido en un país de tránsito de emigrantes que provienen principalmente de los países de Centroamérica. El Instituto Nacional de Migración estima una cifra de cuatrocientos mil emigrantes que

anualmente cruzan México con el deseo de llegar a Estados Unidos y a Canadá, muchos de ellos no logran su cometido (publicado en Comisión Estatal de Derechos Humanos 2014). De unos años para acá los migrantes viven una situación de alta vulnerabilidad, y son frecuentemente acosados y agredidos por autoridades locales como por amenazas de las bandas de delincuentes (como es la de los Zetas) (Luisg, 2009). Según fuentes oficiales e independientes, la espiral de violencia derivada del ataque a las bandas de narcotraficantes, con apoyo de las Fuerzas Armadas, ha provocado más de 100.000 muertos, 27.000 desaparecidos y unos 250.000 desplazados internos, de acuerdo con Ansa Latina<sup>14</sup>.

En la actualidad, el problema de la migración ha sido retomado como uno de los principales retos de la Pastoral Social de la Iglesia Católica mexicana, que ante la gravedad del asunto ha venido desarrollando desde el 2006 la Pastoral de Movilidad Humana, la cual trabaja con agentes pastorales para brindar apoyo solidario (a través de casas-albergues para asistir caritativa y atender solidariamente a los migrantes centroamericanos en su paso por México), procurando la promoción y defensa de los derechos humanos (documentando abusos y desaparecidos, y dando acompañamiento jurídico y canalización a instancias legales), e incluso generando proyectos binacionales de redes solidarias que involucran a parroquias de ambos lados de la frontera<sup>15</sup>. El siguiente lema expresa el trabajo pastoral que se está realizando: “Donde está el migrante que sufre y lucha, ahí hay una iglesia y se ha implementado una red de apoyo pastoral”.

El proyecto de pastoral de la movilidad humana trabaja en una red de diferentes casas albergues para migrantes en tránsito. Principalmente son dos órdenes religiosas quienes se encargan de esta labor la Compañía de Jesús y los Scalabrinianos, que frecuentemente, aunque no sistemáticamente, establecen vínculos y trabajan coordinadamente. En cuanto a los Scalabrinianos cabe destacar que cubren un trayecto binacional desde los puntos álgidos de la ruta del trayecto del tren que lleva a los centroamericanos por el territorio mexicano hacia los Estados Unidos. Esta orden religiosa se destaca por su pastoral

---

14 Datos de “Violencia desangra la economía nacional”, disponible en <<http://sipse.com/noticias/>> acceso 03-2014.

15 Esta información la reconstruí a partir de la conferencia de Patricia Zamudio, quien es agente de pastoral y antropóloga reconocida sobre el tema de la migración México-Estados Unidos, y que además participó en la redacción del informe de actividades de la dimensión pastoral de la Movilidad Humana 2006-2012 (Comisión Episcopal para la Pastoral Social, 2012, disponible en <[http://www.sjmmexico.org/uploads/TBL\\_CDOCUMENTOS\\_70\\_2\\_56.pdf](http://www.sjmmexico.org/uploads/TBL_CDOCUMENTOS_70_2_56.pdf)>).



migratoria<sup>16</sup>. En la página web de la Red de Casas del Migrante Scalabrini, se informa que esta iniciativa surgió en diciembre de 1999 a raíz de la publicación del documento “El clamor de los indocumentados” como mensaje jubilar (marzo del 2000) con el cual emprendió esta nueva organización, cuyo objetivo es

realizar una pastoral migratoria de conjunto entre estas Casas, trabajando en unión con otras organizaciones no gubernamentales e Iglesias, en la promoción integral de los Migrantes en su aspecto humano, cultural, social y espiritual. La Casa del Migrante de Nuevo Laredo es asignada como sede de la Red y es, por lo tanto, el centro operativo de toda iniciativa y propuesta que oficialmente emana para el cuidado pastoral y haciéndose voz profética en favor de nuestros hermanos y hermanas migrantes.

La red comienza con la casa en Tecún Umán (fundada en 1995) en donde se hospeda a migrantes y se da asesoría y defensoría de derechos humanos (hasta la fecha se han denunciado 14.519 casos de abusos a migrantes); en Tapachula, Chiapas, en la frontera México-Guatemala funciona el albergue para migrantes Belén fundado en 1997, atendido por el padre Flor María Rigioni, para albergar y atender médicamente a los centroamericanos en tránsito; la Casa del Migrante en Tijuana (frontera con California) fundada en 1987, que ha recibido a más de 190.000 migrantes provenientes de México (la gran mayoría), Centroamérica y de otros países latinoamericanos, e incluso de Asia, África y Europa Oriental. Esta fue la primera casa para atención de los migrantes y estuvo pensada principalmente para brindar hospedaje, comida y medicinas a los migrantes en tránsito hacia los Estados Unidos, no obstante, en el presente también atiende a aquellos que no pudieron pasar, y principalmente a los deportados. Según su página web, “en los últimos 5 años, alrededor del 75% de nuestros huéspedes han sido migrantes deportados de los Estados Unidos”<sup>17</sup>. Posteriormente inauguraron la Casa del Migrante Nazareth, en Tamaulipas, Nuevo Laredo, otro punto estratégico en el paso del dolor de los migrantes. Por su parte la orden de la Compañía de Jesús ha priorizado la acción apostólica a favor de los migrantes desde la década del noventa, dan-

---

16 La orden Scalabriniana fue fundada por el Beato Juan Bautista Scalabrini en Piacenza, Italia, en 1987, y tiene como misión el trabajo con y por los migrantes. En la actualidad está presente en 30 países de los cinco continentes y se destaca por fundar hogares para los migrantes. Tienen presencia en el Pontificio Consejo para la Movilidad Humana y Diocesana de Migración (tomado de la página web: <<http://www.scalabrinianos.org.ar/comunidades.php>>).

17 Tomado de la página web: <<http://www.scalabrinianos.org.ar/comunidades.php>>.

do impulso a la creación de El Servicio Jesuita a Migrantes México, para promover y coordinar el trabajo de la red del Servicio Jesuita a Migrantes Centroamérica y Norteamérica y red del Servicio Jesuita a Migrantes Provincia Mexicana, redes conformadas por instituciones educativas, parroquias, centros de derechos humanos, equipos de promoción y educación popular que trabajan con los flujos centroamericanos y mexicanos, concentrando sus esfuerzos en la región sureste de México y atendiendo la necesidades de los deportados en poblaciones fronterizas de México y Estados Unidos (en Nogales, Sonora y Nogales, Arizona)<sup>18</sup>.

Según información brindada por la Comisión Episcopal Mexicana el problema que viven los transmigrantes es atendido por la Iglesia Católica en 59 albergues repartidos en el territorio nacional. La mayoría de ellos se ubican en los puntos por donde pasa “La Bestia” también conocido como el tren de la muerte, tren comercial en el cual se suben de “trampas” (viajan sin pagar en el techo del tren) los migrantes mexicanos y centroamericanos para atravesar el territorio nacional rumbo hacia la frontera con Estados Unidos. Este tren tiene dos rutas que se entrecruzan: la de del Golfo que comienza en Apizco y termina en Nogales, y la del Pacífico. Estas rutas cruzan trece estados de la República Mexicana, en cuyo paso los migrantes experimentan asaltos, violaciones, extorsiones, secuestros, múltiples violencias, hasta homicidios<sup>19</sup>.

Si bien estas casas se fundaron para dedicarse a una labor asistencial, donde se brindaba ayuda física, material y espiritual, en el presente muchas de ellas funcionan como centros de derechos humanos<sup>20</sup>, donde se imparten talleres para que los transmigrantes conozcan sus derechos, e instrucciones de cómo deben comportarse ante las autoridades migratorias, o precauciones de cómo actuar en caso de los abusos policiacos y de las organizaciones delincuencia organizada. En su portal web informan que,

del total de la población atendida por nuestras casas, se obtiene que el 25%, es decir, alrededor de 4950 personas al año, han sufrido algún abuso por parte de delincuentes, empleadores y autoridades, sin

---

18 Tomado de <[http://www.sjmmexico.org/home/contenido.asp?cve\\_cont=9&nombre=Antecedentes](http://www.sjmmexico.org/home/contenido.asp?cve_cont=9&nombre=Antecedentes)> acceso 19-01-2015.

19 Ver el recorrido de las rutas de la Bestia en <[http://www.eluniversal.com.mx/graficos/graficosanimados12/EU\\_Bestia/](http://www.eluniversal.com.mx/graficos/graficosanimados12/EU_Bestia/)>.

20 Participan en la red de apoyo de derechos humanos las casas de migrantes ubicadas en: Mexicali en Baja California; Altar Agua Prieta en Sonora; Ciudad Juárez en Chihuahua; San Luis Potosí; Monterrey en Nuevo León; Ciudad Acuña en Coahuila; Piedras Negras en Saltillo, Tamaulipas, Reynosa y Matamoros en Nuevo Laredo.

embargo, estas violaciones no son denunciadas debido al temor que tienen los migrantes a sufrir represalias, como la deportación en el caso de los que se encuentran indocumentados, o bien, porque al interponer una denuncia se hace necesaria una estancia más prolongada de su parte, por cuestión de ratificación, presentación de testigos, etc. (Tomado de <<http://www.migrante.com.mx/DerechosHumanos.htm>> acceso 21-10-2014)

Por ejemplo, Alfredo, quien pasó por la ciudad de Guadalajara, proviene de la colonia Centro de Pedro Sula, Honduras, y debido a que ya fue dos veces deportado, esta es la tercera vez que intenta pasar a Estados Unidos donde lo esperan su esposa e hijos y donde él tiene trabajo como “roofero” (en la construcción de techos), comparte la siguiente experiencia:

Hace dos años los Zetas nos secuestraron en Coatzacoalcos. Estaban esperando en el punto en que nos bajamos del tren y nos hicieron subir a un camión. Veníamos 36 más en el tren. Nos acorralaron y nos llevaron a una casa de seguridad. Allí violaron a las mujeres. Nos exigieron el número de teléfono de un familiar para pedirle 700 dólares a cambio de liberarnos. Si no accedías era una golpiza tremenda. Estuve un mes encerrado, yo fui el último que soltaron. Me pegaron un montón de veces, pero no tenía a nadie que pudiera pagar por mí. Soy más pobre que un perro. (Alfredo, entrevistado por Spiller, 2012)

Este testimonio no es exclusivo de algunos migrantes, lamentablemente se ha convertido en una experiencia compartida por los transmigrantes que se ha venido intensificando en los últimos años en el país. Uno de los puntos donde ya estaban instalados los Zetas y sus casas de seguridad para extorsionar y abusar de los transmigrantes centroamericanos se encuentra en Ixtepec, Oaxaca (poblado de escasos 24 mil habitantes), en la región del Istmo de Tehuantepec, que es una zona muy pobre, y por esa razón en este lugar se construyó una de las principales casas de albergue, denominada la Capilla-Albergue “Hermanos en el Camino”. Según el vocero de dicha casa la situación que padecen los transmigrantes es la siguiente:

La mayoría de los hermanos llegan en el tren de carga, procedente del vecino estado de Chiapas; su recorrido en el tren hasta ciudad Ixtepec dura aproximadamente entre 12 y 14 horas. En el trayecto muchos de ellos son asaltados, explotados, algunas mujeres violadas y también extorsionados por la policía municipal, estatal, judicial, federal y agentes de migración. (Tomado de <<http://www.hermanosnelcamino.org/>>)

Para dar respuesta a esta cruel problemática, en 2007 se decidió fundar un centro de protección a los migrantes, y desde el primer día que abrió sus puertas recibió a más de 400 viajeros a los cuales se les dio asilo y comida para que retomaran su viaje al siguiente día. La obra continuó, pero a menos de un año de su fundación, el sacerdote encargado ha vivido hostigamientos y amenazas de muerte continuas. Este sacerdote (diocesano) es nada menos que el Padre Alejandro Solalinde, quien es considerado en México como uno de los principales defensores de los derechos humanos, principalmente de los migrantes, aunque ha también intervenido de forma decisiva en la exigencia de aclaración y de justicia en torno al caso de los 43 estudiantes desaparecidos (lo más seguro que asesinados) en Ayotzinapa, Estado de Guerrero, en septiembre del 2014<sup>21</sup>. Este sacerdote además de sostener un albergue que ofrece un lugar seguro y un remanso para los migrantes donde reciben alimento, asistencia médica, psicológica, espiritual y jurídica, ha sido desde 2007 un activo defensor de los derechos humanos denunciando ante los medios de comunicación y las autoridades mexicanas las historias que le contaban las víctimas migrantes enfrentando a los grupos ligados con el crimen organizado, pero también denunciando la complicidad de las corporaciones policiacas y especialmente de los agentes oficiales del Instituto Nacional de Migración. Debido a ello en el año 2008<sup>22</sup> ha sufrido frecuentes hostigamientos e incluso amenazas de muerte por lo cual tuvo que exiliarse de México

---

21 El sacerdote Alejandro Solalinde “llegó a Oaxaca en 1982, desarrolló su labor pastoral en varios templos, hasta que a finales de 2005 fue enviado a la zona del Istmo de Tehuantepec como coordinador de la Dirección de Pastoral de Movilidad Humana (DPMH) de la zona del Pacífico Sur. En Ixtepec, una ciudad al norte de Tehuantepec, se involucró totalmente en la defensa de los migrantes que entran a México por la frontera de Guatemala y Belice, lo que le ha acarreado no solo amenazas de muerte, sino también ofensivas de funcionarios del anterior gobierno de Oaxaca y del personal del Instituto Nacional de Migración (INM). Para desarrollar su labor creó en 2007 la Casa del Migrante Hermanos en el Camino, ubicada en Ixtepec, Oaxaca, en donde recibe a los indocumentados que logran recorrer en tren el tramo desde Tapachula, Tuxtla Chico, Ciudad Hidalgo, Metapa de Domínguez y Mazapatepec, hasta Oaxaca para culminar en Veracruz” (González Torres, 2012).

22 El 1 de junio del 2008 “un migrante centroamericano fue señalado por la violación de una menor de edad. Policías municipales de Ixtepec llegaron a buscarlo al albergue ‘Hermanos en el Camino’ que dirige Solalinde, pero no lo hallaron. Unas semanas más tarde el alcalde de Ixtepec, 14 policías y tres decenas de personas amenazaron a Solalinde con prender fuego al albergue si no lo cerraba en 48 horas. En esos días, organismos de derechos humanos mexicanos lanzaron una ‘Acción Urgente’ para proteger al párroco. Los activistas condenaron los ‘actos que se producen dentro un clima de frecuente hostigamiento sufrido por diversos movimientos y personas que defienden los derechos humanos en el Estado de Oaxaca y más generalmente en México” (Luisg, 2009).

temporalmente, situación que le brindó visibilidad pública y reconocimiento social como uno de los actores más importantes en México en la ardua tarea de la defensa de los derechos humanos<sup>23</sup>.

A pesar de la presencia de los transmigrantes en su paso por distintos poblados y ciudades del país, y de algunas voces denunciando las atrocidades, la situación ha sido ignorada por las autoridades gubernamentales y las cúpulas empresariales y religiosas y no provoca la indignación y repudio social que merece esta situación. No obstante, un suceso que sacudió la opinión pública y alertó a los activistas en derechos humanos, y que marcó un parteaguas para crear conciencia pública en torno a la vulnerabilidad que están viviendo los migrantes centroamericanos fue la masacre de 72 migrantes en San Fernando, Tamaulipas, en agosto del 2010. Las víctimas de esta masacre fueron 58 hombres y 14 mujeres que migraban hacia los Estados Unidos provenientes de Honduras, El Salvador, Guatemala, Brasil y Ecuador. Según declaró un joven ecuatoriano que logró escapar, este grupo de personas había sido previamente secuestrado, les habían robado sus pertenencias y habían extorsionado a sus familiares (vía telefónica) pidiendo rescate por ellos. En agosto de 2010, los cadáveres fueron hallados dentro de una bodega en uno de los Estados con mayor violencia en México. Sus cuerpos yacían apilados atados de manos y pies. Habían sido asesinados con un balazo. Este horrible hallazgo fue difundido en todos los medios de información, con fotografías que testimoniaba la masacre. La noticia se difundió en México y en el mundo entero y, aunque no provocó las reacciones que en 2014 emprendieron distintos contingentes sociales en torno a la desaparición de los jóvenes estudiantes de la Normal de Ayotzinapa que activó las redes sociales y manifestaciones en todo el país, sí logró la intervención de Amnistía Internacional, quien denominó este hecho como “escalofriante tragedia”.

Este suceso le imprimió visibilidad a un problema gravísimo de abuso de los derechos humanos de los transmigrantes que no es nuevo y que ha sido sistemáticamente ignorado por la opinión pública y sobre todo por las autoridades judiciales en México. Cada año, en las diferentes casas albergue, se rememora la masacre de San Fer-

---

23 Ha sido distinguido por su lucha en favor de la defensa de los derechos humanos a través de diferentes premios y distinciones por su lucha en favor de la defensa de los derechos humanos, como la Medalla Emilio Krieger 2011, que entrega la Asociación Nacional de Abogados Democráticos (ANAD); el premio “Paz y Democracia”, en la categoría de derechos humanos; el Premio Pagés Llergo de Democracia y Derechos Humanos, y el reconocimiento “Corazón de León” otorgado por la Federación de Estudiantes Universitarios (FEU) de la Universidad de Guadalajara; el I Premio Nacional de Derechos Humanos 2012, entregado por el gobierno de México.

nando con un viacrucis viviente. Esta ritualidad sacramental ha sido retomada para representar el dolor y los peligros que los migrantes están experimentando en su éxodo. En muchas ocasiones las cruces mencionan las cifras de los secuestros, extorciones, y además se representa retomando la teatralidad y performatividad del sufrimiento de Cristo en los viacrucis de Semana Santa en cada parada se leen cifras, testimonios y pronunciamientos exigiendo justicia sobre la agobiante problemática de los migrante. En agosto del 2013, el sacerdote Fray Tomás encargado de la casa del migrante en Tenosique, en el estado de Tabasco frontera con Guatemala, decidió aprovechar el ritual del viacrucis para adelantar a los migrantes de Tenosique a Ciudad de México. Un año después, lo volvió a intentar, pero las autoridades, un grupo de agentes de Aduanas y del Instituto Nacional de Migración, le impidieron celebrar la misa con violencia. Tres días después el obispo recibió una carta del Vaticano, firmada por el cardenal Antonio María Verglió, presidente del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Migrantes informándole que estaba enterado del atropello y brindando apoyo y exhortándolo a continuar en la misión de defensa de los migrantes (Vera, 2014). El 19 de mayo del 2014 el Papa Francisco sostuvo un encuentro con ochenta obispos mexicanos que viajaron a la Santa Sede para informar el estado de las diócesis, en esta reunión el Papa expresó su preocupación por el problema de la migración y el narcotráfico en México. En el mes de julio de ese mismo año se llevó a cabo un foro sobre migración organizado por el gobierno mexicano y la Santa Sede, la cual envió al Cardenal Parolín supuestamente para realizar una agenda compartida para enfrentar la problemática de derechos humanos de los migrantes, no obstante en la práctica el gobierno endureció la política migratoria. Esta situación ha provocado roces entre la postura vaticana y el gobierno mexicano, y aunque la Comisión Episcopal de Obispos de México ha sido muy tibia frente a la problemática, la Compañía de Jesús, congregación religiosa a la cual perteneció el Papa, ha cobrado protagonismo y redactó un documento que tituló “Una política migratoria de lobos con piel de oveja”, en la cual denunció que:

La respuesta que hasta ahora han dado en el tema migratorio los gobiernos de Estados Unidos, México y Centroamérica carece de una perspectiva integral que atienda las razones profundas que dan origen a la migración. Por el contrario, obedece a una lógica de seguridad impuesta a la región por Estados Unidos. (Citado en Vera, 2014: 37)

De hecho, la situación de violencia y de violación a los derechos humanos no solo toca a los migrantes, sino también a los sacerdotes

católicos, que, según un informe, denuncia que los asesinados y las agresiones contra sus pastores se incrementaron un 80% durante el gobierno del presidente Peña Nieto.

La situación, lejos de ser controlada, se ha complicado, pues son muchos los desaparecidos centroamericanos sobre los cuales los familiares no tienen noticia alguna. Según estimaciones realizadas por Humans Right Watch, Amnistía Internacional y la Comisión Nacional de Derechos Humanos, entre otros grupos de la misma naturaleza, la cifra de desaparecidos migrantes centroamericanos que entraron a nuestro país va desde el 2006 entre 70 mil y 120 mil y se culpa al crimen organizado como culpable<sup>24</sup>. Estas cifras son un cálculo, pues es muy difícil dar una cifra exacta de esta problemática, ya que el gobierno mexicano oficialmente solo considera los datos que han sido objeto de indagatoria, reportando a 157 personas de nacionalidad extranjera como no localizadas, de acuerdo a las cifras del Registro Nacional de Datos de Personas Extraviadas o Desaparecidas (Sánchez, 2014). Sobre el destino posible de los “desaparecidos” se puede inferir que algunos son asesinados y enterrados en fosas comunes o en fosas clandestinas, otros más son retenidos en ranchos a trabajar sin salario, otros fueron reclutados como sicarios del crimen organizado, otros están en hospitales y psiquiátricos, y unos más en cárceles<sup>25</sup>.

### **LOGRAR EL SUEÑO AMERICANO ES UN CALVARIO: LAS MADRES CENTROAMERICANAS**

El calvario es también compartido por sus familiares, debido a que no vuelven a saber nada de ellos. Para ello se formó el Movimiento Migrante Mesoamericano (MMM). Desde hace 2004 un contingente de madres centroamericanas (donde participan madres de Honduras, Guatemala, El Salvador y Nicaragua) se organizaron y emprendieron una acción llamada la Caravana de Madres Centroamericanas que lleva por nombre “puentes de esperanza”. Esta acción se realiza año con año entre el mes de octubre y noviembre. En 2014 participaron 45 ma-

24 Consultado en <<http://www.sopitas.com/site/183236-hay-mas-de-70-mil-migrantes-centroamericanos-desaparecidos-en-mexico/>>.

25 No hay datos oficiales ni exactos sobre este problema. Son los centros y agencias de derechos humanos los que ofrecen datos estimados. Por ejemplo el Centro de Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez (Centro Prodh), que fue fundado por la Compañía de Jesús, calculan que al menos mil 219 inmigrantes centroamericanos se encuentran en cárceles mexicanas, mientras que el Instituto Nacional de Migración reporta que más de 80 mil personas fueron detenidos en estaciones migratorias durante 2013, de los cuales 10 mil fueron menores de edad (publicado en <<http://www.maspormas.com/maspormas-gdl/madres-centroamericanas-vuelven-guadalajara>> acceso 10-2014).

dres, con 25 personas que las acompañan en un camión para darles apoyo médico, espiritual y psicológicos, que durante 18 días recorre 4600 kilómetros, que comprende 14 estados de la República Mexicana y 23 localidades por las que transitan los migrantes en su paso hacia los Estados Unidos. En su décima marcha partió del Estado de Tabasco —sur del país—, recorriendo Chiapas, Veracruz, Hidalgo, Querétaro, San Luis Potosí, Aguascalientes, Jalisco, Guanajuato y el Estado de México.

Su misión es hacerse visibles, exigir información sobre sus hijos desaparecidos, repitiendo el lema “paren esta masacre” que denuncian ya no solamente al crimen organizado sino como resultado del “crimen autorizado” por el gobierno mexicano. A través de la caravana, establecen contactos a través las tupidas y transparentes redes de establecimientos por donde pasan los migrantes para obtener información de sus familiares, y dar con ellos. De hecho, aunque parezca imposible, porque ni siquiera se cuenta con un banco de datos de los centroamericanos que cruzan el país, en los últimos diez años el Movimiento Migrante Mesoamericano (MMM) ha logrado localizar a más de 200 migrantes desaparecidos en México. Incluso durante el trayecto del 2014, pude constatar que ya habían logrado encontrar a dos hijos desaparecidos, y según me contaron los marchantes, una de las madres tenía pistas para encontrarse con otra muchacha en Jalisco. A través de las redes de derechos humanos, de las casas hogar, y de la tupida red de congregaciones religiosas, este convoy es hospedado, apoyado y respaldado en su Caravana. Además, durante su recorrido también constatan las condiciones “inhumanas” que tienen que pasar sus familiares para, como una de ellas me dijo, “alcanzar el sueño americano mediante una pesadilla”.

En esta ocasión pasó por Guadalajara, y tuve la oportunidad de participar en la marcha que realizaron el 27 de noviembre del 2014. La marcha fue convocada por la casa hogar FM4 Paso libre de Guadalajara. Esta casa hogar fue fundada por estudiantes que a través de la universidad habían realizado servicio social en casas migrantes de otros Estados. No recibe apoyo de la diócesis de Guadalajara, pero recibe apoyo de la orden de los jesuitas en Guadalajara y principalmente funciona mediante donativos y acción voluntaria. Ellos se encargaron de la logística del paso de la caravana por Guadalajara, a la cual convocaron a sumarse a las congregaciones de religiosos que coinciden en el Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional (en particular estuvieron frailes franciscanos, del Verbum Dei, del Espíritu Santo, de la Compañía de Jesús y religiosas de diferentes congregaciones. Estuvo también presente y al frente de la logística los voluntarios de la casa hogar FM4 Paso Libre de Guadalajara y FUN-



DEJ (Familias Unidas por Nuestros Desaparecidos Jalisco), y Amnistía Internacional quienes conjuntamente acordaron emprender una marcha y oración silenciosa por la paz y la justicia, que partió de la glorieta de la Normal hacia la Basílica de Zapopan. Esta marcha se convocó como “Caminata por la paz y velada de oración”. En la marcha, la mayoría de los asistentes vestían hábitos religiosos, pero solo había una cruz de madera como emblema religioso que simboliza el viacrucis y el dolor de las madres. No había vírgenes, ni santos (de hecho, un joven seminarista traía un retrato de Santo Toribio —el patrón católico de los migrantes— y noté que lo escondió bajo el brazo). Tampoco había consignas. Ni cantos. Ni rezos. Se acordó preservar el silencio, pues muchos de los hermanos centroamericanos son cristianos evangélicos, y no comulgan con los símbolos católicos. La única imagen era la de Jesucristo. Todos los presentes portaban veladoras que fueron encendidas para simbolizar la esperanza. Al frente iban las madres centroamericanas, mujeres sencillas, que llevaban en el pecho la fotografía de su hijo desaparecido, con los datos de identificación de cada uno de ellos. Además, portan como distintivo la bandera de sus países de origen.

El contingente fue nutrido, se sumaron a la marcha alrededor de mil personas, un rasgo especial es que la mayoría eran religiosos y muy pocos laicos participaron en ella. Esto era notorio porque vestían sus hábitos o trajes distintivos de sus órdenes religiosas. Debido a la cercanía de las fechas del activismo en torno al reclamo de la desaparición forzada, que involucraba al Gobierno con el crimen organizado, de los 43 estudiantes de la normal de Ayotzinapa, este reclamo se sumó al reclamo del contingente centroamericano.

Los religiosos deseaban manifestar que la Iglesia Católica tenía voz, a pesar de las posturas tibias que han asumido la mayoría de los obispos mexicanos en la defensa de los derechos humanos de los desaparecidos, al no pronunciarse para señalar las causas de la violencia, la impunidad, y la complicidad del Estado (véase De la Torre, 2014). Por ejemplo la principal manta firmada por el movimiento Conciencia estudiantil del Instituto de Filosofía tenía impresa las fotos de los 43 estudiantes de la Normal de Ayotzinapa y hacía eco al reclamo del movimiento nacional: “Vivos se los llevaron y vivos los queremos”, pero para darle un tono religioso con legitimidad teológica citaba la siguiente cita bíblica: “Abre tu boca, juzga con justicia, y defiende los derechos del afligido y el necesitado” (Proverbios, 31,9) y en la parte inferior de la manta reclamaban: “Nuestros muertos guardan silencio hasta que los vivos gritan justicia”.

Por su parte las Madres Centroamericanas llevaban una manta con su reclamo: “Solo le pido a Dios que lo injusto no me sea indife-

rente. ¿Dónde están nuestros migrantes desaparecidos?”, “No pasar indiferente por el dolor del otro nos hace más humanos y parecidos a Jesús para quien el dolor del otro nunca le fue indiferente”. Aunque llama la atención que no estuvieron presentes los miles de jóvenes estudiantes y activistas sociales (simpatizantes de la izquierda y los derechos humanos) que han estado marchando desde el mes de octubre reclamando al presidente que regresen vivos a los desaparecidos de Ayotzinapa e incluso exigiendo la renuncia del presidente de la república Enrique Peña Nieto. Según me comentó Lorenzo Hernández, entonces director del FM4 y organizador de la marcha, los religiosos deseaban expresar su solidaridad e inconformidad por la violencia que sacude a México, pero no deseaban marchar junto a movimientos seculares más radicalizados o de izquierda que habían organizado previas marchas por todo el país como repudio a la desaparición de los jóvenes de Iguala, en las cuales incluso había habido casos de vandalismo (algunos aluden a que eran infiltrados y hubo represión y aprehensión de estudiantes por parte de las fuerzas policiacas). En parte, los religiosos no querían que su reclamo se fundiera con otros más extremistas, pero también temían de las represalias de violencia que ya habían tenido lugar en otras manifestaciones. Lo que sí deseaban era mostrar que, más allá del silencio de la cúpula eclesiástica, había otra iglesia viva y activa que se solidariza con el dolor humano y que reclama un país justo. Esta iniciativa coincidió con el paso de la Caravana de la Madres Centroamericanas a Guadalajara, y los organizadores de la casa hogar FM4 y lograron convencer a los religiosos de sumarse en una sola marcha, a la cual también asistieron los miembros del movimiento Familias Unidas por Nuestros Desaparecidos Jalisco. De hecho, cuando llegué al lugar de donde saldría la marcha, me puse a platicar con frailes y religiosas y caí en la cuenta de que no tenían una idea clara del problema de la migración, y me confirmaron que tampoco participaban en la pastoral específica con el sector de los migrantes centroamericanos. No obstante, su presencia le incrustó un toque místico cristiano.

Durante el avance de la marcha-peregrinación se retomó el ritual del viacrucis de Jesucristo (propio de las conmemoraciones de Semana Santa) para representar el dolor de los familiares de los desaparecidos. Se representaron tres estaciones en las cuales se emitió un pronunciamiento por los desaparecidos, articulando el problema de la inseguridad y la impunidad que experimentan los transmigrantes, los estudiantes de la normal de Ayotzinapa, los que han muerto en fosas clandestinas, y los desaparecidos de Jalisco (muchos presumiblemente víctimas de las organizaciones criminales y el narcotráfico). En las paradas se denunció con datos las cifras estimadas de desapa-

recidos<sup>26</sup>, se hizo pública la indignación de todas las madres de hijos desaparecidos; se exigieron las condiciones para ejercer el derecho a caminar con seguridad; y se denunció que la desaparición no puede ser un hecho normalizado, sino que exige justicia, castigando a los culpables y brindando respuesta veraz a las víctimas (notas de trabajo de campo el 27 de noviembre del 2014).

Los centroamericanos, durante su recorrido van encontrando que, además de la hostilidad y la falta de instrumentos legales, existen redes de apoyos solidarios, que permiten tejer redes de ayuda, de intercambio de información para rescatar a sus familiares, a la vez que visibilizan su dolor (tan genuino como el de los padres de los normalistas de Ayotzinapa) y publicitan su reclamo de justicia. Por su parte, para muchos mexicanos, su presencia, y la oportunidad de marchar codo a codo con ellos, es una oportunidad de concientización de un problema que poco se reconoce como propio, pues la mayoría creen que el problema de la migración y la violencia se experimenta en la zona fronteriza con Estados Unidos, y que las víctimas son los mexicanos. Descubrir que los mexicanos somos víctimas y a la vez victimarios es un paso adelante para comprender la problemática.

Además de hacer visible su problemática y de denunciar públicamente la tragedia que viven los centroamericanos, la Caravana contribuye a activar solidaridades, que les permiten tejer una comunidad moral binacional (Kearny, 1986) principalmente con las familias de desaparecidos en México, que también conforman redes estatales y nacionales que reclaman y buscan a sus desaparecidos: de esta manera el reclamo por los desaparecidos va tornándose un reclamo multinacional, y no solo nacional, ni de los centroamericanos. Además, como hemos podido observar, permite articular una amplia red de casas hogares para migrantes, con congregaciones religiosas (que la mayoría de las veces trabajan de manera constante pero invisible en la pastoral social, y que no necesariamente coinciden con las posturas de no interferir con los gobernantes que ha asumido la mayoría de los obispos mexicanos (De la Torre, 2014) y con diferentes organismos no gubernamentales cuya misión es la defensoría de los derechos humanos. Y lo más sorprendente es que a su paso van activando el intercambio de información para encontrar a algunos de los parientes desaparecidos.

---

26 En la primera parada del viacrucis se denunció que: “En Jalisco, en los últimos años, se han encontrado ocho fosas clandestinas con alrededor de 115 cuerpos, de los cuales, poco o nada se sabe. Del total de desaparecidos en nuestro Estado, se documentan al menos 770 estudiantes, de los cuales el 60% son mujeres, esto según datos de la COFAD. Cuatro de cada diez desapariciones no han sido denunciadas por desconfianza a las autoridades. A esta cifra se le suman al menos 30 mil migrantes, que han desaparecido en su ruta hacia Estados Unidos o de regreso a sus lugares de origen, sin contar los casi 100 mil que han sido asesinados en los últimos 8 años”.

Durante la caravana de Guadalajara, señoras que conformaban el contingente de Honduras me comentaron que ya habían rescatado a tres parientes, y que en su paso por la ciudad les habían dado la pista de otro hermano desaparecido. Las estrategias de las marchas y caravanas implementadas por las comunidades migratorias están tejiendo una red de solidaridades que amplían la conciencia y que permiten ver que tras la voluntad política de invisibilizar un problema de grandes dimensiones humanas y sociales, el tejido social conformado por personas que no tienen rostros ni voz pública, permite rastrear las huellas para encontrar a sus parientes.

### REFLEXIONES FINALES

Tanto la Antorcha Guadalupana como la Caravana de las Madres Centroamericanas generan en su andar ensambles transnacionales activando redes que reclaman derechos humanos de los migrantes y transmigrantes. Estas marchas van tejiendo territorios de solidaridad en los espacios por donde transcurre la migración. Ambas van tejiendo en sus trayectos comunidades morales, es decir comunidades de compromiso en las cuales se vinculan las familias de los migrantes, las organizaciones religiosas, organismos de derechos humanos, las casas hogar para los migrantes. Además, las marchas van creando encrucijadas de reclamos de lo que se ha dado a conocer como causas justas. Estas marchas y caravanas recorren espacios habitados por el dolor, por la inseguridad y por la violencia. Buscan una apropiación de esos espacios para reconvertirlos en territorios transitados por la solidaridad de grupos humanos y sociedades vulnerables. Constantemente las marchas se cruzan entre sí, y convergen en sus reclamos de justicia y en las acciones de solidaridad con otros contingentes que reclaman también justicia, libertad, paz, y sobre todo buscan estrategias para enfrentar su condición de vulnerabilidad y la ausencia de acciones judiciales. Su acción es una respuesta de cara a la violencia y a la inseguridad que atraviesa y habitan la condición de las movilizaciones, de los desplazados, de los migrantes, de los transmigrantes, de los que desaparecieron, de los muertos. Por ejemplo, en 2001 se vinculó el reclamo de los migrantes con la Caravana Ciudadana por la Paz con Justicia y Dignidad, “también llamada la Caravana del Consuelo por la Ruta del Dolor y la Sangre”, que emprendió en 2011 (el 4 de junio) recorriendo los estados más inseguros de México, partiendo de Cuernavaca hasta Ciudad Juárez, Chihuahua<sup>27</sup>. Esta marcha fue convoca-

---

27 Javier Sicilia es un reconocido poeta y activista católico que lideró este movimiento a raíz de que durante la guerra al narcotráfico encabezada por el presidente de la República Felipe Calderón, asesinaron a su hijo y emprendió una marcha de

da por la Red por la Paz y la Justicia y el padre Alejandro Solalinde fue un promotor de ellas. En la edición 2012 de la Antorcha Guadalupana, esta se vinculó con las acciones solidarias hacia las comunidades campesinas de Tabasco y Chiapas damnificados por las tormentas, ya que con frecuencia las familias y pueblos de los migrantes eran las mismas damnificadas (Comisión Episcopal para la Pastoral Social, 2012).

Un año después, en 2013 el trayecto de la Antorcha Guadalupana también se entrecruzó con la realidad de mexicanos desplazados de comunidades que han sido invadidas por la inseguridad y la violencia extrema provocada por organizaciones criminales, como ha sido el caso del cártel de narcotraficantes los Zetas en las regiones del Golfo y el Norte de México. Ese mismo año se establecieron encrucijadas entre las marchas de la Antorcha Guadalupana y la de las Madres Centroamericanas, y unieron voces denunciando la inseguridad y la impunidad que se vivía en su trayecto por las vías del tren de La Bestia hacia los Estados Unidos. Por último, en 2014, como pudimos ver en el caso expuesto, la Caravana de las Madres Centroamericanas fue retomada por las órdenes religiosas que deseaban expresar su repudio y exigencia hacia los desaparecidos en México en el marco del Movimiento Global Ayotzinapa, ampliando su reclamo hacia la problemática de los desaparecidos de México. Las marchas han permitido en su andar ir conectando piezas de un gran rompecabezas de injusticias, ilegalidad, inseguridad, que recorre el país. Estas piezas se van recomponiendo en una realidad compartida por diferentes actores sociales.

Emprender peregrinaciones y caravanas es una manera de dramatizar la migración bajo una narrativa teológica y litúrgica. En el primer caso, la Antorcha Guadalupana recupera la tradición de la peregrinación, llevando consigo un símbolo nacional con enorme carga emocional para los mexicanos. Esta estrategia reactiva las fiestas patronales en distintos puntos del mapa transnacional para generar un territorio practicado y simbolizado como territorio de los mexicanos que traspasa las fronteras entre las naciones. Este hecho ha impactado también en la conciencia política para exigir soluciones legales y jurídicas a sus problemas de manera binacional. Por su parte en el caso de las casas hogares podemos apreciar cómo estas constituyen el tejido de una voz y una red solidaria que da pie a tejer redes asistenciales, acciones solidaridad y de defensoría de derechos huma-

---

denuncia de la violencia y la inseguridad recorriendo los Estados más inseguros del país. Los lugares que visitó la marcha son la Ciudad de México, Morelia, San Luis Potosí, Zacatecas, Durango, Saltillo, Monterrey, Torreón, Chihuahua, hasta llegar a Ciudad Juárez (ciudad fronteriza con altos niveles de violencia provocada por bandas de narcotráfico y el feminicidio de cientos de mujeres).

nos para los transmigrantes centroamericanos. Junto con esta red, el paso de la Caravana de Madres Centroamericanas por México va visibilizando un amplio y profundo problema que debido a la voluntad estatal de invisibilizar se aprecia de manera fragmentada: el de los desaparecidos en México.

Por otra parte, es importante atender el valor de los símbolos y los rituales como una manera de apropiarse del territorio y de dramatizar la problemática actual. Por un lado, como lo reflexioné en un trabajo anterior, la Antorcha Guadalupana retoma el símbolo de la Virgen de Guadalupe, que es un símbolo cargado de filiación a una nación espiritual que engloba el México prehispánico, al México nación, pero que debido a que simboliza “nuestra madre” lleva consigo una carga emocional de protección que acompaña a los migrantes en su tránsito hacia los Estados Unidos, y que además podemos considerar como un emblema con el cual se conquista el territorio de los mexicanos, hispanos y latinos en los Estados Unidos. Recurriendo a Rita Segato (2007), podemos considerar a la Virgen de Guadalupe como un símbolo marcador para extender la territorialidad de un grupo que se comporta como patria secundaria (es la madre de México), ya que es un emblema cargado de historia fundacional (es Tonatzín-Guadalupe), pero sobre todo proyecta el sentimiento de una nación espiritual que se fundamenta en la elección divina hacia un pueblo débil y pobre (véase su aparición al indio Juan Diego), y que recientemente ha sido coronado como identificador de una etnicidad latinoamericana (es la Reina de América). Este símbolo ha sido el elegido para ser llevado como marcador territorial de los mexicanos, que a su paso van accionando prácticas festivas mediante los sistemas de las fiestas parroquiales, lo cual permite ir tejiendo una territorialidad de pertenencia binacional, ya que el símbolo de la Virgen es antes que nada un marcador territorial con el cual se extiende el territorio de sus fieles mexicanos y se expanden las adhesiones hacia su imagen (Segato, 2007).

En el caso de la Marcha de las Madres Centroamericanas se representó el viacrucis; este ritual ha sido incorporado por muchos movimientos sociales populares como una manera de dramatizar el dolor, la injusticia, el padecimiento que al igual que Jesucristo experimentan grupos sociales específicos. Cuando hice investigación con Comunidades de Base en barrios de Guadalajara en la década de los ochenta, ya se usaba recrear el viacrucis de Cristo poniendo en la cruz los padecimientos actuales que sufrían los colonos (falta de servicios, contaminación, terrenos ilegales, etcétera). La pastoral de la Movilidad Humana ha incorporado la dramatización del viacrucis para representar litúrgicamente el dolor, el sufrimiento y la muerte de centroamericanos y mexicanos migrantes que, al igual que Jesús, viven un

itinerario colmado de dolor, de sufrimiento y de muerte. No obstante el viacrucis va a su vez acompañado de una nueva teología para el migrante, en la cual no solo se sacraliza el dolor, sino se anuncia una nueva vida retomando la resurrección de Jesús como anuncio de la esperanza “la resurrección de Jesús es la invitación más poderosa a globalizar la solidaridad” (Iglesia en América 55, citado en Bobadilla Mata, 2007), pero que, sacralizado y resignificado por la resurrección de Cristo, también es capaz de recompensar la denuncia por los desaparecidos con la esperanza de una nueva vida. El Obispo de Huehuetenango, Monseñor Rodolfo Bobadilla Mata, presidente de la pastoral de la Movilidad Humana en la Conferencia Episcopal de Guatemala, explica este paralelismo teológico de la siguiente manera:

Nos anima el ejemplo de Jesús que experimentó la migración y que, desde su encarnación en un pueblo y cultura concreta, vivió en su práctica los valores del Reino, traspasando todas las fronteras y derribando muros del odio y del racismo, con su muerte en la cruz y con su resurrección, hizo de muchos un solo pueblo. El itinerario de vida de Jesús y la vía del dolor hacia la cruz, es un camino que se sigue repitiendo hoy en miles de personas del mundo entero. Jesús está caminando hoy con los marginados, los últimos de la historia y con los migrantes, que son los más vulnerables. Él se hace vida en el sufrimiento y en el calvario de miles de personas que caminan con sueños e ilusiones de buscar una vida mejor. Él ilumina a los que luchan a favor de la vida, de los derechos humanos y la dignidad de todos los seres humanos. Asimismo, Él no invita a luchar para construir el Reino de paz, amor, justicia y libertad con una verdadera expresión de espiritualidad solidaria que nace de la cruz. (Bobadilla Mata, 2007)

Las peregrinaciones, antorchas, marchas y caravanas transnacionales no solo tienen un sentido simbólico, sino que ante el desafío que representa la migración y la movilidad, la injusticia, la vulnerabilidad y la disgregación de la localidad, estos recorridos permiten habitar los tránsitos, visibilizar el dolor y desplazar y multiplicar los símbolos que representan anclajes de raíces étnicas y nacionales. Son situaciones mediante las cuales se intersectan distintas aristas de un mismo problema que ocurre a distintas escalas espaciales de un mismo campo transnacional (Levitt y Glick-Shiller, 2004), que afecta la vida de los seres humanos ubicados en diferentes tramos y lugares de una misma realidad. Permiten la toma de conciencia y la cadena solidaria para salir del anonimato.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ansa Latina 2014 “Violencia *desangra* la economía nacional” en *Sipse.Com Información a cada Momento*, disponible en <<http://sipse.com/noticias/marzo del 2014>> acceso 10-2014.
- Asociación Tepeyac 2013 “Breve historia de la Asociación Tepeyac en Nueva York” en <<http://www.tepeyac.org/about/historia/>> acceso 18-10-2013.
- Bergad, L. 2008 “Mexicans in New York City, 2007: An Update” en *Latino Data Project*, N° 26. Disponible en <<http://web.gc.cuny.edu/lastudies/latinodataprojectreports/Mexicans%20in%20New%20York%20City,%20>> acceso 18-10-2013.
- Bergard, L. 2013 *Mexicanos que residen en Nueva York* (Nueva York: Agencia EFE USA) 07-10. Disponible en <<http://www.google.com/hostednews/epa/article/ALeqM5hvfFPXSJbA3Yf4kuhq6NVauhLfIQ?docId=2145258>> acceso 18-10-2013.
- Bobadilla Mata, R. 2007 “La cruz del migrante, fuente de esperanza”, disponible en <<http://www.migrante.com.mx/Guatemala.html>> acceso 10-2014.
- Castillo, J. 2011 “Basta de criminalizar a migrantes en Estados Unidos”, disponible en <<http://www.latino-news.com/antorcha-guadalupana-fervor-llegara-trotando-a-nueva-york/>> acceso 14-03-2014.
- Castro Neira, Y. 2014 “Migraciones a debate. Las cuestiones políticas en la época de los regímenes de terror” en *Desacatos* (México: CIESAS) N° 46, pp. 32-49.
- Comisión Episcopal para la Pastoral Social 2012 “Informe de actividades de la dimensión pastoral de la Movilidad Humana, durante el periodo 2006-2012” (México: Conferencia del Episcopado Mexicano, disponible en <[http://www.sjmmexico.org/uploads/TBL\\_CDOCUMENTOS\\_70\\_2\\_56.pdf](http://www.sjmmexico.org/uploads/TBL_CDOCUMENTOS_70_2_56.pdf)>.
- Comisión Estatal de Derechos Humanos 2014 “Los derechos humanos de los migrantes” en *Un espacio para tu voz – Derechos Humanos*, N° 60, noviembre, p. 3.
- De la Torre, R. 2014 “¿Qué significa en realidad el “derecho la vida” para los católicos?” en <<https://www.opendemocracy.net/openglobalrights/renée-de-la-torre>> acceso 01-2015.
- De la Torre, R. 2015 “La Antorcha Guadalupana México-New York: el desplazamiento de un símbolo nacional que abriga una comunidad transnacional” en Pedro, A. y Reis; M. (coords.) *Alternativas religiosas en Latinoamérica* (Porto Alegre: Cirkula).
- Durand, J. y Massey, D. S. 2013 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI* (México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa).



- FM4 s/f “Informe: Migración en tránsito por la Zona Metropolitana de Guadalajara: actores, retos y perspectivas desde la experiencia de FM4” en <[http://www.mediafire.com/view/8uhtu3rzhul1k6lk/InfomeFM4\\_VF\\_18\\_impresi%C3%B3n.pdf](http://www.mediafire.com/view/8uhtu3rzhul1k6lk/InfomeFM4_VF_18_impresi%C3%B3n.pdf)> acceso 10-2013.
- Galvez, A. 2009 *Guadalupe in New York: Devotion and the Struggle for Citizenship Rights among Mexican Immigrants* (Nueva York: NYU Press).
- González Torres, Y. 2012 “La Iglesia Católica y los derechos humanos en México” en Ameigeiras, A. (ed.) *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en Latinoamérica* (Buenos Aires: CLACSO) pp. 49-78.
- Hirai, S. 2009 *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje en la migración transnacional entre México y Estados Unidos* (México: UAM-I).
- Kearney, M. 1986 “From the invisible hand to Visible feet: Anthropological Studies of Migration and Development” en *Annual Review of Anthropology*, N° 15, pp. 331-361.
- Levitt, P. y Glick-Shiller, N. 2004 “Conceptualizing Simultaneity: A transnational Social Field Perspective on Society” en *International Migration Review*, Vol. 38, N° 3, pp. 1002-1039.
- Luisg 2013 “Alejandro Solalinde, la posada de los migrantes”, nota periodística publicada en *La Jornada*, 20/02/2009, disponible en <<http://migracion.jornada.com.mx/rostros/alejandro-solalinde.m>> acceso 22-10-2013.
- Martínez Navarro, V. s/f “Migración y la Iglesia” (México: Pastoral Social de la IV Vicaría Arquidiócesis de México) en <[http://www.vicariadepastoral.org.mx/social/comision\\_migrantes/ponencia\\_2.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/social/comision_migrantes/ponencia_2.htm)> acceso 22-10-2013.
- Odgers, O. 2009 “Introducción” en Odgers, O. y Ruiz Guadalajara, J. C. (coords.) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad* (México: Miguel Ángel Porrúa).
- Reyes Razo, M. 2008 “Ofendió Calderón a migrantes, acusa Asociación Tepeyac” en *El Sol de México*, 2 de marzo. Disponible en <<http://www.oem.com.mx/esto/notas/n614242.htm>> acceso 22-10-2013.
- Rivera, L. 2011 “Las lógicas del involucramiento transnacional. El engranaje de un circuito migratorio” en Ibarra, M. y Rivera, L. (coords.) *Entre contextos locales y ciudades globales. La configuración de circuitos migratorios Puebla Nueva York* (Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla) pp. 33-78.

- Ruiz, O. 2004 *La migración centroamericana en la frontera sur: un perfil del riesgo en la migración indocumentada internacional* (La Jolla, CA: Center for U.S./Mexican Studies).
- Sánchez, M. 2014 “Otra caravana de dolientes llega a México hoy: la de madres de migrantes desaparecidos” en *Sin embargo*, 20 de noviembre. Disponible en <<http://www.sinembargo.mx/20-11-2014/1172278>> acceso 20-01-2015.
- Segato, R. L. 2007 *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad* (Buenos Aires: Prometeo Libros).
- Spiller, A. 2011 “Entre los ‘trampas’ en Guadalajara. Atravesar el infierno mexicano” en *Replicante. Ideas para un país en ruinas* (México: s/d). Disponible en <<http://revistareplicante.com/entre-los-%E2%80%99Ctrampas%E2%80%9D-en-guadalajara/>>.
- Vera, R. 2014 “México-Vaticano. Desencuentros y desmentidos” en *Proceso*, N° 1981, 19 de octubre, pp. 37-39.

#### **PORTALES WEB**

- “El nuevo mexicano, una nueva forma de pensar” en <<http://periodiconmx.com/opinion/y-los-migrantes-muertos/>> acceso 22-10-2013.
- <[http://www.eluniversal.com.mx/graficos/graficosanimados12/EU\\_Bestia/](http://www.eluniversal.com.mx/graficos/graficosanimados12/EU_Bestia/)> acceso 10-2014.
- <<http://www.latino-news.com/antorcha-guadalupana-fervor-llegara-trotando-a-nueva-york/>> acceso 10-2014.
- <<http://www.maspormas.com/maspormas-gdl/madres-centroamericanas-vuelven-guadalajara>> acceso 10-2014.
- <<http://www.sopitas.com/site/183236-hay-mas-de-70-mil-migrantes-centroamericanos-desaparecidos-en-mexico/>> acceso 01-2015.
- Hermanos en el camino, disponible en <<http://www.hermanosenelcamino.org/>> acceso 10-2013.

# RELIGIÓN, MIGRACIÓN Y DESIGUALDAD EN LA PERIFERIA URBANA DEL GRAN BUENOS AIRES

Aldo Ameigeiras

“YO YA ERA devoto de Mailín, porque mi madre me enseñó a adorar a Mailín...” (Migrante santiagueño)

“En realidad yo no fui el de la idea de la fundación, yo recibí la fiesta como pasante... y a partir de ahí me hice devoto, y bueno así empecé... Antes no, no era... yo me acuerdo cuando éramos chicos que mi abuelo pasaba la fiesta, pero era chico y yo no me acuerdo casi nada, y bueno ahora soy yo el que me encargo de que se haga...” (Migrante boliviano)

“Mire, a mí me criaron con esa creencia en el gauchito. Yo soy Correntina, nací en San Lorenzo, Corrientes. Mis abuelos, como mi mamá, mi papá, era siempre la creencia en el gauchito. Y bueno cuando yo vine acá, los correntinos tenemos siempre la creencia en el Gauchito. Todos tenemos la imagen del Gauchito. Todo lo que nos pedimos a nosotros nos lo concede...” (Migrante correntino)

Las palabras anteriores nos ponen en contacto con una situación de vida de migrantes en la cual no solo emerge la presencia de las creencias religiosas sino la vinculación de la misma con una trama religiosa enraizada en su sociedad de origen. Una modalidad de manifestación de la religiosidad de los migrantes en los sectores populares que sin embargo se manifiesta de múltiples maneras, ya sea transitando

procesos de consolidación como de recomposición, de reproducción como de asunción de nuevas modalidades de creencias. Es que más allá de sus caracterizaciones, las creencias como las prácticas religiosas constituyen elementos presentes en la vida cotidiana de los sectores populares en general y migrantes en particular desplegándose a través de una diversidad de modalidades y formas expresivas. Así en un contexto atravesado por los procesos de globalización y sus múltiples implicancias, con una marcada desinstitucionalización de lo religioso y de desregulación de las creencias, no solo se han acrecentado las prácticas religiosas festivas tradicionales de los migrantes o las nuevas modalidades de creencia, sino también la vigencia de una diversidad de manifestaciones religiosas y formas de vinculación con lo sagrado. Una situación presente en el espacio privado como en el espacio público vinculadas a imágenes, devociones, marcas religiosas, grafitis, ermitas y muy especialmente las celebraciones y manifestaciones colectivas de carácter festivo. Son numerosos los trabajos que dan cuenta de esta situación en Latinoamérica y en nuestro país (De la Torre, 2012b; Steil, Martín y Camurça, 2009; Mallimaci, 2013; Giménez Béliveau y Esquivel, 1996; Suárez, 2015) y ratifican las apreciaciones que consolidan la vigencia de las creencias religiosas como un recurso simbólico fundamental generador de vivencias y sentimientos muy fuertes. Una religiosidad inserta en la vida de los sectores populares, que en el marco de la cultura popular se articula con las situaciones, necesidades y problemas que acontecen en su vida cotidiana conformando desde instancias de “compensación simbólica consoladora”, como de “resistencia” o sencillamente de dotación de un “plus de sentido a una vida amenazada” (Parker, 1993: 55).

Una religiosidad inserta en el marco de procesos de sincretización e hibridación religiosa como de nuevas modalidades de creencia. Una situación que sin embargo en el caso de los migrantes aparece ocupando un lugar central en donde la apelación a los universos simbólicos religiosos está estrechamente vinculada a los procesos de crisis como de consolidación y reposicionamiento identitario en el nuevo medio. Una instancia en donde las identidades religiosas se dinamizan constituyendo no solo un anclaje en tradiciones y costumbres vinculadas a sus matrices culturales originarias sino también en un recurso de reposicionamiento social y territorial. Sectores migrantes que en el caso del Gran Buenos Aires han marcado fuertemente la trama poblacional en diversos momentos de su conformación histórica. Debemos considerar que el Gran Buenos Aires constituye la zona en donde se han asentado numerosos grupos de migrantes desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, de manera que la migración ha pasado a constituir entonces un factor clave en

su conformación poblacional. Asimismo las expresiones religiosas de estos grupos, han constituido un bagaje fundamental de su cultura y se han transformado en un elemento de fuerte gravitación en su vida cotidiana constituyendo un recurso clave frente a las dificultades del desarraigo o los problemas de su nueva inserción en el medio urbano. Una situación en donde también han sido estos grupos migrantes quienes sufren visiblemente las causas de la marginación social y la pobreza y donde se hace explícita la desigualdad social. En ese marco nos interesa plantear nuestra apreciación acerca de la densidad significativa y la relevancia de las fiestas religiosas populares de los migrantes. Un tipo de manifestación que, sin excluir otras modalidades de vivencia y expresión religiosa, se constituye sin embargo en el núcleo vertebrador de la vinculación colectiva de los migrantes en su conjunto frente a lo sagrado. Un planteo que no implica descartar otros aspectos, como aquellos relacionados con las modalidades religiosas predominantes y el grado en que las mismas conforman también recursos significativos no solo en cuanto al reposicionamiento identitario sino en el conjunto de su vida cotidiana. Nos preguntamos así: ¿Estamos ante un recurso exclusivamente vinculado a dicho reposicionamiento en el nuevo medio? ¿Constituye en cuanto tal exclusivamente una instancia de reproducción de tradiciones religiosas relacionadas con su lugar de origen? ¿Nos encontramos ante una manera de vivir y manifestar la religiosidad articuladamente con tradiciones religiosas originarias pero recreadas en los nuevos contextos culturales? En la búsqueda de algunas respuestas desarrollaremos dos momentos a partir de los cuales profundizaremos en la temática. El primero relacionado con la caracterización de la migración en la periferia urbana del Gran Buenos Aires, el segundo vinculado con las singularidades de la religión de los migrantes en dos barrios de la periferia y finalmente concluiremos con una reflexión general en torno a los interrogantes y planteos realizados.

### **PERIFERIA URBANA Y MIGRACIÓN EN EL GRAN BUENOS AIRES**

Al hablar de periferia urbana nos referimos preferentemente al área circundante de la ciudad de Buenos Aires que se despliega a través de 24 partidos. Un área compleja que se ha conformado como el AMBA (Área Metropolitana Buenos Aires) que constituye la región de urbanización más importante del país. Una zona que especialmente en la década del ochenta y del noventa cambió de fisonomía agudizando los procesos de fragmentación social con distintas maneras de ocupación de la tierra y áreas de urbanización en donde junto a nuevos emprendimientos urbanos persisten barrios, villas y emergen asenta-

mientos. El crecimiento de la segregación espacial se acompañó de una carencia de tierra vacante, un fuerte condicionante en el momento de definir posibilidades de radicación en el nuevo medio. En ese contexto el conurbano bonaerense, en alusión a los partidos que han crecido en torno a la ciudad capital posee características singulares no solo como resultado de los procesos urbanísticos que lo fueron conformando sino también por los flujos poblacionales y las tramas socioculturales que se fueron creando en torno al mismo (Rofman, 2010; Cravino, 2012).

Si a fines del siglo XIX y comienzo del XX fueron los migrantes de origen europeo, preferentemente italianos y españoles los que procedieron a radicarse luego de distintos tránsitos de la ciudad capital, en la década del cuarenta fueron predominantemente sectores poblacionales provenientes de las provincias argentinas que se desplazaban tanto en el marco de un creciente procesos de urbanización como fundamentalmente atraídos por las fuentes de trabajo de las industrias radicadas en esta zona metropolitana. Sectores para quienes el pasaje por la villa constituyó generalmente una etapa previa a la posibilidad de traslado. Se radican así migrantes de distintas provincias especialmente del noroeste y del noreste entre muchos otros. Un proceso de radicación alentado en ese momento por las fuentes de trabajo y la posibilidad de acceso a la tierra a través de nuevos loteos en el Gran Buenos Aires. Será más tarde, a partir de las décadas del sesenta y del ochenta, que comenzará a tener una mayor relevancia la presencia de migrantes provenientes de países limítrofes, especialmente bolivianos, paraguayos y en menor cantidad peruanos. Esta presencia de migrantes emerge acompañada por situaciones socio-laborales y culturales difíciles que se profundizaron hacia fines de la década del noventa como consecuencia de las situaciones de pobreza, desempleo y marcada desigualdad. Si bien en los últimos años, especialmente en forma posterior al 2003, se redujo la desocupación y se produjo una reducción de la pobreza y la desigualdad además de sancionarse una nueva ley migratoria (que implicó cambios positivos), la pobreza como las llamadas fronteras urbanas y las diferencias que las caracterizan continúan vigentes. Es que los cambios generados a nivel global y con enormes repercusiones en las sociedades en general se han traducido a su vez en instancias de “descentramiento” (Barbero, 1999) pero también de recrudescimiento de las desigualdades. Resulta interesante al respecto lo señalado por Néstor García Canclini respecto a considerar la manera en que

la reformulación del orden social y de gran parte de las interacciones nacionales e internacionales, debido a las innovaciones tecnológicas

y al neoliberalismo económico, modifican el sentido de lo diferente y lo desigual. [...] las diferencias y desigualdades dejan de ser fracturas a superar como pretendía con la ingenuidad que conocemos el humanismo moderno. La relativa unificación globalizada de los mercados se siente perturbada por la existencia de diferentes y desiguales. (García Canclini, 2004)

Una desigualdad que se expresa y está presente de diversas maneras condicionando la vida de las personas a la vez que generando situaciones de discriminación. Las Ciencias Sociales que han abordado la desigualdad han ponderado generalmente la dimensión socio-económica, en donde la asimétrica distribución de los ingresos se ha constituido generalmente en el elemento clave a considerar, si bien vamos a ver que no el único. Al respecto el trabajo realizado por Luis Reygadas (2008) señala la necesidad de tener en cuenta la complejidad de los procesos que generan las desigualdades y la multiplicidad de las dimensiones en juego, tanto las económicas como las sociales, las culturales, como las políticas y territoriales. Así si bien manifiesta la relevancia de la dimensión económica y los aspectos estructurales, considera necesario tener en cuenta también otros procesos y dimensiones que terminan produciendo un “entramado de desigualdades”, las cuales lejos de ser naturales responden a instancias que han sido construidas y legitimadas socialmente. En el caso que nos ocupa en donde dicha desigualdad se vincula con la situación de sectores migrantes en sectores populares si bien es fundamental tener en cuenta dicha condición de asimetría y desigualdad dichos aspectos simbólicos adquieren una importancia central que demanda explicitar el carácter dinámico de las matrices y tramas que conforman las culturas populares. Una característica que si bien está inserta claramente en dicho entramado lejos de quedar acotada en lo que algunas denominan en forma descalificatoria como “Cultura de la pobreza” se corresponde por el contrario con la llamada “cultura de los sectores populares” (Valentine, 1972; Ameigeiras, 1998), tanto con sus limitaciones como con sus potencialidades en un marco de claras hegemonías como de capacidad de recreación y reposicionamiento (Míguez y Semán, 2006). Una trama simbólica profundamente articulada con lo religioso que demanda un abordaje de la temática, que más allá de los estudios e investigaciones sobre las relaciones entre religión y pobreza (Zalpa y Offerdal, 2008) pueda profundizar también en el conocimiento de las formas en que dicho entramado se vincula con las problemáticas y necesidades de los migrantes en el contexto general de su vida cotidiana.

Es allí donde observamos la presencia de tradiciones religiosas insertas en matrices culturales que lejos de conformar elementos es-

táticos que se reproducen emergen cargados de significatividad y dinamismo. Al respecto es interesante recuperar el planteo de Raymond Williams en relación a las “interrelaciones dinámicas” presentes en la complejidad de los procesos culturales en donde el autor distingue distintos elementos que aparecen en las culturas vinculados con su pasado y que denomina “arcaicos” de aquellos otros elementos que aparecen como nuevos y que denomina como “emergentes”. Entre ambos, aparecen aquellos elementos que si bien se ha constituido en el pasado “todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural no solo —y a menudo ni eso, como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente—. Una instancia cargada de significación en la cual lo residual da lugar expresivo a experiencias y valores que no siempre son coincidentes con la cultura dominante pudiendo presentarse en algunas oportunidades incluso como una “relación alternativa e incluso de oposición a la cultura dominante” (William, 1980: 144). Una perspectiva que es recuperada también por Jesús Martín Barbero (1987) al señalar la importancia de esta categorización que permite avanzar en la interpretación del “enmarañamiento del que está hecho lo residual” en cuanto a su relación con el pasado y la cultura dominante y lo que “resistiéndola se articula secretamente con lo emergente”. Es entonces en el seno de dichas matrices culturales que se presentan aspectos residuales, cargados de significación y con capacidad de articulación con los universos simbólicos emergentes. Resulta interesante asimismo lo señalado por C. Parker (2011: 33) en cuanto su consideración sobre las limitaciones del “cristianismo como religión occidental” en este contexto cultural a la vez que recupera por el contrario la “matriz de las religiones indígenas americanas “como la presencia de las religiones africanas y orientales en occidente y América, por las características de sus “estructuras significativas” que las constituyen en “receptivas de componentes diversos y ofrecen un gran margen para cultos y rituales diferenciados integrados sincréticamente en las prácticas de los diversos grupos y comunidades”.

### **DE INTERSTICIOS Y ENTRAMADOS**

Una situación que agudiza la necesidad de considerar tanto la relevancia de dichos aspectos residuales como la perspectiva de los actores y especialmente en un momento de reconocimiento de subjetividades, sus distintas manifestaciones y posicionamientos en la trama socio-cultural de la sociedad actual, en general y del conurbano en particular. Hacer alusión a un “entramado” nos remite entonces a considerar la relevancia de situaciones en las cuales la vida de los migrantes transcurre no solo en los espacios de convergencia colectiva laborales o de circulación diaria sino también en lo que Homi Bhabha (2013)



llamaba intersticios. En nuestro caso nos interesa plantear la consideración de los intersticios como ámbitos en donde se producen cruces culturales y se recomponen identidades. Es allí precisamente donde cobra relevancia hacer alusión a la existencia de un “entramado de religiosidad” en cuanto las tradiciones religiosas lejos de excluirse, en la mayoría de los casos, se entrecruzan e hibridaban generando experiencias distintas y consolidando nuevos universos de sentido.

Un entramado que emerge especialmente en los espacios fronterizos, en los intersticios de la vida cotidiana y de las prácticas sociales y simbólicas de la convivencia en el territorio. Lo intersticial es una noción que da lugar a apreciaciones diversas pero cargadas de significación. Desde otra mirada que nos resulta sumamente pertinente para nuestra aproximación temática, René de la Torre (2012a) hace alusión precisamente a la religiosidad popular como “entre-medio” haciendo alusión a una ubicación que transita entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada. Una noción interesante que emerge plena de sentido, pero también con muchos interrogantes.

Una mirada que de alguna manera lleva a una apertura y un replanteo que nos conduce a cuestionar no solamente enfoques existentes sobre la temática en particular, sino que fundamentalmente plantea la necesidad de un profundo cuestionamiento de la forma en que conocemos en las Ciencias Sociales, desde donde lo hacemos y con que finalidad lo planteamos. Así, es clave percibir que nuestra mirada y apreciaciones sobre estos temas está siempre inserta en marcos interpretativos diversos y que es en relación con dichos marcos que elaboramos nuestros diagnósticos, construimos nuestras interpretaciones y sacamos nuestras conclusiones. Acercarse al conurbano, comprender la peculiaridad de los grupos migrantes y su religiosidad requiere ese esfuerzo por generar un desplazamiento que desde lo legitimado en nuestros marcos referenciales pueda avanzar hacia otro lugar que posibilite interpretar la forma y el modo en que los migrantes no solo conocen sino también interpretan y reflexionan sobre su propia práctica. Un posicionamiento que debe considerar la situacionalidad de grupos y sectores que han sido permanentemente desplazados y descalificados a partir de planteos conceptuales o abstractos en la manera de pensar e interpretar la realidad en la que viven dichos sectores (Ivasilachis, 2006; De Sousa Santos, 2009) sin considerar que dicho pensar popular se sustenta desde una experiencia que fecunda el sentido de sus propias vidas (Ameigeiras, 2002: 92).

Hablar entonces acerca de la periferia significa estar atentos a la existencia de una trama socio-cultural compleja y singular, heterogénea y desigual que constituye un soporte fundamental del despliegue cotidiano de los migrantes en su lucha por la supervivencia diaria. Al

respecto es interesante observar una convivencia en el territorio de grupos poblacionales distintos que no está exenta de tensiones y de conflictos, como no puede ser de otra manera en cuanto los recursos son escasos y el desafío de sobrevivir en un contexto distinto al originario es difícil. Una convivencia que se explicita en el espacio urbano en zonas donde residen mayoritariamente ciertos grupos que se distinguen a su vez de otros insertándose en el imaginario barrial en identificaciones territoriales claramente presente en las representaciones de los nativos y residentes permanentes del lugar. Formas de aludir a los otros como “los del fondo”, “los del río”, acompañados por otros como los de “bolitas” o “paraguas”, estereotipos o descalificaciones que constituyen la base de discriminaciones en la lógica de la exclusión. Al respecto una de nuestras entrevistadas en un trabajo anterior, precisamente en el barrio Obligado, nos decía:

Te digo que es difícil, porque vos sabés que en el fondo para muchos somos todos iguales, paraguayos, bolivianos, peruanos, todos “cabe-citas negras”, como dicen... (Migrante peruana, citada en Ameigeiras, 2006)

Una apreciación que reafirma una pertenencia social que unifica más allá de las diferencias que presentan distintos grupos, migrantes y no migrantes en los sectores populares de la periferia urbana. Obligado es un barrio al respecto que además de sus particularidades presenta, con relación a la apreciación de los migrantes, características comunes con otros barrios en cuanto a la discriminación, un problema que atraviesa el conjunto de la trama social. La dificultad de aceptación del otro, de reconocimiento de lo que el otro es como ser humano, de su bagaje cultural y su capacidad de trabajo es encubierta detrás de prejuicios y estereotipos alentados por visiones xenófobas y crisis económicas y sociales. Una situación que acrecienta la necesidad de profundizar la consolidación de una “ciudadanía intercultural” (Bonilla, 2008) que contribuya a reconocer la relevancia de los recursos simbólicos y sociales que permitan la consolidación de identidades y reposicionamientos en un medio difícil. Allí es donde las experiencias religiosas traídas y asumidas, recuperadas o resignificadas se constituyen también en un elemento clave de su propio bagaje existencial. Una situación que genera a su vez la necesidad de una aproximación dispuesta a comprender la significación que las experiencias y vivencias de lo religioso tienen para los migrantes, en ese lugar y en este contexto político, económico, social y cultural.

**LOS MIGRANTES Y SUS MANIFESTACIONES RELIGIOSAS:  
LA RELEVANCIA DE LAS CELEBRACIONES FESTIVAS O LA  
EXPERIENCIA COLECTIVA DE EXPLICITACIÓN DE LO SAGRADO**

Nuestra reflexión sobre la migración y la religiosidad de los migrantes está sustentada en nuestra experiencia de trabajo en barrios periféricos del Gran Buenos Aires y muy especialmente en estos últimos años en tres trabajos de investigación: uno ubicado en la localidad de Villa de Mayo, en el barrio Guadalupe del Partido de Malvinas Argentinas; otro en la localidad de Km 30 en el mismo partido bonaerense, y por último la investigación realizada en el barrio Obligado en el Partido de San Miguel, todos ellos a unos 32 km aproximadamente de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En estos lugares hemos llevado a cabo distintas inserciones territoriales en períodos diferentes, lo cual nos permite tener una visión integral del tema. Se trata de barrios periféricos, que no solo se encuentran en zonas límite de sus respectivos partidos, sino que presentan un tejido urbano fragmentado con zonas diferenciadas socialmente (sectores medios y bajos y zonas en condiciones de pobreza) donde puede observarse la segregación espacial con marcada desigualdad coincidentes con ámbitos de fuerte presencia migratoria, especialmente de migrantes de origen interno así como de grupos relevantes de migrantes bolivianos y paraguayos. En esta presentación, si bien tendremos en cuenta las tres experiencias, profundizaremos en las que estamos trabajando actualmente, que son Obligado y Km 30.

En el caso de Guadalupe en Villa de Mayo, se trata de una zona que ha crecido en los últimos años consolidando la presencia de sectores medios con bajo poder adquisidor; a diferencia de Km 30, que no solo es la localidad más pequeña del partido, sino que en la misma es mayor la existencia de zonas diferenciadas socialmente. Una situación que de alguna manera se reproduce en barrio Obligado, en donde se distinguen claramente las distintas zonas y donde, si bien ha habido varios cambios que han consolidado la estructura urbana —cosa que no ha ocurrido en Km 30—, la presencia de bolsones de pobreza es mucho mayor, concentrándose los grupos más marginales en el margen del río Reconquista, a la vez que grupos muy importantes de migrantes en la zona más alejada de la ruta de circulación principal. Al respecto es interesante observar que mientras la presencia de migrantes del interior —predominantemente santiagueños (es decir, oriundos de la provincia de Santiago del Estero)— en Guadalupe está dispersa en su ubicación barrial, sin embargo han generado celebraciones colectivas en las que participan migrantes y vecinos de otros barrios (especialmente de Km 30). Asimismo, en las fiestas y encuentros de migrantes de los países limítrofes, si bien se convoca de una u

otra forma a la participación del vecindario, predomina la presencia de los miembros de dichas comunidades en cada uno de los barrios en que se desarrolla y eventualmente a la participación de otros barrios pero prácticamente acotados a miembros de la comunidad de origen. En el caso de Obligado la observación respecto a la trama migrante es más accesible en cuanto, como señalamos, aparecen bastante delimitados los espacios predominantes de radicación de los mismos, más allá de los cambios y traslados, y es muy visible la presencia de bolivianos y paraguayos. En el caso de Km 30 la visibilidad y presencia de los bolivianos es notablemente mayor que la de los paraguayos y por supuesto que la de los peruanos.

La presencia de santiagueños en Barrio Guadalupe en Villa de Mayo, si bien está dispersa en el barrio, ha logrado converger claramente en torno de la celebración de la fiesta del Cristo de Mailín. Una celebración que comenzó circunscripta a los santiagueños del lugar para ir ampliándose con los años a santiagueños de otros lados. La pregunta que nos hacíamos cuando comenzamos allí nuestra investigación pasaba por tratar no solo de entender el significado que tenía la fiesta para el santiagueño, sino qué diferencias y semejanzas tenía con la que se producía el mismo día en la provincia de origen. ¿Era solo una reproducción de la originaria? ¿Implicaba algo más que eso y avanzaba hacia una recreación con diferencias importantes? La posibilidad de trasladarnos al pueblo de Mailín en Santiago del Estero (a 180 km de la ciudad) realizar el viaje con peregrinos y participar de la fiesta allá, nos permitió no solo lograr algunas respuestas a nuestros interrogantes sino también descubrir un cierto “corredor” migrante entre quienes estaban allá y los que quedaron acá en Buenos Aires. La fiesta se fue ampliando a lo largo de los años en el Gran Buenos Aires y se convirtió en un encuentro de santiagueños de distintos lugares y a la que se le sumaron migrantes de otras provincias. Hay allí un tránsito en la singularidad festiva que hizo a su transformación pasando de ser un ámbito de resocialización santiagueña (el hablar en quichua, los bailes, las comidas) y de relaciones de paisanazgo y parentesco a una fiesta religiosa popular de amplia participación. Muy especialmente es de destacar en este caso el involucramiento de los vecinos en cuanto las casas de familia, los negocios y los espacios privados son atravesados por la celebración de la fiesta y se convierten en ámbitos posibles de encuentro, festejos y comercialización. También allí se visualiza el esfuerzo de la institución religiosa por “demarcar” un espacio que sin embargo ha trasvasado sus límites y responde a múltiples significaciones e intereses de los actores intervinientes. Como fiesta religiosa popular aparecen en ella con claridad la coexistencia de lo litúrgico con lo lúdico, de la oración con la música, del baile

con las comidas, de la feria con los altares. Puestos de venta de objetos religiosos donde comparten mesa santos católicos oficiales con santos populares, elementos para orar y otros para curar u obtener protección y el “Santito” como llaman al Cristo ocupando un lugar privilegiado porque es la imagen clave que atrae a la multitud cuando su imagen sale en procesión por las calles del barrio. Un momento enormemente significativo y que resume en un punto de emotividad central de la festividad su sustento religioso. Los presentes en el campito pasan rápidamente cuando se organiza la procesión alrededor del campito por las calles del barrio, del baile y la música, de las comidas y las bebidas a saludar al santito, a querer tocarlo, a pedirle y a hacerle promesas. La celebración festiva hegemoniza así cualquier otro tipo de manifestación litúrgica y lúdica, simbólica o social. La expresión de un creyente al pasar la imagen “...aquí está nuestro santito”, explícita de alguna manera esa presencia colectiva en el espacio público, un espacio también transformado ese día.

En el caso de Obligado el tema de la migración presenta sus peculiaridades, lo cual nos obliga a tener en cuenta que se trata de un barrio con una importante circulación y flujo poblacional.

En el barrio hay rotación de la gente migrante, están los que vienen por trabajo y generalmente se quedan, pero también otros que vienen por otras razones, o vienen porque son familias y no permanecen mucho tiempo, especialmente aquellos que vienen por salud; otras veces está el padre acá y los hijos, pero alguien ha quedado allá hasta que en algún momento venga... (Entrevista a José)

Es que en el lugar se han producido cambios en los últimos años que han permitido una mejor organización urbana; sin embargo, la ocupación del espacio continúa fuertemente condicionada por los niveles socioeconómicos y la mayor o menor cercanía al río. Es interesante observar cómo las distintas representaciones presentes en los vecinos acerca del barrio aparecen asociadas a momentos que marcaron la llegada y radicación de grupos poblacionales migrantes, incluso aquellos momentos en que como en el 2001 se agudizaron los conflictos e incluso las acciones concretas discriminatorias. Sin embargo, dicho momento fue superado y paulatinamente se fue transitando, acompañando los cambios políticos y sociales, a una etapa de disminución de la desocupación y de reinserción laboral. También aquí la visibilidad de los migrantes de origen boliviano, especialmente las “mujeres”, contribuyeron a limar estereotipos falsos de “pasividad” en cuanto recorrieran las calles del lugar y del partido con sus carritos de verdura. Así, tanto los bolivianos vinculados a la actividad comercial en

la venta de verduras y hortalizas en general como en los paraguayos insertos en el mercado de la construcción los hombres o las mujeres empleadas en casa particulares en otros lugares, fueron generando mayores instancias de visibilización y de aceptación en el territorio. Han pasado varios años y cambió la realidad del país y del barrio favoreciendo en ciertos aspectos un incremento especialmente de la migración paraguaya e integrándose en distintas actividades e instituciones. Sin embargo, la discriminación de una forma u otra sigue estando presente en algunos sectores. Especialmente en estereotipos y prejuicios en la vida cotidiana de los habitantes del lugar.

Si bien los migrantes bolivianos han sido superados en cantidad por los paraguayos tienen una visibilidad importante en el territorio en estrecha vinculación no solo con su actividad comercial, la venta ambulante de verduras o los negocios sino por sus prácticas religiosas a partir especialmente de sus manifestaciones festivas en el espacio público. Al respecto, la presencia pública de las celebraciones de origen boliviano impacta más que la de los paraguayos en tanto apelan a las bandas musicales y a los desfiles de bailarines, como a los cargamentos de los vehículos con objetos de diversos tipos y colores y demás símbolos festivos transitando por las calles del barrio.

Esta situación de los migrantes bolivianos es factible de ser observada tanto en Obligado como en Km 30. En dichos lugares las implicancias de dicha fuerte presencia pública especialmente en las celebraciones festivas es generalmente asumida por los vecinos del barrio como representativa del conjunto de los "bolivianos". Sin embargo, debemos tener en cuenta que detrás de la denominación de "bolivianos", como generalmente se refieren a los distintos migrantes de dicho país los restantes vecinos, existen procedencias que caracterizan zonas diversas de Bolivia, más o menos cercanas. Más allá de celebraciones comunes, porque la fiesta y el desfile unifican, hay formas que los distinguen e identifican. Así en Obligado los que proceden de Bombori, (un pueblo próximo a Potosí), generalmente son devotos de Santiago, mientras que los que son devotos de la Virgen de Guadalupe proceden generalmente de Sucre.

Las devociones implican poner en marcha un sistema de pasantes, pero a su vez se producen en torno a las mismas distintas manifestaciones de religiosidad que se explicitan en oraciones, pedidos y despliegue de ceremonias y ritos fuertemente arraigados. Para los primeros, el "Tata Bombori", como lo llaman los de la zona, recupera experiencias vividas de los migrantes con devociones y peregrinaciones realizadas en su tierra y ruegos vinculados especialmente con diversidad de pedidos, que desde la salud (un tipo de petición muy común entre los devotos que le atribuyen al santo potestades al res-

pecto) hasta el trabajo, el bienestar y el éxito en sus emprendimientos acompaña el vínculo con el “santito”. Así, entre quienes hablan aymará o quichua, o entre quienes habitan en la zona andina o en el llano, existen diferencias importantes que también se trasladan a las devociones que practican, ya sea que se enmarquen estas en la tradición católica o en prácticas heredadas de las distintas regiones. Sin embargo, en los barrios abordados la convergencia en el espacio público en torno a una celebración conforma un evento festivo de carácter colectivo convertido en la expresión relevante de su religiosidad, pero también de la posibilidad de manifestar la alegría de bailar al son de la música, de colocarse vestidos especiales, de compartir la comida y la bebida. Es decir, múltiples actividades cargadas de sentido en ese tiempo especial de la celebración. Pero un momento clave también de reafirmación identitaria. Una situación que en Obligado genera un reposicionamiento identitario y a la vez también un reposicionamiento social (Ameigeiras, 2004) que se reproduce también en Km 30, ya que en ambas se genera una fuerte articulación entre lo individual y lo colectivo, lo privado y lo público. La celebración surge en ambos casos a partir de decisiones individuales en el contexto familiar (el migrante que a partir de una decisión personal troca la imagen y la trae al lugar para comenzar una devoción) y luego se traslada al ámbito público constituyéndose en una celebración colectiva. En Km 30 en particular los migrantes bolivianos constituyen sin embargo el grupo predominante no solo cuantitativamente sino en su presencia pública, como nos decía un formante del lugar:

Los bolivianos no sé si son más numerosos que los paraguayos, pero no tengo dudas que están más organizados y unidos. Preguntá a los vecinos y vas a ver, lo que pasa es que cuando festejan, especialmente una vez al año, organizan un desfile con cantos y baile y andan por todo el barrio y a la gente en general le llama mucho la atención y creo que lo valoran... (Entrevista a Enrique)

No es un hecho menor que además de contar con un lugar propio para sus encuentros cuenten con una radio que trasmite para los bolivianos del barrio y también de toda la zona, pues es escuchada en varios lugares, como hemos podido comprobar en barrio Obligado. Distintas manifestaciones de los migrantes que explicitan claramente que las fiestas y celebraciones, si bien constituyen un punto nodal de encuentro y a la vez de expresión pública, no son la única manifestación de su vida social y cultural, ni tampoco religiosa. Pareciera ser que en el medio urbano lo religioso se inserta en lo cotidiano, aportando una trama significativa clave en las situaciones de supervivencia como en los

momentos límites, en la vida como en la enfermedad y el trabajo. Una situación que avanza sin embargo hacia una convergencia colectiva en la celebración festiva, con mayor o menor grado de explicitación pública pero que se convierte en escenario fundamental de encuentro y celebración de los migrantes.

Los migrantes paraguayos tienen sin embargo una presencia colectiva predominante en barrio Obligado, mientras que en Km 30 es más dispersa y tiene una gravitación menor que la de los bolivianos al no desplegar una celebración festiva de las características que hemos señalado. Tampoco generan en el imaginario colectivo barrial el mismo tipo de representaciones sobre su posicionamiento territorial y social. En el caso de Obligado se han ubicado en la zona denominada como “el fondo” del lugar en cuanto es lindera con uno de los límites del barrio y en una zona cercana al río. En dichas cuadras es importante la consolidación de la radicación paraguaya que se manifiesta en comercios como también en la venta de pasajes a Asunción del Paraguay y en costumbres de la vida cotidiana en que el uso del guaraní ha pasado a ser un lenguaje corriente y evidentemente una instancia de reconocimiento público mayor que la explicitación del quichua por parte de los bolivianos. Despliegan devociones y celebraciones festivas que, aunque con menor presencia en el espacio público poseen particularidades interesantes. Nos referimos en primer lugar a la fiesta de la Virgen de Caacupé la cual motiva un encuentro y movilización colectiva, pero de mucha menor presencia que la de los bolivianos. Generalmente se trasladan con sus imágenes hasta la llamada “gruta de la virgen” ubicada en una de las esquinas cercanas al río. Allí se adorna el lugar con estandartes de colores y banderas paraguayas a la vez que se celebra a la Virgen de la Gruta y se habilita un lugar en donde se depositan distintas imágenes traídas por los vecinos y se comparten alimentos. Al respecto es interesante observar cómo, además de esta concentración en la gruta, también se llevan a cabo encuentros más reducidos en las casas de aquellos paraguayos que poseen una imagen de la virgen de Caacupé, que muchas veces por su tamaño no han podido trasladar a la capilla. Los vecinos también se acercan a dicha casa en donde se comparte la comida, se escucha música e incluso se baila. Especialmente allí se genera un espacio celebrativo cargado de sentido, no solo por lo que implica el encuentro en general sino por la significación profunda y la historia que siempre acompaña a la imagen en particular de dicho hogar. También en ese tipo de circunstancia se le pide al sacerdote que concurra para bendecir la imagen.

Es que el tema de “las bendiciones” ocupa entre los paraguayos un lugar especial. Algo semejante pasa con la celebración en el mes de junio de la Fiesta de San Juan que es una fiesta muy sentida y es-



perada. La celebración de una misa o la realización de una procesión son comunes. En el marco de la fiesta de San Juan se lleva a cabo una ceremonia organizada exclusivamente por los paraguayos consistente en el cruce de las brasas, la cual sin embargo convoca también la curiosidad de los vecinos. Una tradición a la que se suele convocar al sacerdote, pero exclusivamente para que “bendiga las brasas”. El cruce solo se puede realizar el día mismo de la fiesta, no cualquier otro. Por último, nos encontramos con la celebración de San Blas que se lleva a cabo en la capillita del mismo nombre. Previamente a la misa se celebra la “candelaria”, en la cual se “bendicen las velas” que posteriormente serán cruzadas a quien lo solicite para realizar la cura de su garganta, y posteriormente la llamada “medida de San Blas”. En esta ocasión también se le pide al sacerdote que “bendiga las aguas y la garganta”. Una diversidad de ceremonias, ritos y celebraciones en donde se pondera lo colectivo, pero en donde también tiene relevancia el ámbito privado de la casa, aunque abierto a los vecinos y en donde emerge la enorme relevancia de lo mítico-simbólico ritual en los sectores populares. En el caso de Km 30 la veneración a la virgen de Caacupé está fuertemente centralizada en la Iglesia Católica del lugar en donde está depositada la imagen y en las celebraciones que se generan en torno a la misma el día de su fiesta.

El Cristo del Mailín, la Virgen de Guadalupe o Santiago de Bombori, la celebración a la Virgen de Caacupé o la Fiesta de San Blas a lo que se le suman formas y modalidades expresivas religiosas diversas denotan prácticas a las que se le suman distintos elementos y símbolos. Músicas y comidas, pero también rituales son así atravesados o coexisten con otros del ámbito urbano. Un entramado cultural del que no está exento lo religioso. Si los migrantes internos como los bolivianos y paraguayos en los barrios abordados asumen elementos religiosos tradicionales los mismos sin embargo no solo son resignificados, sino que sustentan una matriz religiosa de base tradicional desde la cual se entretajan elementos religiosos que se constituyen con recursos simbólicos diversos desde los cuales abordan distintas situaciones de su vida cotidiana.

Las relaciones sociales entre paraguayos como aquellas entre bolivianos implican a su vez redes sociales que consolidan tanto su inserción en el medio como instancias de reciprocidad y ayuda. Instancias en donde se despliegan prácticas interculturales, tanto internas como externas. En ese marco, las celebraciones festivas religiosas conforman el núcleo central de su expresión social colectiva. Prácticas sociales y simbólicas y celebraciones festivas diversas que sin embargo no están exentas de tensiones y conflictos, tanto alguna vez a nivel externo (por los desfiles o bailes en el espacio público) como

interno (por discrepancias entre grupos distintos). En el caso de las celebraciones festivas en las cuales el sistema de pasantes constituye una piedra clave, muchas veces se hace difícil elegir a los que podrían asumir la fiesta dado al incremento de obligaciones y el costo de las mismas. En este aspecto, el despliegue de un sistema de padrinzagos contribuye a alivianar una tarea que, más allá de los supuestos beneficios simbólicos que traerá para los pasantes, les exige un compromiso y esfuerzo muy grande.

### **REPRODUCCIÓN O RECREACIÓN: LAS TRANSFORMACIONES FESTIVAS Y LOS MÚLTIPLES SIGNIFICADOS**

La fiesta constituye realmente un punto nodal vinculado a las manifestaciones de la religiosidad popular en general, pero además conforma una instancia clave cuando se vincula con la religiosidad de los migrantes en sectores populares. No es la única, claramente, pero es la manifestación colectiva más importante. Es una modalidad vinculada a la religiosidad tradicional, pero por otro lado emerge como una instancia en donde se articulan tradiciones no solo marcadas por lo religioso sino también por distintas motivaciones que están presentes en la misma y que explicitan necesidades y expectativas diversas. Es que en estas manifestaciones emerge la enorme relevancia simbólica del acontecimiento festivo, que no permanece estático en el tiempo, sino que se va transformando como todas las actividades cotidianas. Una situación que no es exclusiva de las fiestas santiagueñas o bolivianas sino también de las paraguayas y otros grupos migrantes, pero que tiene en las manifestaciones de estos grupos un punto de referencia fundamental para comprender la densidad y polisemia que las constituye, como hemos podido comprobar profundamente en nuestro trabajo de investigación con migrantes tanto del interior como de los países limítrofes en el Gran Buenos Aires. Esta relevancia de la fiesta ha sido señalada por distintos trabajos en los cuales emerge la fuerza del sentido que la constituye y caracteriza (Sanchis, 1997; Steil 1996; Giménez, 1978). Asimismo, muchos trabajos aparecen desde distintos ámbitos disciplinarios enfatizando básicamente la relación de la fiesta religiosa de los migrantes con la identidad étnica, pero también nos encontramos con aquellos que remarcan su relación con lo sagrado frente a los que enfatizan en este contexto el predominio del consumo y los intereses comerciales que la atraviesan. Al respecto es interesante lo señalado por Grimson (1997: 77) en su análisis sobre la fiesta religiosa de los bolivianos en la ciudad de Buenos Aires:

En esas disputas se desarrolla una lucha por la definición del sentido de la fiesta, pero es precisamente en la indefinición del mismo, en la imposibilidad de que se imponga uno sobre otro, en la ambigüedad y conjugación de las series semióticas que atraviesan a los participantes, como el sentido global de la fiesta se construye. (1997: 77)

Sin embargo, ni lo religioso aparece como homogéneo y estrictamente tradicional, ni lo comercial o lo lúdico determina en sí mismo la caracterización de la fiesta ni la identidad étnica implica desconocer las diferencias sociales, recordando a su vez lo señalado por Carlos García Vázquez (2005) en cuanto que en lo étnico tampoco puede desconocerse las diferencias internas. Es que lo que está en juego es precisamente la polisemia de sentidos que se genera en un espacio intersticial de carácter colectivo con estrecha interrelación con las expresiones vitales de los sujetos. Expresiones desde donde se consolida una apreciación de la realidad como un continuo de manifestaciones humanas que lejos de disociarse en distintas dimensiones, se integra. Es necesario generar una mirada que permita comprender la profunda significación de lo festivo en que se explicitan una polisemia que alude a la integralidad y las múltiples formas expresivas de lo humano. La fiesta conforma un ámbito permanentemente renovado, no solo por las prácticas sociales que se despliegan en la misma sino fundamentalmente por los entrecruzamientos de sentidos y motivaciones que poseen sus participantes. Es que la fiesta es algo más que una celebración anual que se desarrolló en un momento y un tiempo; la fiesta se constituye en “una presencia constante en nuestra vida individual y colectiva” (Freitas Pérez, 2012: 22) pero además en el caso de los migrantes en un compromiso ineludible.

...ahora cuando llega la fiesta, parece que uno tienen que cumplir ese día...porque es algo que uno lleva muy adentro. (Entrevista a Pedro)

En una oportunidad en que regresábamos de una peregrinación a la Fiesta de Mailín en Santiago del estero y estábamos cerca de arribar nuevamente a Buenos Aires, una mujer, conversando con otra, sacó un pañuelito y mientras lo encerraba en su mano le decía a su compañera que guardaría allí todo lo que había vivido y sentido, lo tendría todo el año hasta el momento en que se repitiera la fiesta. Una vivencia profundamente inserta en su vida diaria. Una instancia en que el espacio público se llena de sentido transformando convocatorias oficiales y superando motivaciones individuales. La fiesta religiosa popular no es la única manifestación festiva en el espacio público, dado que acontecimientos como el carnaval o manifestaciones políticas y movilizaciones

populares conllevan cargas distintas de enorme significatividad social. Sin embargo, la fiesta religiosa popular constituye un acontecimiento de enorme densidad simbólica y una diversidad de prácticas sociales. Una modalidad fundamental de articulación entre lo sagrado y lo profano, entre lo simbólico y lo ritual, entre lo devocional y lo lúdico y que por sus mismas características posibilita como pocas prácticas sociales y simbólicas esa expresión sincrética con capacidad de transitar en estos vericuetos complejos de la globalización y los cruces culturales actuales. La vinculación de lo sagrado, con la expresividad corporal y lo erótico, con la mística popular y las prácticas comunicativas, con la motivación del encuentro y los intereses comerciales conforma una manifestación de enorme potencialidad presente en el espacio público que está atravesado como toda práctica social por tensiones y problemáticas. Una explicitación de lo humano sin embargo, que trastocando estereotipos y transitando mezclas y cruces diversos explora los caminos que se generan en las fronteras entre el ocio y lo productivo, el consumo y el placer, contrastando normas y perspectivas legitimadas en la sociedad como la manera adecuada de explicitar la conducta social. Una situación que ya está presente de alguna manera en las apreciaciones vinculadas con el análisis de carnaval y la relevancia de lo ritual (Da Matta, 1980; Gómez Tavares, 2012) pero que se profundiza en las explicitaciones actuales de las celebraciones festivas. La fiesta como una de las expresiones centrales presentes en un espacio intersticial de enorme significación en cuanto constituye una manifestación especial de lo colectivo. Una instancia en donde son muchas las instancias que emergen como significativas y las miradas al respecto como aquellas apreciaciones que enfatizan la manera en que lo intersticial conforma un ámbito en donde el llamado “gasto festivo” cobra una relevancia y una significación especial (Scribano, Magallanes y Boito, 2012).

Es interesante observar, a través de la fiesta, dos vertientes que se complementan y coexisten. Por un lado, la que caracteriza a quienes hacen de las celebraciones festivas el epicentro de su religiosidad, tanto en sus prácticas sociales como simbólicas pasando a constituir la misma, sino la única, expresión máxima que los moviliza afectiva y emocionalmente. Por el otro, los que participando de las celebraciones en cuestión manifiestan vivencias y modalidades que no se sujetan exclusivamente a lo religioso y que expresan y vehiculizan otras prácticas y necesidades (García Vázquez, 2005; Giorgis, 2004). Es que la fiesta conforma un campo privilegiado de puja de sentidos en donde lejos de constituirse en un campo neutral de intereses y confrontaciones es atravesada por los conflictos en que debaten su existencia los seres humanos en una sociedad periférica marcada por neoliberalismo y la desigualdad social. De allí también ese aparente contraste

para muchos entre fiesta y feria, entre lo mágico-religioso y lo comercial, entre lo solidario y lo rentable, ese espacio de cruce complejo al que se refiere Jorge González (1994: 191) al señalar:

Porque la feria organiza, viste y representa un “nosotros” plural que está (o ha estado) ligado no solo a las pasiones y a las mismas vísceras. Esos mojonos de identidad, recuero y porvenir vinculados a espacios, ambientes sensaciones, son verdaderos puntos de toque, encuentro y convergencia de una pluralidad de grupos y clases de agentes muy diferenciados en que lo social que se reconocen —a su manera— en su feria.

La feria como explicitación de múltiples cruces y universos simbólicos. Como señalamos oportunamente en relación a la fiesta que los migrantes santiagueños realizan por el Cristo de Mailín que hace evidente la coexistencia de productos alimenticios con aquellos de uso doméstico, los de entretenimiento con los de culto, los de celebraciones y cultos religiosos con los de vestir. Un espacio en donde el consumo de comidas de todo tipo va acompañado por la presencia insoslayable de la música popular, desde la chacarera al chamamé, desde la cumbia a la charata. Un espacio en donde se produce una “sacralización del espacio público” a la vez que una presencia de lo doméstico y lo cotidiano que se traduce en una ocupación efectiva del lugar del acontecimiento (Ameigeiras, 1992; 2001).

El campito, la plaza, el escenario central para nosotros resulta ocupado preponderantemente por familias. La escena reproduce la estancia doméstica, no en vano se transportan elementos cotidianos que hacen al reconocimiento propio... Nos encontramos ante una reproducción del ámbito domiciliario en un nuevo escenario, el escenario sagrado de la fiesta. No se trata solo de secularizar lo sagrado sino precisamente de lo contrario, de sacralizar lo cotidiano.

Lo que muchas veces no se comprende no es la polisemia de la fiesta sino sus implicancias en cuanto manifestación clave de lo humano en relación a la configuración simbólica y la explicitación social de lo sagrado. La fiesta vinculada con un sentido de participación, de estar presente allí. Como nos señalaba un entrevistado:

Siempre vuelven... por eso vengo a vender para la fiesta, porque sé que seguro van a estar, que se sacrifican durante el año, pero hoy están... (Entrevista a feriante)

De allí nuestra apreciaciones respecto a la relevancia de estar presente en un lugar y en un momento, una singularidad que se concretiza en el

estar allí el día de la celebración festiva, como señalábamos en una anterior presentación, en cuanto es en dicho “estar” en donde “se produce radicalmente la conversión simbólica-religiosa” (Ameigeiras, 1992: 414). Una instancia que constituye la manifestación más relevante de la experiencia religiosa colectiva y particularmente de su vinculación con las religiones populares (Croatto, 1994: 261; Isambert, 1982: 125) pero a su vez no reducida a dicho comportamiento colectivo y con una caracterización de carácter trans-social (Duvinau, 1974: 196).

Por eso las resistencias y cuestionamientos existentes también desde algunas perspectivas institucionales de la Iglesia Católica, a la transformación que se produce de la fiesta religiosa popular en su coexistencia con la feria, el consumo o las expresiones musicales o lúdicas. Una coexistencia que se inserta en toda las manifestaciones vivenciales y expresivas presentes en la cotidianidad de los creyentes, en cuanto lejos de ser una expresión de ritos y prácticas invariables, desborda creativities y mezcla comidas y bailes, prácticas consumistas e intereses comerciales. Una mezcla que sin embargo no implica desde la perspectiva de los sujetos participantes el abandono del sentido y expresividad de lo sagrado como una instancia vertebradora de su sentido de la vida y de las relaciones cotidianas por su supervivencia.

### **A MANERA DE UNA REFLEXIÓN FINAL**

Considerando los interrogantes iniciales vinculados en particular con las características de la religión de los migrantes en zonas periféricas en la actualidad nos encontramos con varios aspectos que pasaremos a comentar. Por un lado, es necesario enfatizar como característica central el carácter holístico de dicha religiosidad que hace que el sentido de la misma sea inescindible del sentido total que le dan a su vida los migrantes. Una perspectiva que incorpora la apreciación sobre lo sagrado profundamente inserto en la trama social, cultural y económica de la vida cotidiana. Una religiosidad que da lugar a un “entramado de religiosidades” dinámico y con capacidad de articulación con nuevos universos simbólicos.

En cuanto religiosidad, supone manifestaciones inscriptas a procesos de desinstitucionalización, si bien las mismas no implican necesariamente ni una ruptura con las instituciones ni con las tradiciones y legados religiosos que han sido recibidos pero que son claramente recreados por el propio sujeto. Es interesante observar en el caso de los santiagueños, como en el de los bolivianos y los paraguayos —y especialmente en los dos primeros tal como hemos explicitado en el texto—, que se trata de espacios inventados y recreados como propios por los migrantes coexistiendo generalmente con la institución religiosa presente en el lugar, algo observable tanto en Guadalupe como en Km

30 y Obligado. Si en Guadalupe ha sido la Iglesia Católica quien percibió la importancia de la celebración en la provincia de los migrantes e incentivó el comienzo de la celebración en el barrio, en Obligado fue un migrante boliviano, el llamado “fundador”, quien decide traer una imagen de Bolivia fundando la devoción, organizando la fiesta y comenzando a movilizar el sistema de padrinos y pasantes, una decisión exclusivamente en manos de los bolivianos, como también de alguna manera se reproducirá en Km 30. Al respecto merecería profundizarse la forma en que se ha realizado la apropiación festiva ya sea por las instituciones religiosas, por la comunidad migrante o por los sectores populares en general. Si Mailín tiene una estrecha relación institucional, sus prácticas y celebraciones escapan claramente a los esfuerzos de cooptación y está marcada por su carácter popular. Si la Fiesta de Guadalupe de Sucre o de Santiago de Bombori es acompañada por la institución, sin embargo, es la comunidad boliviana la receptora y depositaria fundamental del despliegue de la misma y es la celebración festiva la que constituye el momento nodal de su presencia en el espacio público. Por otro lado, en el caso de los paraguayos en Obligado, la relación presenta ambos aspectos. Mayor relación institucional para algunas celebraciones, menor participación en otras y prácticamente ninguna en las restantes, a diferencia de Km 30 en donde dicha participación de paraguayos en forma estrecha con la Iglesia es mayor.

Es aquí en donde esta instancia de una relación que no genera totalmente una ruptura con la institución a la que alude también René de la Torre es factible de ser percibida con un agregado: el desplazamiento entre tradiciones y tramas distintas en el caso de los migrantes abordados coloca como un soporte básico y vertebrador la tradición religiosa inserta en su matriz cultural originaria.

A partir de allí se generan procesos que potencializan la capacidad de articulación de las prácticas sociales y simbólicas religiosas y las constituye en un recurso simbólico relevante. Si las expresiones dan lugar a la consolidación de la identidad religiosa o transitan hacia la consolidación de la identidad social en el territorio, si producen un reposicionamiento identitario o conforman una expresión alternativa nos encontramos de todas formas con una trama simbólica cuya densidad significativa manifiesta como las celebraciones festivas ocupan indudablemente un lugar especial en la vida social de los sujetos en sectores populares.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ameigeiras, A. 1992 “Cultura y religiosidad popular: El entramado socio-cultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires” en *Stromata*, N° 3-4, julio-diciembre, pp. 410-414.
- Ameigeiras, A. 1998 “La cultura de los pobres ante la cultura de la pobreza” en *CIAS*, N° 475, pp. 354-475.
- Ameigeiras, A. 2001 “Con el Cristo auestas: Identidad y religión en migrantes santiagueños en el Gran Buenos Aires” en *Estudios migratorios Latinoamericanos*, N° 47, pp. 181-199.
- Ameigeiras, A. 2002 “El pensar popular: entre la memoria popular y el imaginario colectivo en la cotidianeidad del ámbito barrial” en Forni, F. (comp.) *De la exclusión a la organización* (Buenos Aires: Ciccus) pp. 87-119.
- Ameigeiras, A. 2004 “Identidad y religión en migrantes bolivianos en el Gran Buenos Aires” en *Stromata*, Año LX, N° 1/2, pp. 63/78.
- Ameigeiras, A. 2006 “La diversidad cultural en el contexto urbano. Nociones y miradas desde la práctica de la investigación” en *Cuadernos del Instituto del Pensamiento Latinoamericano* (Buenos Aires) Año 1, N° 1.
- Barbero, J. M. 1987 *De los medios a las mediaciones* (Buenos Aires: Gili) p. 90.
- Barbero, J. M. 1999 “Globalización cultural y descentramiento comunicacional” en Bayardo, R y Lacarrieu, M. (comps.) *La dinámica global/local* (Buenos Aires: Ciccus/La Crujía).
- Bhabha, H. 2013 *Nuevas minorías, nuevos derechos* (Buenos Aires: Siglo XXI) p. 203.
- Bonilla, A. 2008 “El otro, el migrante” en Fernet Betancourt, R. (ed.) *Concepciones del ser humano e interculturalidad. Culturas de humanización y reconocimientos* (Aquisgrán: Mainz Verlag) pp. 366-376.
- Cravino, C. (org.) 2012 *Construyendo barrios* (Buenos Aires: Prometeo/UNGS).
- Croatto, J. 1994 *Los lenguajes de la experiencia religiosa* (Buenos Aires: Docencia).
- Da Matta, R. 1980 *Carnavais, malandros, erois* (Río de Janeiro: Zahar).
- De la Torre, R. 2012a “La religiosidad popular como ‘entre-medio’ entre la religión institucional y la espiritualidad individualizada” en *Civitas* (Porto Alegre) s/d, pp. 506-521.
- De la Torre, R. 2012b *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara* (México: Publicaciones de la Casa Chata).



- De Sousa Santos, B. 2009 *Epistemología del sur* (México: Flacso/Siglo XXI).
- Duvignaud, J. 1974 *Fêtes et civilisations* (Ginebra: Weber).
- Esquivel, J. 2004 *Detrás de los muros* (Quilmes: UNQUI).
- Freitas Pérez, L.; Amaral, L. y Mesquita, W. 2012 *Festa como perspectiva e em perspectiva* (Río de Janeiro: Garamond-Faperu).
- Frigerio, A. 1993 “De la umbanda al africanismo: identificación étnica y nacional en las religiones afrobrasileñas en Argentina” en Fonseca, C. (org.) *Fronteiras da cultura* (Porto Alegre: UFDRDS) pp. 92-122.
- García Canclini, N. 2004 *Diferentes, desiguales y desencontrados* (Buenos Aires: Gedisa).
- García Vázquez, C. 2005 *Los migrantes. Otros entre nosotros* (Mendoza: EDIUNC).
- Gimenez Béliveau, V. y Esquivel, J. 1996 “Las creencias en los barrios o un rastro de identidades religiosas en los sectores populares del Gran Buenos Aires” en *Sociedad y Religión*, N° 14/15, pp. 117-129.
- Giménez, G. 1978 *Religión popular y religión en el Anahuac* (México: CEE).
- Giorgis, M. 2008 *La Virgen prestamista: La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el Boliviano Gran Córdoba* (Buenos Aires: Antropofagia/IDES).
- Gómez Tavares, F. 2012 “Religião, festa e ritual como agenciamentos possíveis” en Freitas Pérez, L.; Amaral, L. y Mezquita, W. (orgs.) *Festa como perspectiva e em perspectiva* (Río de Janeiro: Garamond).
- González, J. 1994 *Más (+) Cultura(s): Pensar la cultura* (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes).
- Grimson, A. 1997 *Relatos de la diferencia y la igualdad* (Buenos Aires: Eudeba/Felfacs).
- Isambert, F. 1982 *Le sens du sacré — Fete et religion populaire* (París: Les Éditions de Minuit).
- Mallimaci, F. (dir.) 2013 *Atlas de las creencias religiosas en la Argentina* (Buenos Aires: Biblos).
- Marzal, M. 1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes en la gran Lima* (Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú).
- Míguez, D. y Semán, P. (coords.) 2006 “Introducción: Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales” en Míguez, D. y Semán, P. (comps.) *Entre santos cumbias y piquetes* (Buenos Aires: Biblos).

- Ogders Ortiz, O. 2006 "Movilidades geográficas y espirituales, cambio religioso y migración México-EEUU" en *Economía, Sociedad y Territorio*, Vol. VI, N° 22, pp. 399-430.
- Parker, C. 1993 *Otra lógica en América Latina* (Santiago: FCE).
- Parker, C. 2011 "Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad" en Higuera Bonfil, A. (coord.) *Religión y culturas contemporáneas* (México: Universidad Autónoma de Aguascalientes) pp. 15-41.
- Reygadas, L. 2008 *La apropiación: destejendo la desigualdad* (Iztalapa: Anthropos/UNAM).
- Rofman, A. (comp.) 2010. *Sociedad y territorio en el conurbano bonaerense* (Buenos Aires: UNGS).
- Sanchis, P. 1997 *Arrabal. La Fête d'un peuple* (París: EDHSC).
- Scribano, A. et al. 2012 *La fiesta y la vida: Estudios desde una Sociología de las prácticas intersticiales* (Buenos Aires: Ciccus).
- Steil, C. 1996 *O serrato das Romerías* (Petrópolis: Vozes).
- Steil, C.; Eloísa, M. y Camurça, M. (coords.) 2009 *Religiones y culturas. Perspectivas Latinoamericanas* (Buenos Aires: Biblos).
- Suárez, A. L. 2015 *Creer en las villas* (Buenos Aires: Biblos).
- Valentine, C. 1972 *La cultura de la pobreza* (Buenos Aires: Amorrortu).
- Vasilachis de Gialdino, I. 2006 "La investigación cualitativa. De la epistemología del sujeto cognoscente a la epistemología del sujeto conocido" en Vasilachis de Gialdino, I. (coord.) *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).
- Williams, R. 1980 *Marxismo y literatura* (Barcelona: Edic62).
- Zalpa, G. y Hofferdal, H. (comp.) 2008 *¿El reino es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza* (Buenos Aires: Siglo del Hombre/Clacso).

# **CIENCIAS SOCIALES Y TEOLOGÍAS**

## **LOS POBRES Y EL PUEBLO EN LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA**

Fortunato Mallimaci

### **REFLEXIONES CONCEPTUALES PREVIAS**

En trabajos previos de nuestros grupos de trabajo “Sociedad, cultura y religión” del CEIL/CONICET y “Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe” de CLACSO, así como en las valiosas producciones nacionales, venimos analizamos las distintas dinámicas socio-religiosas que problematizan nuestro continente. Cada vez más vemos cómo modernidades, secularizaciones y laicidades múltiples nos acompañan en los rostros y vidas de la cotidianeidad latinoamericana y caribeña. América Latina es una y diversa.

La bibliografía disponible viene creciendo y nos permite analizar los distintos regímenes sociales de acumulación (con sus hegemonías particulares) que a nivel nacional se han constituido en nuestra modernidad y subalternidad latinoamericana y caribeña como las configuraciones específicas de nuestras sociedades, grupos religiosos y Estados que han conformado a lo largo de la historia, que no son ni mejores ni peores que los de la modernidad europea o yanqui sino diferentes.

Hoy, en 2016, nuestros regímenes sociales democráticos son confrontados a la globalización capitalista, especialmente a las maniobras del capital financiero junto a un mercado cada vez más desregulado con múltiples respuestas nacionales desde lo socio/político/religioso. Muestran el mapa de los diversos caminos seguidos desde México a

Tierra del Fuego y desde el Pacífico al Atlántico (Alonso, 2008; Blancarte, 2008; De la Torre, 2011; Levine, 2012; Ameigeiras, 2012 y 2014; Mallimaci y Judd, 2013; Odgers Ortiz, 2011; Oro y Tadvald, 2014).

Estos estudios desde las Ciencias Sociales de personas y grupos religiosos —con los dilemas de secularización y pos-secularización, desinsitucionalización e integración; comunitarismo e individuación interculturalidad y multiculturalidad, colonialidad y poscolonialidad— son cada vez más confrontados, desde la lógica de los actores, a dialogar con teologías, místicas, espiritualidades y creencias múltiples que son utilizados por esos mismos actores. ¿Qué nos quieren decir las personas creyentes cuando se refieren a esos temas? Nacen desde allí subjetividades, sociabilidades, praxis, sentidos, deseos y relaciones con el cuerpo y el alma que o eran “sospechados” como manipulación o alienación o simplemente eran “ignorados” por los investigadores dado que nuestros paradigmas y hermenéuticas nos impedía verlos, reconocerlos y hacerlos palabras, conceptos y teorías.

Hay que profundizar, como dice la colega Vasilachis (2006: 59), lo que ella denomina epistemología del Sujeto Conocido, donde

el que conoce abandona el lugar que le confiere el conocimiento científico y que lo separa de aquellos a quienes conoce, y asume un otro lugar que lo identifica con ellos, que los hace iguales. Es a partir de esa igualdad que la distancia se acorta, desaparece, y el que conoce se encuentra en su *mismidad* con aquel que está conociendo.

En muchas investigaciones realizadas por nuestro programa de “Sociedad, cultura y religión” (CEIL/CONICET), estas reflexiones sobre “cómo” ese “actor y persona”, “ese otro y otra” es conocido, reconocido en el valor de su conocimiento, de su sabiduría y en la contribución que nos aporta a los investigadores en la interacción social comienza a ocupar un espacio más relevante. La Sociología de las creencias adquiere así mayor dinamismo y espesor y donde, cuando investigamos, debemos tomar al actor como un par, un igual que conoce y produce conocimientos, donde hay una mutua complementariedad y adquiere la relevancia perdida frente al paradigma del investigador como único sujeto cognoscente que produce nuevos conocimientos.

Aquí aparece entonces la pregunta sobre el vínculo entre las Ciencias Sociales y las llamadas creencias religiosas, ya no de manera única y “universal” sino en el contexto de la modernidad y colonialidad socio-religiosa de América Latina y el Caribe. Para eso es necesario abandonar un paradigma positivista y materialista histórico que analiza a las personas solo como “cosas”, que investigue desde el exterior en la relación investigador-objeto de estudio, que se dedica a compro-

bar teorías dado que supone una ciencia objetiva y se relacione con las personas desde afuera y desde arriba. Esto, que son premisas generales de esos paradigmas, se intensifica cuando se encuentran frente a personas y grupos que “universalmente” son considerados como “religiosos”. Más cuando limita entre lo que es y lo que no es ciencia, o cuando dicen ambos realizar análisis científicos de la realidad, reproduciendo —a su manera— unos el viejo paradigma de Augusto Comte que diferencia la ciencia de las creencias —teológicas— a las cuales envía a la metafísica, o el de cierto marxismo institucionalizado que envía las creencias religiosas al espacio de la alienación y el opio. Ambos creían que con el avance y desarrollo de la “verdadera” ciencia y sus respectivas academias (positiva unos y marxistas otros), esas creencias religiosas iban a desaparecer y/o refugiarse en el espacio de lo privado y el hogar.

### **TEOLOGÍA Y CIENCIAS SOCIALES EN AMÉRICA LATINA**

Al analizar los vínculos entre las Ciencias Sociales y las teologías se supone que ambos espacios y esferas se han autonomizado y creado sus propias legitimidades, verdades, creencias y sistemas de validez. O han sido campos de batalla en la larga historia de esos vínculos entre el mundo académico y el mundo de las religiones. Seguimos deudores de conocer cómo fue y es en cada uno de nuestros países de América Latina. El sociólogo francés Jean Seguy (2002) intentó hacer un balance en Europa al comienzo del siglo XXI. Constataba que “las relaciones entre Sociología y religión (teología en este caso) no van constantemente en una sola dirección “y que se acepta cada vez más que modernidad y religión no se excluyen mutuamente”. Concluye diciendo que las “relaciones entre Sociología (o Ciencias de la Religión) y religión (y/o Teología) son relaciones históricas, es decir sometidas al cambio en lo inesperado de sus variaciones” (Seguy, 2002: 28).

Una mirada local desde la Teología podemos verlo en la producción de uno de los teólogos más importantes de la Argentina. Se trata de Marcelo González (2005) que los ha resumido en un trabajo titulado *La reflexión teológica argentina (1962-2004)*.

Las producciones de las Ciencias Sociales como de las teologías —en cualquiera de sus múltiples variantes— no escapan —en el largo plazo— al dilema y al devenir de la legitimación y la institucionalización. Las facultades de Teología tienen siglos de historia y las de Ciencias Sociales son del siglo XX. Según países, hoy en el siglo XXI hay experiencias históricas donde conviven bajo un mismo régimen de legitimación estatal (Alemania); en otros es diferenciado y a veces antagónico como en América Latina y Francia y otros son regímenes mixtos como Inglaterra y EEUU.

Lo novedoso —por ejemplo, en Argentina— es la irrupción de las Universidades Católicas —pontificias y de ordenes religiosas— que son aceptadas por el Estado para su funcionamiento como institución privada autónoma, como institución privada sostenida por el Estado, o como situaciones mixtas, quebrando monopolios estatales del mundo universitario. En nuestro caso fueron fruto del golpe de Estado cívico-militar-religioso de 1955 que, como preeminencia del mundo católico integral en la política estatal, permitió la creación de universidades privadas y por ende las católicas, quebrando el monopolio estatal educativo a ese nivel. En las dos universidades nacionales argentinas (fundada la de Córdoba por los jesuitas en 1613 y la de Buenos Aires en 1821, siendo su primer rector un sacerdote) los estudios teológicos finalizan en el siglo XIX.

Recordemos que la orientación sociológica de los estudios jurídicos puede descubrirse primero en la América española que en la América inglesa. En 1831 se sustentó la primera tesis de Teología en la Universidad de Buenos Aires y en 1862 la última. El derecho canónico comienza a desaparecer de la enseñanza universitaria a partir de esta fecha, siendo reemplazado por el derecho “natural” que ha dado origen, en Argentina, a la Sociología como disciplina (Soler, 1979: 158). En la UNC los estudios teológicos finalizan en 1864. Habrá que esperar hasta 1918 para una nueva transformación de los claustros con la “Reforma universitaria” que se origina en Córdoba y se expande por toda América Latina (Sanguinetti y Ciria, 2006).

Hoy no hay ni facultad ni enseñanza de la Teología ni de religión en ninguna universidad estatal argentina mientras que las Ciencias Sociales son enseñadas tanto en las universidades públicas como en las privadas y las católicas. Si hay cátedras de Sociología de las Religiones en muy pocas universidades estatales, ¿cómo será y cuál habrá sido la historia en el resto de América Latina? La retirada de la Teología no significa retirada de las creencias religiosas del espacio universitario.

Es en la década de los sesenta y setenta, con la irrupción masiva de numerosos cristianos en las luchas y organizaciones populares en América Latina desde lo que se llamó “la opción por los pobres”, que el vínculo entre Ciencias Sociales y Teología vuelve a plantearse. Las Ciencias Sociales y las teologías dudan de su “cientificidad” y de sus verdades universales construidas de arriba hacia abajo. En el ámbito académico hay algunas cátedras y encuentros entre socialismo y Teología; entre marxismo y religión, entre cristianismo y revolución, y numerosos cristianos comienzan a dirigir centros y federaciones estudiantiles. En sindicatos obreros, movimientos campesinos y barriadas populares se da el mismo debate, aunque comienza a haber diferencias sustantivas entre países dependiendo de la identidad política y

cultural de esos movimientos como de los niveles de industrialización, educación, ruralidad, tipos de catolicismos dominantes y de Estadonación. Los pobres, los pueblos y sus organizaciones no son los mismos ni tienen la misma historia ni memoria en México, Brasil, Bolivia o Argentina (Mallimaci y Judd, 2013).

Es en esas mismas décadas que se vuelve a plantear entonces el vínculo entre Ciencias Sociales y grupos religiosos ya no desde un religioso del orden y la familia ni del paradigma que consideraba a lo religioso como resabio irracional o conciencia alienada desde un positivismo o funcionalismo o materialismos históricos ni al desarrollismo capitalista como única teoría viable en el capitalismo periférico como era hegemónico en las Ciencias Sociales sino desde una praxis que junta a especialistas y militantes de ambos campos para dar respuestas a las injusticias que se viven en sus sociedades. Las Ciencias Sociales se complejizan sumando paradigmas críticos y anticolonialistas junto con militantes cristianos que se identifican con las causas de los oprimidos y buscan otras interpretaciones para el accionar de su Dios. Comienza la simbiosis en esas décadas entre las producciones sociales en la línea de las teorías de la dependencia y las producciones teológicas en lo que se irá identificando como distintas Teologías de la Liberación. Fe y política, compromiso cristiano y opción revolucionaria, liberación o dependencia y lucha anticapitalista unifica a unos y a otros.

La revolución cubana, las reformas del Concilio Vaticano II y su correlato latinoamericano en el Encuentro de Medellín, junto a una efervescencia juvenil y social que disputa el orden, la moral y la dominación hegemónica desde un antiimperialismo y socialismo difuso, forman una gran corriente de opinión y movilización que recorre todo el continente.

Al mismo tiempo, el proceso de liberación y efervescencia que se vive unifica en la acción a militantes surgidos de partidos y movimientos nacionalistas y socialistas con proyectos amplios anticapitalistas por un lado y por otro a militantes surgidos de experiencias cristianas —especialmente católicas— que reinventan vínculos político-religioso para una praxis que consideran liberadora. En ambas situaciones se plantea un saber y una opción al servicio de los oprimidos. Las Ciencias Sociales dominantes como las teologías hegemónicas serán cuestionadas hasta sus raíces y las consecuencias perduran hasta nuestros días.

En el caso argentino, es la crítica a unas Ciencias Sociales “asépticas”, que “viven en la torre de marfil”, “despolitizadas” unas y “politizadas” otras, al servicio de la dominación. Surge un amplio intento y la construcción de unas Ciencias Sociales que recorre América Latina y el Caribe que se sienten comprometidas, vinculadas a las luchas po-

pulares y con producción de conocimiento crítico. Las cátedras nacionales y las cátedras marxistas —es el caso argentino— cuestionan el orden académico burgués.

En el caso de los teólogos encontramos lo que hemos llamado una inversión simbólica. Por un lado, de una Teología deductiva, académica e institucionalizada que buscaba cómo aplicar sus “verdades” a los creyentes y a los pobres, se pasa a otra que se “nutre” de los signos de los tiempos de Dios en la historia y de la vida de esos pobres, considerados ahora creyentes y oprimidos, para construir Teología. Poco a poco, en esta segunda línea, vendrá la reflexión y discusión sobre cuales son los “signos de los tiempos” liberadores y cuales son los actores sociales que “llevan” y “construyen” la emancipación. Se deja de lado la pregunta sobre si Dios existe (mundo burgués) para reemplazarla por la pregunta de dónde está Dios y cómo encontrarlo (mundo creyente y popular).

En ambos casos —los científicos sociales como los teólogos—, la pregunta sobre las causas de esas injusticias y las maneras de encontrar alternativas viables para solucionarlas presentan diferencias y varias alternativas. El buscar cambiar el sentido y con quién dar esos cambios produce quiebres, conflictos y profundas divisiones. Las legitimaciones históricas de los que habían conducido el movimiento obrero o académico o católico o político o social o estatal comienzan a ser cuestionadas. Las opciones también son múltiples: producir conocimientos en otros paradigmas continuando o saliendo de sus instituciones; abandonar las Ciencias Sociales como la Teología y sumarse a experiencias sociales, políticas y/o político-militares; realizar experiencias y negociaciones en uno y otro lado, etcétera. Las historias de vida nos muestran esas trayectorias. Conocemos mucho más de las trayectorias de los teólogos que de los científicos sociales en Argentina (Diana, 2013).

En las Ciencias Sociales la discusión sobre las estructuras, el debate teórico, las relecturas de los clásicos el “sujeto histórico” interpe-laba cómo analizar una sociedad: dividida en clases o en etnias o en razas o en estamentos. Los debates sobre reforma o revolución, gradualismo o todo de golpe y la discusión entre el pasado y el presente producen cuestionamientos varios.

El imaginario del vínculo con los pobres y el pueblo tiene siglos de experiencia en el cristianismo y podemos afirmar que es constitutivo de sus orígenes y de su utopía de la fraternidad universal del Pueblo de Dios en la llamada construcción del Reino de Dios. El cómo, con quiénes, desde dónde, el espacio que ocupan y para qué ese vínculo aquí y en el más allá con los pobres constituye la larga historia de los cristianismos.



A la vieja disputa de pobres del campo y pobres de la ciudad o campesinos y obreros del XVIII y XIX, el siglo XX conocerá el de pobres y miserables explotados en el capitalismo y trabajadores sin libertad en el socialismo y el de países imperiales y países sometidos; pobres en los países centrales y pobres en los países subdesarrollados y la emancipación de unos y otros estará en el corazón del corto siglo XX (Hobsbawm, 1995) y en otros en el largo siglo XX (Arrighi, 1999).

El mundo cristiano ha sido prolífico durante siglos en construir conceptos y calificaciones sobre el extenso mundo de los pobres. El lugar, el espacio, las interpretaciones, las sociabilidades y las subjetividades que se han construido en el largo plazo con los pobres y la pobreza como con los ricos y la riqueza son temáticas continuamente presentes desde siglos en las diversas memorias y representaciones cristianas.

Pobres de espíritu, pobres materiales, pobres virtuosos, pobres inocentes, pobres culpables, pobres con y sin derecho, pobres como vanguardia en múltiples mesianismos y pobres como retaguardia en numerosas resistencias, en el cómo caracterizar a quienes son los pobres ayer, hoy y aquí, con qué ascetismos (mi vida) y misticismos (Dios en mi vida), cómo acompañarlos —intramundano y extramundano, silencioso y festivo, lejano y cercano, violento y pacífico, organizado e individualizado—, qué prometerles y en qué tiempos, es una reflexión que ninguna investigación —en las Ciencias Sociales ni en la Teología— puede soslayar. Debemos sin embargo reconocer que más allá de comprender a los pobres como relación o como situación, las Ciencias Sociales latinoamericanas no han producido conceptualizaciones significativas sobre estos actores.

¿Las religiones o las políticas o el sistema o las propias víctimas son las causantes de esa situación de pobreza? ¿La aversión manifiesta contra el mercado del catolicismo es la causa de la pobreza en América Latina? ¿La afinidad entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es la solución a la pobreza? ¿El medioevo empobreció y oscureció y la modernidad trajo riqueza e iluminó gracias al capitalismo? ¿Cómo logramos afirmar en el siglo XXI que todas las personas tienen los mismos derechos a disfrutar de una vida digna y plena y a ser reconocidas en las diferencias de sus opciones cotidianas? Sigue resonando con fuerza la frase del alemán Carl Schmitt y sus secuelas sobre los estudios de las modernidades y las secularizaciones. ¿Hay una analogía estructural entre la noción moderna de soberanía estatal y la noción teológica de la potencia absoluta de Dios? ¿Serán solo algunos o será que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”? (Schmitt, 2009).

En las décadas del sesenta y setenta la discusión de aquellos que se comprometían en la transformación de lo popular (en las Ciencias

Sociales y en el mundo teológico) profundizaban en el concepto de pobre como categoría social —clase, pueblo, estamento, etnia, raza— o como categoría cultural —identidad, conciencia, subjetividad, cosmovisión, creencias y como categoría bíblica, los pobres de Yahve, estar con y ser pobre—, y de ese modo político y teológico, discutían sobre el lugar y el *ethos* de los pobres en la transformación social. La educación popular masiva en América Latina, por ejemplo, nació y se consolidó al calor de esas reflexiones socio-educativas y religiosas donde la figura de Paulo Freire es el tipo-ideal de educador liberador (Wanderley, 1984).

Hoy, en el siglo XXI valoramos esa inserción popular y reconocemos la limitación de la época —tanto en las Ciencias Sociales como en la Teología— en la temática de diversidad de género, sexual, emocional y cultural como en la poca valoración de la vida democrática y la negociación cotidiana y en la comprensión de los tiempos y la perdurabilidad y transformaciones del capitalismo.

Un importante cientista social manifestaba en 1977:

La obra que hoy publicamos parte de la necesidad de conocer la historia de cada país para actuar en cada país. Y une a todos los países en un esfuerzo conjunto con la certeza de que en medio de sus diferencias más significativas nuestros pueblos encontrarán los rasgos comunes que le permitirán actuar en forma cada vez más unitaria. La obra contribuirá a alentar [...] acerca de las luchas de liberación de América Latina. Su carácter concreto [...] sin duda presionará por salir de ese torpe debate en que se busca definir el “ser” de América Latina, como mero modo de producción o el “ser” de los latinoamericanos —personas y grupos— como entes y sustancias que escapando a las relaciones históricas concretas carecen de realidad y de memoria. En cuanto a la ideología de los autores, cabe decir que todos practican o buscan practicar un análisis de clase. (González Casanova, 1977)

En la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, en la carrera de Sociología se discutía en los setenta entre las premisas de liberación o dependencia; capitalismo, reformismo o socialismo; nacionalismo revolucionario, socialismo nacional o socialismo marxista; patria o imperio; insurgencia o violencia revolucionaria donde las confluencias socio-religiosas ampliaban las perspectivas y paradigmas. “Patria, sí; colonia, no”, “Solo el pueblo salvara al pueblo” y “No somos putos, no somos faloperos, somos soldados de FAR y Montoneros” y las disputas entre cátedras marxistas y nacionalistas mostraban las hegemonías de la época en el mundo académico que se radicaliza (Mallimaci-Giorgi, 2007). En el movimiento obrero argentino “liberador”, a la hora de llamar a actores a sumarse a su lucha, se incluye a religiosos, sacerdotes,

religiosas y cristianos revolucionarios como “partícipes naturales” en la caminada.

Años más tarde, un teólogo afirmaba:

La reflexión sobre la palabra de Dios se halla ligada al modo como esta es vivida y anunciada en la comunidad cristiana. En los últimos siglos, la Teología tuvo que hacer frente al estado de cosas proveniente de lo que se conoce como mentalidad moderna. Ahora, una nueva situación, provocada por la propia época moderna, ha comenzado a surgir: la presencia histórica, cada vez más enérgica y extendida, de los pobres y oprimidos de este mundo. En este contexto nace el discurso sobre la fe que se conoce como Teología de la Liberación, en la que ocupa un lugar fundamental la fe de los pobres del continente latinoamericano. Resulta relevante, por tanto, el recurso a las Ciencias Sociales para conocer mejor la realidad social y dibujar con mayor precisión los desafíos que ella plantea al anuncio del Evangelio, y por consiguiente a la reflexión teológica. (Gutiérrez, 1984)

Así como no había una sola Teología tampoco había unas únicas Ciencias Sociales. Estructuralismos, historicismos, culturalismos, filosofías de la historia, lecturas clasistas, nacionales o pluriclasistas; teorías varias de la dependencia y el desarrollo y sobre el devenir del capitalismo en la región como sobre las vías armadas, pacíficas o reformistas como salida frente a dictaduras y gobiernos opresivos se ofrecían en el “mercado” de las opciones de esas Ciencias Sociales.

En una reflexión actual (Legorreta Zepeda, 2010) se reúnen trabajos de teólogos y sociólogos latinoamericanos donde se evalúa la relación entre Teología y Ciencias Sociales, con miras a visualizar logros, limitaciones y carencias, así como a identificar nuevos campos de reflexión en común.

El libro tiene tres partes: en la primera se intenta un análisis crítico de la experiencia de la Teología de la Liberación y su relación con las Ciencias Sociales. En la segunda se profundiza el tema de “la cultura moderna” en la reflexión teológica, y en la tercera el desafío actual para el quehacer teológico situado. Hay más reflexión sobre la Teología que sobre temas epistemológicos y teóricos de las Ciencias Sociales. Se afirma que en rasgos generales hubo dos estrategias teológicas y eclesiales católicas que son presentadas como la lucha contra la modernidad burguesa que desea volver a la cristiandad y otra de la Teología de la Liberación que trata de superar la nostalgia de la cristiandad.

Las Ciencias Sociales también han criticado (o autocrítico, según algunos autores) los errores de las diversas teorías de la dependencia en lo que respecta al análisis del capitalismo y sus posibilidades de “desarrollo”, así como a los sujetos/actores que se enfrentan y

al rol del estado en esos procesos. Hubo miradas estructuralistas sin actores; en otros se dejaron de lado la complejidad de lógica de los actores y la heterogeneidad popular; en la mayoría se ignoró el accionar político-religioso dislocador de largo plazo y se afirmó “que la Iglesia y el Ejército” eran los dos pilares de la oligarquía, se minimizó la importancia de las pautas culturales y la capacidad de respuesta represiva de los grupos hegemónicos nacionales y regionales con el apoyo de los EEUU.

Además, en la realidad latinoamericana resulta difícil hablar histórica y sociológicamente de “un pueblo” o de un “pobre”, o de un “proletariado” o de “un campesino” con un sentido de unidad organizacional o cultural o clasista. La diversidad de situaciones estructurales y culturales, así como la transformación de los intereses de sectores populares hace más prudente hablar de “hibridajes” que de purezas o sincretismos o nuevas síntesis que suenan más a construcciones teleológicas que al análisis comprensivo de largo plazo (García Canlini, 1989). Lo híbrido es sobre todo mezcla y gambeta que en América Latina está hecha de idas y salidas, de negociaciones y vínculos de pre y post con la modernidad. Mapear social, simbólica y geográficamente las creencias religiosas en Argentina es encontrar pedazos de pre, post y modernidad en un mismo espacio, barrio y grupo social (Mallimaci, 2013).

Del mismo modo, la descalificación a priori de esos “híbridos” sectores populares como a los regímenes sociales de acumulación que los acompañaron y a los Estados que los cobijaron como populistas o desviados o demagogos se asemejan a los imaginarios sociales blancos, colonialistas y transatlánticos que no son capaces de ser interpelados por la otredad.

Para comprender las dificultades de obtener el acompañamiento de esos heterogéneos y complejos sectores populares, ayer se utilizó el recurso a la “falsa conciencia” y hoy es el de la “manipulación mediática”. Si bien esos factores existen (ignorarlos lleva al otro extremo de negar esos factores de poder), no se puede reducir solo a ellos el apoyo a ciertas políticas “pro-capitalistas” o “represivas” puesto que esto lleva a reemplazar al mundo popular por los “núcleos duros” o “vanguardias” esclarecidos, religiosos o políticos. En el mundo político como en el religioso las lógicas tipo iglesia, secta y mística coexisten cada una con su imaginario de la institución-partido, el sacrificio, el tiempo, los especialistas, promesas, la espera, los caminos y los actores centrales y son más o menos necesarias según los objetivos que se busquen y los actores que sean interpelados (Troelstch, 1992). El reino de Dios, la sociedad sin clases, la armonía entre las personas y el mercado transparente y en equilibrio son diferentes utopías mo-

vilizadoras en las múltiples y diversas modernidades que prometen paraísos, sacrificios y esperas.

Los actores tienen múltiples identidades e intereses seculares como religiosos, y la idea de un sujeto único (el pueblo, la clase, la nación, los pobres, los oprimidos) y de una identidad única (por supuesto pura y no contaminada) llamada a cumplir objetivos últimos “revolucionarios” o “comprometidos” es más filosofía de la historia que análisis de situaciones concretas. Más aun, esa mirada “romántica burguesa” desde la objetividad que juzga desde afuera, en el fondo descalifica las mediaciones históricas —en especial la política y la religiosa con sus negociaciones y disputas— y se suma a la ideología del mercado, de fuerzas armadas, de grupos empresariales y mediáticos y de grupos religiosos que apuestan a la antipolítica como manera de acumular más y mejor poder.

Un colega cuestiona categorías de unos y otros y nos debe hacer reflexionar:

En suma, una pregunta que se hicieron las Ciencias Sociales a partir de los ochenta —y que aún no se han respondido, y que la Teología creo aun no se ha hecho siquiera—, es cómo fundar la lucha política contingente —es decir, mediada por instituciones precarias— a partir de la heterogeneidad de intereses sociales, sin perder en el camino la orientación ética de futuro. Esto no es fácil, pues sabemos que desde sus orígenes para la Teología la relación entre escatología e institución ha resultado muy problemática, como puede observarse en el enorme esfuerzo intelectual de San Agustín o de Bonhoeffer por encontrar una solución. (Guell, 2011)

Y agrega:

El giro epistemológico dado a principios de los setenta por la Teología latinoamericana es una herencia radical y permanente que debe actualizarse. Ello supone repensar la idea clásica de praxis. Parece prudente tomar en cuenta los giros que han dado las Ciencias Sociales para repensar las relaciones entre sujeto y objeto, estructura y agente, institución y moral. Hacerse cargo de esos giros supondrá redefinir las relaciones entre Teología y Ciencias Sociales, y avanzar hacia una que probablemente debiera ser más horizontal. (Ibidem)

De todos modos, las reflexiones deben profundizarse. Las Ciencias Sociales, como las ciencias exactas son una narrativa más como lo son las teologías. Son un camino y una aventura que no se rige por fronteras cementadas. Pueden legitimar como deslegitimar y hay que saber que esos fundamentos son políticos, culturales y de auto-

ridad reconocida más que académicos, sociales o religiosos (Vasilachis, 2006).

La “realidad” no es tangible y singular sino fluida, social y culturalmente construida, sentida y múltiple según actores, tiempos y memorias. No hay una realidad objetiva y externa y que puede ser analizada “objetivamente”. No olvidemos que la llamada ciencia recorta lo que “es” a su medida. Si la espiritualidad o el misticismo o el ascetismo no “es” y por ende no “existe” entonces no aparece en nuestras concepciones. Por eso son tan importantes los paradigmas —teóricos y metodológicos— desde los cuales se interpreta y comprende el mundo. La “verdad” no se encuentra, sino que se construye desde una ontología que supone que todas las personas nacen con la misma dignidad e igualdad y las existencias construyen diferencias a respetar y desigualdades a suprimir. Se trata sobre todo de no establecer “leyes” ni de “comprobar hipótesis y teorías” sino de interpretar y comprender los múltiples mundos de la vida —con cuerpos, almas y espíritus— desde las personas con sus relaciones e identidades. Más aun, “desde la memoria de las víctimas”.

Cuanto más se objete y se tome distancia epistemológica con los actores populares que están siendo conocidos —como ocurre en las Ciencias Sociales y en las teologías hegemónicas—, cuanto más se impida o dificulte el diálogo con ellos, la relación de conocimiento se transforma —nos guste o no nos guste— en una relación de poder. Desafío tanto para la Teología como para las Ciencias Sociales, para el teólogo como para el cientista social.

No podemos seguir imponiendo nuestras categorías y nuestra visión del mundo a la hora de interpretar el mundo de los pobres sino comprenderlo desde el propio punto de vista de los actores analizados. Hay mucha más facilidad en que esta perspectiva se logre desde teologías liberadoras que desde Ciencias Sociales que siguen pregonando objetividad, análisis desde afuera y suponiendo a las personas como “cosas”.

### **LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA**

La Teología de la Liberación se autocomprendió en América Latina al mismo tiempo como “una nueva manera de hacer Teología” (Gutiérrez, 1971: 33), como “reflexión crítica en y sobre la praxis histórica en confrontación con la Palabra del Señor vivida y aceptada en la fe” y desde “la perspectiva de su participación en el proceso de liberación que se opera en América Latina” (Ibíd.: 61). La irrupción del pobre como tema bíblico y espiritual, como horizonte hermenéutico de praxis liberadora y como sujeto de la Teología la ha caracterizado hasta

hoy. El método elegido diferencia momentos y niveles y se unifica en el mundo de la vida cotidiana. Los pobres son en América Latina oprimidos y creyentes y anuncia que esa opción debe entenderse como “una acción histórica del pueblo de Dios en el seguimiento de Jesús” (Ellacuria, 1990).

Esta Teología tuvo una repercusión en América Latina que excedió en gran medida los límites de la esfera religiosa. De allí que el binomio Teología y Liberación expandió sus significados en Latinoamérica a partir de la constitución de una red social, de una praxis “liberadora” y de una modalidad de inserción eclesial caracterizada por la presencia en el “mundo de los pobres” que llamamos catolicismo liberacionista pues intentan transformar las dominaciones estructurales, personales y estatales desde el horizonte de sentido de construir aquí y ahora la escatología del Reino de Dios (Mallimaci y Donatello, 2012).

Es sobre todo en ese espacio nacional donde se han ido construyendo históricamente desde los heterogéneos sectores populares y subalternos, diversas memorias, imaginarios sociales, conflictos y esperanzas que ningún análisis “desde el mundo de los pobres” puede ignorar o despreciar o analizar con categorías descontextualizadas. Una mirada crítica desde las diversas Teologías de la Liberación debe ser capaz de analizar en el largo plazo aciertos y errores, éxitos y fracasos tanto a nivel latinoamericano como en cada Estado-nación.

Para decirlo más claramente, las “realmente existentes” Teologías de la Liberación se nutrieron tanto de las experiencias históricas nacionales de lucha y emancipación como de los esfuerzos por enfrentarse a los continuos intentos de dominación económica, militar y cultural de los EEUU en la región. O, en otros términos, dado que los procesos históricos de liberación no son ni lineales ni únicos ni uniformes, existen numerosas Teologías de la Liberación tanto a nivel latinoamericano como a nivel de cada Estado-nación dado que los pobres han hecho sus memorias, luchas, resistencias y esperanzas liberadoras en multiplicidad de mediaciones y organizaciones nacionales.

Simplemente queremos recordar que el vínculo entre lo católico y lo político a nivel del Estado-nación moderno (donde el primero no es solo la institución y el segundo no es solo el gobierno y lo partidario) no comienza con el Concilio Vaticano II ni termina con Aparecida en el 2005 sino que tiene una larga, compleja y diversa historia en el continente.

Desde el mundo político, tanto el siglo XIX como el XX y el XXI muestran una gran mayoría de Estados nacionales con partidos políticos mayoritarios y activos movimientos sociales más proclives a la negociación, a los vínculos permanentes y a la búsqueda de legitimidades varias con el mundo religioso y en especial en el católico que a

la negación o enfrentamiento. De allí las diversas laicidades que permean y se transforman en nuestro continente.

Un breve contexto e historia socio-político-religiosa argentina de 1930 a 2015 en la producción de conocimientos.

El contexto socio-político argentino podemos analizarlo desde diversas esferas de racionalización. Por un lado, la crisis global de 1930 produce un proceso de militarización y catolización de la sociedad y el Estado que deslegitima a los partidos políticos pre-existentes y donde se etiqueta a la democracia como “formal” o “burguesa” o “liberal”. Por otro, hay un proyecto amplio de industrialización nacional y beneficios sociales a la población con un gran crecimiento de obreros industriales y trabajadores en servicios y en el Estado con el surgimiento de experiencias sindicales, obreras y populares en 1945 que promovieron profundos cambios sociales y resistencias a la dominación económica, donde el movimiento peronista fue el actor más significativo desde esa fecha a la actualidad.

El gobierno nacionalista, popular y democrático entre 1946 a 1955 con afinidades y dislocaciones con el mundo católico es derribado por un sangriento golpe de Estado cívico-militar-católico. Aviones militares bombardean la principal plaza de la ciudad de Buenos Aires y mueren centenas de ciudadanos. Los aviones llevan como insignia una cruz y una V, es decir, “Cristo Vence”.

Entre 1955 y 1973 bajo tutela militar se suceden gobiernos civiles y militares sin legitimidad ciudadana duradera. Un autor llamó a esta situación como de “empate hegemónico” (Portantiero, 1973), utilizando un concepto valioso para comprender la sociedad, el Estado y la política en Argentina. El movimiento popular peronista fue reprimido, proscripto electoral, cultural y simbólicamente y obligado a actuar en la clandestinidad. Se nutría desde su activa presencia en el mundo sindical, obrero y territorial. Los movimientos y asesores de la JOC (Juventud Obrera Cristiana) primero y luego de la JEC (Juventud Estudiantil Cristiana) y la JUC (Juventud Universitaria Cristiana) impulsan esas mismas organizaciones desde parroquias, barrios, fábricas, colegios y universidades. En Argentina, como en la mayoría de los grandes países de América Latina, no se crean experiencias democráticas cristianas que canalicen esas experiencias.

A fines de los sesenta grupos que proclaman la insurrección popular y aquellos que realizan acciones político-militares (guerrilla urbana) concitan amplias adhesiones en el mundo juvenil y urbano. Influenciados por la revolución cubana, las denuncias “anticapitalistas” del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) y la amplia efervescencia social que se vive en las principales ciudades industriales y universitarias argentinas, se constituyen en un nuevo espacio



de propuesta, lucha y resistencia. El mundo católico organizado desde su matriz anticomunista y antiliberal mantuvo afinidades tanto con las Fuerzas Armadas (FFAA) que reprimían como con los trabajadores urbanos y rurales, estudiantes y profesionales que se enfrentaban, y en especial con los jóvenes que se suman a la lucha insurreccional y a la lucha armada.

En 1973 las FFAA y los grupos de poder económicos y mediáticos que las apoyan deciden replegarse, y el movimiento peronista gana las elecciones con más del 60% de los votos. El acceso democrático al gobierno de un nuevo gobierno peronista crea innumerables expectativas a nivel popular y amplía al mismo tiempo el accionar insurreccional y guerrillero. Al igual que en 1954, en el año 1974, gobernando el peronismo, la distribución de la riqueza es la más equitativa de la historia argentina (Lindemboin, Graña y Kennedy, 2005) y en los años siguientes ocurren los golpes de Estado. Ese mismo año, 1974, es asesinado por grupos de derecha el sacerdote Carlos Mugica, vinculado al MSTM y al mundo de los pobres, continuando un espiral de violencia.

Conflictos al interior del peronismo, pujas redistributivas cada vez más violentas y un contexto latinoamericano donde los EEUU apuestan nuevamente a dictaduras, culminan con un plan sistemático de terrorismo de Estado contra el movimiento popular —en especial dirigentes obreros, estudiantiles y sociales— y la sociedad en su conjunto entre 1975-1983. Ese período fue el de mayor represión en la historia argentina con su secuela de treinta mil detenidos-desaparecidos, cientos de madres asesinadas por “subversivas” y sus bebés entregados como botín de guerra, y miles y miles de torturados, presos y exilados.

La puesta en marcha de políticas anti-obreras destruyó el incipiente Estado de bienestar, desregularon los controles estatales sobre el sector financiero, eliminaron las conquistas de los trabajadores, impulsaron proyectos de desindustrialización y concentraron la economía en manos de conglomerados agro-industriales-financieros nacionales y extranjeros. La derrota en la guerra contra Gran Bretaña luego de la aventura militar de las FFAA argentinas por el control de las islas Malvinas en 1982 y las protestas de las víctimas del terrorismo nucleadas en organismos de DDHH —donde se destacaron Abuelas y Madres de Plaza de Mayo— facilitó en 1983 el retorno a la vida democrática. La sociedad y el Estado argentino ya no eran los mismos, pues se había vivido el terror y el miedo junto al crecimiento de la pobreza y el desempleo impulsado desde el Estado con un plan sistemático de eliminación del otro y la otra “subversivos” de una manera ampliada desconocida hasta ese entonces. Una vez más como en 1910, en 1920, 1955 y en 1976 la defensa de la seguridad nacional era el mito movilizador de las fuerzas represivas y restauradoras.

Ese período se caracterizó también por la responsabilidad, colaboración, complicidad y participación activa de amplios sectores del catolicismo en las políticas represivas, dado que la lucha contra los subversivos (considerados como no personas), también se realizó al interior del mundo católico, donde sus autoridades se sintieron ampliamente “amenazadas desde la propia institución” por lo que se llamó el “tercermundismo”. Amenaza que no era solo percibida desde el episcopado argentino sino acompañado a nivel regional por el Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM) y desde el centro romano (Methol Ferre, 1977). Las FFAA encontraron silencio en unos, apoyos en otros y cooperación directa en otros —en especial el vicariato castrense— para asesinar dirigentes católicos, sacerdotes, religiosos y seminaristas catalogados por los militares y los propios obispos como “subversivos” e “infiltrados” (Mallimaci, 2015 y Bilbao-Lede, 2016).

Desde 1983 a la fecha, la democracia —con idas y venidas— se ha ido consolidado y se vive en el país el periodo democrático más largo. La tensión entre concentración económica y ampliación de derechos sociales; entre propuestas de ajustes neoliberales y ampliación del mercado interno y trabajo digno para todos y todas; entre fortalecer el Estado al servicio de la mayoría ciudadana y dar libertad al mercado desregulado, y entre mantener legitimaciones patriarcales y redistribuir derechos de reconocimiento a las mujeres y a los movimientos de la diversidad sexual, siguen estando vigentes.

Poco a poco se ha rehecho el tejido y el lazo social, se ha avanzado desde 1983 a la fecha en una política de ampliación de derechos y lucha contra la desigualdad. Se destacan políticas económicas inclusivas a la totalidad de niños, jóvenes y ancianos, leyes de divorcio, matrimonio igualitario e identidad de género, leyes de democratización de medios audiovisuales y, en especial, se han juzgado por tribunales y jueces comunes al conjunto de los responsables del terrorismo de Estado. Las Madres y Abuelas de Plazo de Mayo aparecen como los principales referentes éticos en la búsqueda de verdad, justicia y memoria. Hoy en 2015 son cientos los oficiales y personal de las FFAA condenados por delitos de lesa humanidad. Esa lista incluye a algunos civiles y sacerdotes condenados por los mismos delitos<sup>1</sup>.

## **LOS ORÍGENES DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA**

En el contexto de referencia, la Teología de la Liberación (TL) implicó en la Argentina una elaboración y praxis intelectual volcada tanto a la

---

1 Ver las estadísticas actuales sobre el proceso de justicia por delitos de lesa humanidad en <<http://www.cels.org.ar/blogs/estadisticas/>>.

transformación del catolicismo como a la vida social y política del país. En los años sesenta y setenta —momento de surgimiento de la TL— la mayor parte de las esferas de la vida colectiva pasaron por un proceso de *disolución* en la política partidaria. Las organizaciones, grupos y militantes católicos serán protagonistas activos de este proceso.

Por ende, no es de extrañar que la mayor parte de la energía y el dinamismo intelectuales del movimiento católico (en especial de los católicos de acción en y desde el mundo popular) se volcara a discusiones y debates de coyuntura, al “qué hacer” aquí y ahora junto con los sectores populares. Los principales referentes de la Teología de la Liberación en Argentina escribieron muy poco. Por el contrario, dieron innumerables conferencias, debates públicos, intervenciones en barrios, fábricas y villas miserias y clases formales en institutos de formación. Es una Teología más “hablada” que “escrita”, más participada que dirigida, más de “acción espiritual comprometida” que de “reflexión académica”. De allí que el potencial radical del ascetismo católico (Pace, 1983), en un contexto de efervescencia colectiva, supuso una superposición entre los conflictos internos del campo religioso con aquellos que predominaban en la esfera política, a tal punto de volverse instancias casi indiferenciables. El ascetismo, el mesianismo y el altruismo que de aquí se desprende —comprometerse y dar la vida por los demás pues el Reino está cerca— será una de las principales características de ese movimiento católico liberacionista.

A partir de las experiencias *político-religiosas* en la Argentina, es difícil hablar para este tema de una *autonomía total de lo político o lo teológico*. Nos abocaremos a rescatar algunas líneas que nos permitirán reconstruir comparativamente y de manera “típica-ideal”<sup>2</sup> el desarrollo de un proceso de inserción popular que, si bien continúa hasta hoy como memoria movilizadora, ha perdido la intensidad, impacto y la significatividad de los sesenta y los setenta. No estarán todos los hechos, acontecimientos y personas sino aquellos que sintetizan en un momento histórico lo más significativo para la comprensión de un largo proceso.

Hay un corpus académico en las Ciencias Sociales (Silva Gotay, 1981; Gómez de Sousa, 1984; Löwy, 1999; Levine, 1996 y 2012) que se ha hecho dominante y que hace comenzar “el movimiento de la TL” partiendo de la preparación o gestación en los sesenta del Concilio y Post-Concilio Vaticano II; la creación o génesis en Medellín (1968) y las

---

2 Entendemos por “típico-ideal” un proceso de representación formal de un conjunto de lógicas diacrónicas como sincrónicas que nos permiten conceptualizar un fenómeno y compararlo. Al respecto, puede consultarse el clásico texto de Max Weber (1904).

conferencias nacionales que lo “actualizan”; el crecimiento o sedimentación donde según cada país se hace en los setenta o en los ochenta y los conflictos socio-político-religiosos que se generan en cada Estadonación, a nivel regional y en el caso particular del catolicismo, con las autoridades vaticanas desde esos momentos hasta comienzos del siglo XXI. Los estudios de Löwy recuerdan la “aversión manifiesta” del catolicismo con el mercado y la ética capitalista y lo relaciona con las nuevas propuestas “revolucionarias” en América Latina. Los trabajos de Scannone (1987), Tamayo Acosta (1989) y Oliveros (1990) resumieron esas primeras perspectivas teológicas liberadoras en el siglo XX y no contamos con trabajos globales y particulares sobre las continuidades del movimiento teológico liberacionista en el siglo XXI.

Para el caso argentino la gestación en los sesenta tiene los antecedentes conocidos del Concilio Vaticano II, los encuentros del CELAM, y la reunión de teólogos en Brasil en 1964 con la participación —entre otros— del argentino Lucio Gera, del peruano Gustavo Gutiérrez y del uruguayo Juan Luis Segundo. Sobresalen las motivaciones socio-religiosas y las efervescencias intelectuales que se viven en los especialistas católicos que buscan coordinarse e insertarse en el pueblo y con los pobres.

Esta efervescencia produce —entre otros acontecimientos— el nacimiento en 1968 —previo al encuentro de Medellín— del primer movimiento sacerdotal de todo el continente (hablamos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo) que hace firmar una carta de más de 700 sacerdotes pidiendo que se condene a la “violencia estructural” y no solo a la de los movimientos insurgentes.

La reunión de Medellín con su “denuncia profética” en 1968 tiene amplio impacto en el país. Al año siguiente, en 1969, se organiza la “relectura” desde la vivencia argentina, que se expresará en el llamado Documento de San Miguel firmado por el conjunto de la Conferencia Episcopal Argentina.

El primer y más extenso documento —y el menos citado— está dedicado al “presbiterio”, mostrando la preocupación episcopal sobre los conflictos que crecían entre obispos y sacerdotes por todo el país. Los obispos piden moderación y aceptación de la autoridad. Al mismo tiempo el documento afirma el compromiso con los más pobres y denuncia la opresión y la injusticia. Se insiste sobre la pobreza en la Iglesia, la búsqueda de la justicia reconociendo que frente a “las opresiones que sufren asuman su responsabilidad personal y comprometan su esfuerzo en procura de su total liberación”, se les habla a los dirigentes donde se destacan el mundo empresario, el mundo obrero y las FFAA y la pastoral popular con su revaloración de la religiosidad popular.

No hay menciones a la democracia, ni a la dictadura militar que se vive ni a los partidos políticos para que luchen por la justicia. El afirmarse desde “arriba” y desde “afuera” no se cuestiona la militarización y catolización que se vive.

Un espacio común que nuclea y lleva adelante las conclusiones de Medellín (1968) y la encarnación local (San Miguel, 1969) organizado a nivel nacional desde la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) será la Comisión Episcopal de Pastoral (COEPAL) designada en 1966 para crear un plan nacional de pastoral. Está formada por obispos (Marengo, Zaspe y Angelelli), por teólogos (se destacan Tello, Gera, Justino O’Farrell, Gerardo Farrell, entre otros), biblistas (como Mateo Perdía), religiosas (Aida López, Laura Renard y Esther Sastre) y varios más. Será el lugar privilegiado de la reflexión en común de la Teología argentina del pueblo entre sacerdotes “de acción” y agentes católicos insertos en parroquias y movimientos bajo el liderazgo de Lucio Gera (Scannone, 2015<sup>3</sup>).

Será el catolicismo liberacionista, su compromiso altruista y sus redes sociales y religiosas el espacio central y vital donde se expresarán en la sociedad y en el Estado. El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM) será entonces el actor más significativo del período, nuclea activamente a 524 sacerdotes (en su mayoría diocesanos) y es casi el 10% del todo el clero en el país (concentrado especialmente en las grandes ciudades). Entre ellos se destacan la mayoría de los asesores de los movimientos especializados de la Acción Católica (JAC, JEC, JOC, JUC), de los que trabajaban en parroquias de barrios, en colegios y fábricas y los que comienzan a insertarse en territorio popular. El “concepto de “pueblo” debe ser analizado como una de las categorías centrales de la concepción política del movimiento. Además, hablan de “un socialismo latinoamericano que promueva el advenimiento del Hombre Nuevo”, de sumarse con “los pueblos pobres y los pobres de los pueblos” y de mantener “un contacto permanente con el pueblo” (Martin, 2010: 91).

Las denuncias, los compromisos con el pueblo, la presencia pública cotidiana con las víctimas de la dictadura y la opresión económica, los conflictos con el poder político, económico y eclesiástico llegarán a niveles nunca vistos en la catolicidad argentina. La efervescencia y la radicalidad son al mismo tiempo políticas como religiosas. Miles y miles de católicos formados en ese catolicismo liberacionista se hacen presentes en la actividad social, partidaria y político-militar. Los conflictos entre los catolicismos se reproducen y potencian al in-

---

3 Ver <[www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196#](http://www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196#)> y Mayol, Habegger y Armada, 1970.

terior de las contradicciones de la sociedad y el Estado en Argentina (Donatello, 2010; Cuchetti, 2012; Esquivel, 2013; Gimenez Béliveau, 2008 y 2016, y Ameigeiras, 2014a).

Los grupos católicos más ligados al orden burgués y militar rechazan y cuestionan conceptos como “liberación” y “cambio de estructuras”. Junto a esta reflexión teológica católica liberadora crece, nutre y da sentido otra reflexión teológica católica también en el espacio público y mediático que hace suya el accionar represivo de la mayoría de las FFAA. Obispos contra obispos, superiores religiosos contra otros superiores, sacerdotes y teólogos del MSTM contra otros teólogos, sacerdotes que se autodenominan “argentinos y patrióticos” y en especial de capellanes militares que ven solo comunistas y subversivos en ese catolicismo liberacionista. Sacrificio, martirio, dar la vida, testimonio, compromiso, denuncia son conceptos y significantes vacíos que solo pueden ser comprendidos en el momento y en el contexto que son pronunciados.

En 1970 la mayoría de los obispos argentino elige —por miedo de la disolución eclesial, por sentirse amenazados, por lealtad a las FFAA y a los grupos dominantes, por percibir que se pierde la identidad católica de siglos, para enfrentarse al MSTM u otras causas ya presentes en San Miguel y a seguir investigando— como presidente del episcopado a la figura más ajena a los documentos del Vaticano II (rechaza la mayoría de sus documentos) y a un crítico enérgico del documento de San Miguel como es el arzobispo Adolfo Tortolo. La Conferencia Episcopal Argentina, dirigida seis años por dicho obispo, marcará a fuego el proceso de catolización y militarización que se vivirá hasta el retorno de la democracia en 1983. El obispo de las FFAA, Victorio Bonamín, será caracterizado como “el profeta del genocidio” por brindar sostén “sacral” al terrorismo de Estado (Bilbao y Ledesma, 2016).

Las órdenes religiosas viven la misma tensión a su manera. Los jesuitas —por ejemplo— viven conflictos internos entre sus miembros con denuncias y expulsiones. En 1969 será elegido superior de dicha orden el sacerdote Jorge Bergoglio, quien asume a fin de imponer un disciplinamiento y un reordenamiento. En 1976 suspende de la orden por desobediencia e ideologización a tres sacerdotes que viven en villas populares de la ciudad de Buenos Aires. Lo mismo hace el cardenal Aramburu de la ciudad de Buenos Aires en ese momento. Dos de ellos —Jalics y Yorio— estarán meses detenidos-desaparecidos y torturados en el centro clandestino de la Escuela de Mecánica de la Armada (ESMA). Aparecerán a los seis meses abandonados en las afueras de la ciudad, denunciando luego lo sucedido y acusando a sus superiores en la Compañía de Jesús de haberlos desprotegido y desprestigiado.

En Argentina, optar por los pobres, ir al mundo de los pobres, teologizar desde los pobres, significaba en la década del sesenta y los setenta encontrarse con un mundo movilizad y organizado, donde la cultura e identidad mayoritaria era la proveniente del movimiento peronista que se expresaba como antiliberal, antiimperialista y anti-comunista. Su propuesta de tercera posición (no comunista ni capitalista) mantenía amplias afinidades con la enseñanza social histórica del catolicismo en la Argentina.

Desde esta perspectiva, se interpretará al pueblo no como clase social ni como pobres individualmente sino como un sujeto comunitario con una historia, una cultura, un *ethos*, donde lo cristiano, en especial lo católico con su religiosidad popular es parte indisoluble. La lucha no es clase contra clase sino entre “élites ilustradas” y el pueblo de los pobres. Hay así en la praxis de liberación una dimensión “redentora” de la religiosidad popular y de allí la importancia de conocerla, preservarla y ampliarla. Se revaloriza la historia de los pueblos y de los pobres en los pueblos latinoamericanos dado que allí ha estado y está inculturado —con errores y virtudes— el Pueblo de Dios (Scannone, 1987).

Los “signos de los tiempos liberadores” —desde este paradigma— no comienzan con el movimiento obrero o campesino o con los partidos de trabajadores o de clase, en su mayoría minoritarios (como en la mayoría de los países de América Latina salvo Chile) sino que incluye a los pueblos originarios, a la evangelización ibérica con su hibridismo y misticismo y a los movimientos masivos populares que han irrumpido en nuestras historias. La hermenéutica “popular” es llevada hasta el extremo de afirmar entre algunos de los seguidores de la Teología de la cultura y del pueblo como la Teología de los pobres que “los pobres y los pueblos no se equivocan nunca”.

Y aquí entramos en otras lógicas, minoritarias unas, masivas otras e individuales, tipo místico, secta o tipo iglesia siguiendo las categorías troeltschianas. Si la producción teológica liberadora solo es para un reducido grupo de seguidores a nivel social y para ámbitos académicos religiosos, la conflictividad se resuelve y reduce puertas adentro eclesíásticas y con salidas individuales. Si la producción teológica liberadora se transforma en catolicismos de acción masiva, en movimientos socio-religiosos con producciones simbólicas mesiánicas como es el caso de la Argentina de los sesenta y los setenta, la conflictividad se resuelve en el ámbito de lo público, de la sociedad, los catolicismos y el Estado. En épocas de terrorismo de Estado con amplia legitimidad y complicidad católica como eran las dominantes en ese momento, las víctimas en el catolicismo liberacionista serán contadas por miles.

Estas producciones socio-teológicas liberadoras llegan a multitudes y producen amplias afinidades como aversiones políticas, religiosas y político-religioso-militares. Cientos y cientos de militantes católicos, de sacerdotes y religiosas formados en esa matriz serán detenidos-desaparecidos, asesinados, puestos en prisión y torturados. Religiosas como Alice Domon y Leonie Duquet, sacerdotes como Mugica, Silva, Bustos, Gazzari, Dorñak, Adur, seminaristas como Di Pietro, Barbeito, Cirio; obispos como Enrique Angelleli<sup>4</sup> y tantos otros y otras nutren el amplio martirologio argentino. Viven más en el corazón de los creyentes y en las “personas de buena voluntad”, en las víctimas del terrorismo de Estado y en movimiento de Derechos Humanos que en la institución eclesiástica. Son los mártires católicos que hicieron y siguen haciendo memoria (Cattogio, 2016).

### **PRODUCCIÓN TEOLÓGICA LIBERADORA ARGENTINA EN LOS SETENTA Y LOS OCHENTA**

La riqueza y el drama que se vive entre los sesenta y los ochenta en la sociedad y el Estado argentino se pone de manifiesto en esta tensión entre la producción teológica liberadora principalmente de sacerdotes como Lucio Gera, Rafael Tello y Orlando Yorio —sus principales referentes— y las acciones que esa reflexión religiosa produce no solo en un pequeño grupo de sacerdotes y religiosos/as sino en el conjunto de la movilización y efervescencia social que las hace suya en lo político-partidario. Lo que da elementos diferenciadores al proceso argentino del resto de América Latina es que esa reflexión teológico-católica liberadora nutre, da sentido y articula a un vasto movimiento social que se comprende como político-religioso donde el catolicismo liberacionista es uno de sus actores político-religiosos más significativos.

### **LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN Y EL CATOLICISMO LIBERACIONISTA EN EL TERRORISMO DE ESTADO**

La reflexión teológica de la “Teología de la cultura y del pueblo” de Lucio Gera y sus discípulos fue escasa y limitada sobre este tema. Más aun, la “escuela argentina de Teología” con sus expertos fue activa en la reunión de Puebla (1979) para ocupar el lugar de los teólogos que se consideraban de influencia “marxista”. El tema de la cultura es predominante en Puebla y es el momento de lo que se ha llamado el comienzo del “disciplinamiento eclesiástico” a fin de poner término a lo que se consideran “amenazas ideológicas” y/o “derivadas socializantes” y/o “sospechas de traición” a la “única y verdadera” identidad católica (Libanio, 1986). Ese año numerosas y sangrientas dictaduras asola-

---

4 En 2014 se reconoció judicialmente su asesinato. Ver Baronetto, 2015.



ban el continente y de a poco las organizaciones católicas latinoamericanas —un ejemplo será la CLAR (Confederación Latinoamericana y Caribeña de Religiosas/os)— serán “colonizadas” por el poder romano perdiendo autonomía y vitalidad renovadora.

Muy poco se dijo en Puebla sobre esa amplia violación a los Derechos Humanos en América Latina por parte de esos Estados que aterrorizaban a las poblaciones. Se habla de la “doctrina de la seguridad nacional” como una ideología, pero no hay una sola palabra contra los concretos Estados dictatoriales que asesinan y torturan a miles y miles de latinoamericanos. Al igual que en Medellín no hay tampoco una defensa de la democracia, temática ausente en unos y otros. Las legitimidades y colaboraciones mutuas entre FFAA e institución religiosa (en su gran mayoría católica, aunque con influencia evangelista en Chile y Guatemala) y un anticomunismo visceral, impiden condenar a los militares y empresarios católicos, responsables de esos genocidios. La distinción entre “totalitarismo” (o sea comunismo) y dictaduras latinoamericanas (antipopulares y que permiten el “normal” funcionamiento de la institución católica) nos ayudan a comprender esos silencios y cooperaciones.

### **LAS TEOLOGÍAS DE LA LIBERACIÓN EN ARGENTINA**

La corriente teológica más importante en el largo plazo es la llamada “Teología de la cultura y del pueblo”, vincula “Pueblo de Dios en un Pueblo” con el liderazgo intelectual de Lucio Gera (1924-2012) y sus discípulos. Esta será Teología de la Liberación cuando inspira al MSTM y las acciones del catolicismo liberacionista liberadoras. Luego, institucionalizada y con poca relación con los movimientos socio-religiosos, sus discípulos la presentaron como la “escuela argentina de pastoral popular”. Dos tomos resumen sus artículos (Gera, 2006 y 2007).

Aquí el concepto de cultura busca ampliar lo que considera cierto “reduccionismo” social e ideológico en otras corrientes de Teología de Liberación de América Latina. Por eso insiste en el análisis histórico-cultural de actores significativos que en el socio-estructural sin agencia. El concepto “Pueblo” es asumido como sujeto comunitario, como las clases populares, significante vacío (Laclau, 2005) de aquellos que resisten el poder y una cultura movilizadora que unifica y enfrenta a los opresores nacionales y extranjeros. Como bien aporta Cuda (2013: 126) existe un vínculo en la vida cotidiana entre los populismos realmente existentes y la religiosidad cristiana masiva en nuestros países. Por eso reconoce que “la recuperación de la lógica mística por parte de ciertos autores que analizan la lógica interna del populismo, muestra de qué modo la articulación del discurso político puede cambiar las condiciones que posibilitan la pobreza a partir del significante vacío”.

Se hace eje y se valoriza a la cultura creyente y católica del pueblo y se lucha contra las culturas burguesas y socialistas (o sea el anti-pueblo), a las que se las acusa de dominantes, “extranjerizantes” o secularistas y se identifica con un pueblo diverso movilizado portador de “auténticos” valores. Por eso se prioriza la unidad a la diversidad; la acción a la pasividad; la movilización a la permanencia en el hogar y la lucha y el compromiso político-religioso escatológico que comienza aquí y ahora a la lenta negociación partidaria de solución de los conflictos con la sociedad y el Estado (actor este casi inexistente en la reflexión de la época).

Esta Teología logró que el catolicismo popular dejara de ser visto como una forma “inferior” o “desviada” o “anómala” de religiosidad católica y a convertirlo en Puebla (1979) en “la religiosidad del pueblo latinoamericano (que) se convierte muchas veces en un clamor por una verdadera liberación”. Produce en la sociedad movilizada y efervescente de los setenta en Argentina una ruptura epistemológica y hermenéutica fundamental no solo al interior de la Teología sino en las Ciencias Sociales y sus productores y en las múltiples organizaciones donde ese mundo católico está inserto, ya que el pueblo y los pobres dejan de ser objetos para ser actores centrales.

Cuando los conflictos sociales y eclesiales se intensifican a mediados de los setenta, la institución eclesial sospecha de la política popular, de los partidos políticos y de la “ideologización” del MSTM, quienes son considerados como los responsables de la “subversión” al interior de la Iglesia. En la preparación de Puebla se refuerza la “Teología de la cultura”, se denuncia a la “cloaca ecuménica” de financiar a los grupos católicos liberadores y públicamente a teólogos como Boff, Gutiérrez y otros (Methol Ferre, 1979).

Alejado de las movilizaciones populares que le dieron nacimiento y vitalidad cuestionadora, se habla de una sola cultura que se identifica con un auténtico y único pueblo portador “mítico” de los valores católicos y nacionales que se encarna en un Pueblo de Dios, el católico, que según momentos se identifica o se diferencia de la institución eclesial (Farrell, 1992). Poco a poco la interpretación única, legítima y autorizada de ese pueblo católico diverso es la que proviene de la autoridad eclesial reconocida.

Por otro lado, se destacan con matices en la mencionada Teología de la Cultura y del Pueblo, otras dos líneas interpretativas. Por un lado, una “Teología de los pobres católicos”. Estos —en su doble condición de católicos y explotados— son portadores de los valores evangélicos y deben ser acompañados, preservados y protegidos de aquellos que buscan “secularizarlos”, “dominarlos” o “desviarlos” de su misión “salvífica” o “liberadora”. Su principal referente será Ra-

fael Tello<sup>5</sup>. Los “pobres” son activos y “esencialmente” santos, poseen una “sabiduría popular” enfrentada a la de “los ilustrados”, por eso hay que “estar” y escucharlos sin interferir en sus acciones y su *ethos*. Ese pueblo pobre es considerado profundamente católico y mariano como expresión del hibridaje indígena-negro-criollo. La religiosidad popular masiva (peregrinaciones y santuarios) son priorizados como espacios de fiesta y encuentro entre los pobres. Lo político y los partidos políticos como otras expresiones cristianas no católicas son visto como creadores de divisiones entre los pobres y los evangélicos como “enviados” del imperio.

En Tello la insistencia es muy fuerte “en los pobres”, en “la religiosidad popular” y en la desconfianza en y con la institucionalidad católica. Afirma: “La Iglesia habla de los pobres. Pero ¿qué lugar ocupan allí?”. Proponía formar “especialistas religiosos” entre los pobres y fuera de los seminarios diocesanos que irradiaban “ilustración” o “romanización” y proponía que los futuros sacerdotes pobres se formen en la sociabilidad cotidiana de un barrio pobre y no en los “clericales seminarios”. Agrega: “No se reconoce a la cultura popular de los pobres como ‘verdaderamente’ evangelizadora y no se valora su religión propia y peculiar. La cultura da una modalidad encarnada a los valores universales del pueblo de Dios y así lo multiplica en el espacio y en el tiempo, sin agotarlo jamás”. Además: “Creo que históricamente se da un proyecto nacional y popular. Ahora, si eso se encarna en el peronismo, si se va a encarnar siempre en el peronismo, eso ya es otra cosa...” (Tello, 1971).

Los opuestos abundan en sus conferencias, dado que muestra la lucha entre la “cultura ilustrada” y la cultura de los pobres, “substrato profundamente cristiano de la fe popular”. Y afirma: “No podemos dar al pueblo el mismo alimento dañino que le brinda la cultura moderna. La Iglesia puede ayudar al pueblo a sobrevivir de muchos modos, ayudando a conservar su identidad... defendiéndola... apoyándolo en sus tácticas defensivas y acompañándolo, simplemente estando junto a él” (ibídem: 41).

En otra reflexión muestra el camino:” El pueblo evangeliza al pueblo, lo que en definitiva depende de la Madre Iglesia... Ella debe

---

5 Rafael Tello, nacido en 1917, ordenado sacerdote en 1950, asesor de la JUC en 1953, animador de la COEPAL entre 1966-1973, acompañante del MSTM e inspirador de la masiva peregrinación juvenil a pie desde Buenos Aires —santuario de San Cayetano— al santuario de Luján (la de 2015 sumó casi a 700.000 personas). Es suspendido *a divinis* por el arzobispo de Buenos Aires en 1979 y muere aislado en el 2002. Escribió muy poco pues negaba la palabra escrita y prefería la sabiduría de la oralidad, el silencio y la escucha. Las referencias provienen de conferencias que fueron desgrabadas y circulan.

preparar los cuadros del mismo pueblo para anunciar y fortalecer la evangelización activa del pueblo” (ibídem: 62-63). Es importante recordar que una consigna similar movilizará a millares de jóvenes peronistas de los sesenta y los setenta que critican dirigentes, instituciones y partidos políticos y vitorean por las calles: “Solo el pueblo salvará al pueblo”.

En otra línea proveniente de la misma Teología del Pueblo y la Cultura, se destaca una Teología de la Liberación argentina que asume a los pobres como sujetos protagonistas de la liberación no solo religiosa sino también social y política. Hay elementos centrales de la misma Teología de la Cultura, del Pueblo y de la Religiosidad Popular analizada anteriormente que muestran el “aire y el espíritu” que se viven en nuestro país. Marca diferencias, predicando la “necesaria y urgente” transformación estructural y personal de la dominación que sufren los pobres. Su principal referente será el entonces jesuita Orlando Yorio<sup>6</sup> que se destaca por la lectura y el discernimiento de los “signos de los tiempos” en la sociedad argentina desde la historia de los débiles y las víctimas. Su hermenéutica principal será una lectura teológica desde el mundo de las víctimas de la historia a partir de una vida comunitaria inserta en los sectores populares. Hará un gran esfuerzo por reflexionar desde la vida cotidiana como espacio teológico liberador que debe ser respuesta para cada situación concreta. Por eso su planteo prioriza un discernimiento personal con los pobres reflexionado en comunidad con la Palabra de Dios y con la pregunta abierta desde el Jesús histórico: “¿Qué hubiera hecho Jesús en esta situación?”.

Al seguir indagando en los signos de los tiempos estos no solo abarcan para Yorio lo social, lo emocional y la cultura, sino que ahonda en la dominación sexual, religiosa, económica, eclesial y mediática que también se vive en medio del mundo de los pobres (Yorio, 2015). Por ello la importancia del vínculo con la actividad política y con otros referentes sociales que hagan suya esa misma opción sean

---

6 Orlando Yorio (1932-2000) fue un teólogo de la Liberación víctima de la represión de la última dictadura militar argentina. Junto a otros sacerdotes jesuitas — Jalics, sDourron— deciden abandonar el confort de las casas de la compañía, para iniciar otro tipo de vida junto a las víctimas de la opresión, en una Villa Miseria de Buenos Aires. Su superior de la época —Jorge Bergoglio— no comprende ni acepta esa vocación de crear comunidades entre los pobres y los acusa de ideologizar la religión y de mantener relaciones con grupos político-militares (Mallimaci, 2013). Son detenidos-desaparecidos en el centro clandestino de detención de la ESMA perteneciente a la Armada Argentina y son torturados. Con el retorno de la democracia, Orlando Yorio seguirá animando comunidades y viviendo en barrios populares. Se destaca como animador central en los Seminarios de Formación Teológica para Laicos y de comunidades religiosas. Cuando Bergoglio asume como arzobispo de Buenos Aires, decide abandonar el país. Fallece en Montevideo en el año 2000.

o no católicos, participen o no de la religiosidad popular, para ir ya construyendo juntos una sociedad de iguales. Son en esas redes desde las cuales surgirán la mayoría de los detenidos-desaparecidos vinculados al mundo católico.

Desde esta opción, si bien en la religiosidad popular y en el mundo de los pobres hay elementos liberadores también existen semillas de intolerancia, patriarcales, de imposición de violencias, fruto de una pobreza larga y extendida que quita libertades a pobres y trabajadores. A diferencia de otras expresiones de la Teología de la cultura, en esta opción se valora la pluralidad, la democratización la sociedad —y de la institución eclesial—, y profundizar sobre las “necesarias y urgentes” transformaciones de las sociedades y la institución católica.

Será fundamental en esta línea la construcción de comunidades de base democráticas en barrios populares donde se comparte la vida cotidiana, se crea una pedagogía activa de transformación de las otras dominaciones y se construyen autonomías, espiritualidades y participación en la construcción de una “nueva autoridad y misión en el Pueblo de Dios”. Esto inaugura otros caminos que dislocan a los que proponen una única cultura católica, una santidad católica de los pobres o del pueblo a la cual se hace difícil cuestionar, una manera eclesial de construir comunidad y se transforma así en una fuerte apuesta social y simbólica a otra manera de construir la institución y el Reino de Dios.

### **TRAYECTORIAS HASTA EL 2015**

Hoy estos tres inspiradores están muertos. Persiste el catolicismo integral y en toda la vida que identifica a la vida institucional en Argentina mientras se expande un amplio proceso de desinstitucionalización, de quiebre del monopolio católico, un activo mercado de bienes de salvación y de crear cuentapropista y a su manera en el mundo creyente. Hoy casi tres cuartas parte de los ciudadanos se dicen católicos, poco más del 10% se proclama evangélico y otro tanto indiferente a toda religión (Mallimaci, 2013), mientras que persisten los privilegios católicos en el Estado provenientes de la dictadura cívico-militar-religiosa de 1976 a 1983. Temática que sigue siendo una asignatura pendiente de la democracia.

La reflexión de Aldo Ameigeiras nos muestra los deslices y movimientos internos entre aquellos que se suman al pueblo y al mundo de los pobres en diversos espacios institucionales católicos y donde los conceptos muestran los imaginarios que los acompañan. Él también compara tres acentos hoy presentes en el catolicismo que opta por los pobres. Lo sintetiza en los conceptos “Pueblo Santo (PS) o Pueblo Justo (PJ)” y suma el más jerárquico e institucional de “comunidad y

participación” (CP). Estos tres acentos en relación con el pobre y el pueblo comienzan poco a poco a diferenciar social, política y religiosamente a aquellos que se identifican en el pueblo y el pueblo pobre. La visión del pobre en PS es “el pobre tiene algo de Dios que te habla”; en PJ, “el pobre tiene que salir de la pobreza y no puede vivir en la injusticia” y en CP, “el pobre es aquel a quien hay que ayudar”. Y la perspectiva teológica sería en PS “la Teología de la Cultura”, en PJ “la Teología de la Liberación” y en CP “el Magisterio de la Iglesia” (Amegeiras, 2013: 220).

Al mismo tiempo, ¿qué ha sucedido con estas tres corrientes que fueron los inicios de las teologías que acompañaron el compromiso liberador de miles y miles de católicos en Argentina desde los sesenta? Recordemos que los lazos de amistad y de encuentro perduran, aunque los últimos años varios teólogos fueron convocados por la autoridad eclesial y abandonaron su papel de “especialistas religiosos”.

Mientras la primera pierde presencia en el mundo católico que sigue buscando la liberación y prioriza su inserción en las estructuras eclesiales para ocupar espacios internos de poder; las otras dos afirman su inserción popular y los “signos liberadores de los tiempos”. Esto en un contexto organizacional cada vez más eclesializado —iglesia sin movimientos de acción masiva— que no solo marginaliza a “los diferentes”, niega las Comunidades Eclesiales de Base y la organización autónoma de católicos, sino que busca ocultar, olvidar y negar las complicidades eclesiales durante el terrorismo de Estado.

Los discípulos de Rafael Tello se organizan en una pequeña cofradía, buscan ampliar su inserción popular y mantienen relaciones institucionales de “sobrevivencia”. A partir de su muerte en 2002, recuperan charlas y conferencias, que son publicadas y difundidas a un público más amplio. Son hoy los que más defienden las concepciones de Pueblo Santo.

La red de catolicismo liberacionista que animó Orlando Yorio se activa y profundiza con la democracia. El tema de la memoria de las víctimas del terrorismo de Estado, la lectura crítica del pasado reciente, la construcción de teologías desde la pluralidad y diversidad popular, valorar lo comunitario y la individuación, las relaciones de género y la diversidad sexual aparecen como ejes dominantes. Desde 1985 los Seminarios de Formación Teológica para Laicos que recorrieron todo el país y nuclearon a millares de participantes que hacen memoria, defienden los Derechos Humanos de las víctimas de ayer y de la actualidad<sup>7</sup>. Recuerda en 1997 en uno de sus seminarios Yorio:

---

7 Durante una semana, desde pedagogías de participación popular y partiendo de la vida, sociabilidad y subjetividad de los presentes, se analizaban la historia del

“El perdón no es un decreto o una ley de punto final, por la cual uno dice ‘Me olvido de todo lo que pasó y sigo adelante’. Hay que acordarse porque la memoria y la historia son muy importantes para los hombres” (Yorio, 2000). El Centro Nueva Tierra ha sido el principal responsable de acompañar estas iniciativas y es hoy un referente sobre esas experiencias católicas liberadoras<sup>8</sup>. Otra experiencia significativa en esta línea es el agrupamiento sacerdotal “en la opción por los pobres”<sup>9</sup>. Han mantenido la memoria del martirio de sus compañeros del MSTM asesinados y torturados. Se reúnen todos los años y expresan en documentos sus críticas a los grupos de poder dominantes y sus posturas proféticas.

¿Y qué ha sucedido con las Ciencias Sociales en su categorización y conceptualización de pobres y pueblo? Hace muchos años en nuestra revista *Sociedad y Religión*, Enrique Dussel (1987) polemizaba con otros científicos sociales defendiendo el concepto de pueblo y de pobres frente a los que lo criticaban de “populista”.

El pueblo, como colectivo histórico, orgánico —no solo como suma o multitud sino como *sujeto histórico* con memoria de identidad, con estructuras propias— es igualmente la totalidad de los oprimidos *como oprimidos* en un sistema dado, pero al mismo tiempo como *exterioridad*. (Dussel, 1987. Énfasis original)

El neoliberalismo como el capitalismo globalizado se han convertido en una religión y en un espacio de creencias compartidas. Hoy nuevamente en nuestros ámbitos científicos, políticos y religiosos vuelven estos temas a estar presentes cuando se cuestionan hegemonías, epistemologías y paradigmas coloniales y post-coloniales que desprecian al actor/actriz popular que está conociendo y construyendo.

Más aun cuando se desprecian los actuales Estados democráticos y populares que en América Latina amplían derechos a empobrecidos, ninguneados, invisibilizados, estigmatizados y discriminados acusándolos de “populistas”, “autoritarios” y “demagogos”. ¿Cómo debemos seguir nominando a pobres y pueblo y a estas nuevas experiencias? Una reflexión histórica y sociológica que recuerde ese pasado inmediato, que incluya las Ciencias Sociales y las teologías, a científicos so-

---

Pueblo de Dios, los signos de los tiempos y los desafíos para el momento actual. Al primer seminario de 1985 fue invitado Gustavo Gutiérrez, como un símbolo de identidad, pertenencia y reconocimiento a una perspectiva liberadora y latinoamericana. Puede verse una síntesis de esas trayectorias en Yorio (2000) y Giménez Béliveau (2008).

8 Ver <<http://www.nuevatierra.org.ar/>>.

9 Ver <<http://www.curasopp.com.ar/>>.

ciales y teólogas/os puede darnos algunas pistas que nos hagan abandonar los nefastos pares binarios.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ameigeiras, A. 2012 *Cruces, intersecciones, conflictos. Relaciones político religiosas en América Latina* (Buenos Aires: CLACSO).
- Ameigeiras, A. 2013 “Pueblo Santo o Pueblo Justo”. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires” en Judd, E. y Mallimaci, F. (eds.) *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (Buenos Aires: CLACSO/CROP/CEHILA).
- Ameigeiras, A. (org.) 2014a *Política y catolicismo o catolicismos políticos? Miradas y perspectivas sobre una relación conflictiva en la Argentina* (Buenos Aires: UNGS).
- Ameigeiras, A. 2014b *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales* (Buenos Aires: CLACSO).
- Arrighi, G. 1999 *El largo siglo XX* (Madrid: Akal).
- Azcuy, V.; Galli, C. y González, M. (comp.) 2007 *Lucio Gera. Escritos teológico-pastorales. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)* (Buenos Aires: Ágape).
- Baronetto, L. M. 2015 *Sentencia Judicial. Homicidio del Obispo Angelelli* (Córdoba: Ediciones Tiempo Latinoamericano).
- Bianchi, E. 2012 *Pobres en este mundo, ricos en la fe. La fe de los pobres de América Latina según Rafael Tello* (Buenos Aires: Ágape).
- Bresci, D. 1994 *Documentos para la memoria histórica. Movimiento Sacerdotes Tercer Mundo* (Buenos Aires: Cehila).
- Catoggio, S. 2016 *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura* (Buenos Aires: Siglo XXI).
- CONADEP 1985/2006 *Informes* (Buenos Aires: Eudeba).
- Cucchetti, H. 2010 *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros* (Buenos Aires: Prometeo).
- Cuda, E. 2013 “Del mito igualitario a la libertad histórica. Lo sagrado en la lógica populista de las democracias latinoamericanas” en Judd, E. y Mallimaci, F. (eds.) *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (Buenos Aires: CLACSO/CROP/CEHILA).
- De la Torre, R. 2011 *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara* (México: CIESAS).



- Diana, M. 2013 *Buscando el Reino. La opción por los pobres de los argentinos que siguieron al Concilio Vaticano II* (Buenos Aires: Espejo/Planeta).
- Donatello, L. 2010 *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial).
- Esquivel, J. C. 2013 *Igreja, Estado e política. Estudo comparado no Brasil e na Argentina* (Aparecida del Norte: Editora Santuário Aparecida).
- Farrell, G. 1992 *Iglesia y Pueblo en Argentina, Historia de 500 años de Evangelización* (Buenos Aires: Patria Grande).
- Ferre, M. 1979 “Pueblo, proceso y tensiones” en <<http://www.metholferre.com/obras/libros/capitulos.php?id=8>>.
- García Canclini, N. 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad* (México: Grijalbo).
- Giménez Béliveau, V. 2008 “Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica” en Alonso, A. (coord.) *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Giménez Béliveau, V. 2016 *Católicos militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina* (Buenos Aires: Eudeba).
- Gómez de Souza, L. 1984 *A JUC. Os estudantes católicos e a política* (Petrópolis: Vozes).
- González Casanova, P. 1977 *América Latina: historia de medio siglo, Tomo 1* (México: Siglo XXI).
- González, M. 2005 *La reflexión teológica argentina (1962-2004). Apuntes para un mapa de sus relaciones y desafíos hacia el futuro* (Córdoba: Universidad Católica).
- Guell, P. 2011 “Teología latinoamericana: desafíos actuales desde las Ciencias Sociales” en *Jornadas Teológicas del Cono Sur y Brasil Ronaldo Muñoz* (Santiago de Chile). Disponible en <<http://csociales.uahurtado.cl/wp-content/uploads/2011/07/Teologia-latinoamericana-y-ciencias-sociales.pdf>>.
- Gutiérrez, G. 1984 “Teología y Ciencias Sociales” en *Páginas* (Lima) N° 63-64, septiembre.
- Hobsbawm, E. 1995 (1994) *Historia del siglo XX, 1914-1991 [Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991]* (Barcelona: Crítica).

- Judd, E. y Mallimaci, F. 2013 *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias* (Buenos Aires: CLACSO/CROP/CEHILA).
- Legorreta Zepeda, J. de J. (coord.) 2010 *Las Ciencias Sociales en la Teología Latinoamericana: balance y perspectivas* (México: Dabar/ Universidad Iberoamericana).
- Levine, D. 1996 *Voces populares en el catolicismo latinoamericano* (Lima: CEP/Instituto Bartolomé de las Casas).
- Levine, D. 2012 *Politics, Religion, and Society in Latin America* (Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers).
- Lindemboin, J. y Graña, J. 2005 “Kennedy, Damían, Distribución funcional del ingreso en Argentina” en *Ayer y hoy. Documento de Trabajo* (Buenos Aires: CEPED, Facultad de Ciencias Económicas, UBA).
- Löwy, M. 1999 *Guerra de Dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Mallimaci, F. 2013 “El catolicismo argentino de Bergoglio y el papado de Francisco. Una primera aproximación desde la Argentina” en *Sociedad y Religión* (Buenos Aires: s/d) N° 40. Disponible en <[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1853—70812013000200010](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853—70812013000200010)>.
- Mallimaci, F. 2015 *El mito de la Argentina católica. Catolicismo, política y Estado* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Mallimaci, F. y Donatello, L. M. 2012 “El catolicismo liberacionista en Argentina: ‘praxis liberadora’ y ‘opción por los pobres’. Acción y presencia en las masas” en Renold, J. (comp.) *Miradas antropológicas sobre la vida religiosa III* (Buenos Aires: CICCUS).
- Mallimaci, F. y Giorgi, G. 2007 “Nacionalismos y catolicismos en la Facultad de Filosofía y letras de la Universidad de Buenos Aires (1966-1976)” en *VII Jornadas de Sociología, Simposio 50 años de la Carrera de Sociología de la UBA* (Buenos Aires: UBA).
- Martín, J. P. 2010 *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo* (Buenos Aires: UNGS).
- Martin, J. P. 2013 *Ruptura ideológica del catolicismo argentino. 36 entrevistas entre 1988 y 1992* (Buenos Aires: UNGS).
- Mayol, A.; Habegger, N. y Armada, A. 1970 *Los católicos posconciliares en la Argentina. 1963-1969* (Buenos Aires: Galerna).
- Odgors Ortiz, O. (coord.) 2011 *Pluralización religiosa de América Latina* (Tijuana: CIESAS).

- Oro, A. P. y Tadvall, M. 2014 *Circuitos religiosos: pluralismo e interculturalidade* (Porto Alegre: Cirkula).
- Portantiero, J. C. 1973 "Clases dominantes y crisis político en Argentina" en *Pasado y Presente*, N° 1, nueva serie.
- Sanguinetti, H. y Ciria, A. 2006 *La reforma universitaria (1918-2006)* (Santa Fe: Editorial Universidad Nacional del Litoral).
- Scannone, J. C. 2015 s/d en <[www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196#](http://www.losocial.com.ar/nota.asp?iddocs=6196#)>.
- Schmitt, C. 2009 *Teología política* (Madrid: Trotta).
- Silva Gotay, S. 1981 *El pensamiento cristiano revolucionario en America Latina y el Caribe: Implicaciones de la Teología de la Liberación para la Sociología de la religión* (Madrid: Agora).
- Soler, R. 1979 *El positivismo argentino* (México: UNAM).
- Tello, R. 1971 *Versión magnetofónica del Segundo encuentro de reflexión y diálogo sobre pastoral popular* (La Rioja: s/e).
- Vasilachis, I. (coord.) 2006 *Estrategias de investigación cualitativa* (Barcelona: Gedisa).
- Wanderley, L. E. 1984 *Educación para transformar. Educación popular, Iglesia católica e política no movimiento de educación de base* (Río de Janeiro: Vozes).
- Yorio, O. 2000 *Tanteando pactos de amor. Reflexiones en los Seminarios de Formación Teológica 1989-1997* (Buenos Aires: Centro Nueva Tierra).
- Yorio, O. 2015 *Desde los pobres a todos* (Rosario: Didascalía).



# LA CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DE LA GEOGRAFÍA JUDEO-GAY<sup>1</sup>

Damián Setton

## INTRODUCCIÓN

Las últimas décadas del siglo XX han sido testigos de un proceso de rearticulación de los universos discursivos que atraviesan el espacio social judeo-argentino. Así, narrativas que habían sido centrales en la construcción de lo judío se ven desafiadas por nuevas construcciones de sentido que visibilizan otras dimensiones de identificación entre los judíos. Si en la década del sesenta la narrativa sionista había logrado desplazar de las organizaciones comunitarias centrales a su contrincante “progresista” (Bell, 2003; Svarch, 2005), esta misma narrativa comienza a ser desafiada en los años ochenta y noventa. Se trata de un proceso de reconfiguración del espacio de lo visible que pone en escena, institucionaliza y coloca en una trama de conflicto por su legitimación, aunque bajo una configuración diferente del diferencial de poder, a figuras de lo judío marginadas del relato sionis-

---

1 En el período que va desde la escritura de este artículo hasta el momento de su publicación han pasado muchas cosas. Algunos de nuestros informantes ya no ocupan los puestos institucionales aquí señalados. Además, en 2016 se concretó la primera boda, bajo las leyes judías, de dos personas del mismo sexo, uniendo en matrimonio a Romina Charur (actual Presidenta de JAG) y Victoria Escobar (Secretaria General de JAG). Sepan perdonar los lectores las afirmaciones algo desactualizadas del mismo.

ta. Entre estas figuras, la emergencia de la problemática judeo-gay<sup>2</sup> es tributaria del surgimiento de las instancias que politizarían la relación entre homosexualidad, sociedad y Estado dando nacimiento a la cuestión gay (Meccia, 2006). Es en la década del ochenta, con el retorno de la democracia, que dicha cuestión surge en la Argentina en el marco de un creciente activismo que se plantea el objetivo de desprivatizar las relaciones sexuales homosexuales y politizar la homosexualidad fundando distintas organizaciones como la Comunidad Homosexual Argentina (CHA) en 1984, Gays por los Derechos Civiles (GDC) en 1991, la Sociedad de la Integración Gay-Lésbica Argentina (SIGLA) en 1992, así como organizaciones religiosas como la filial argentina de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, fundada en 1968 en Los Ángeles e implantada en Buenos Aires en 1987 (Meccia, 2006: 53-54 y 155-159).

Será con el comienzo del siglo XXI que lo judeo-gay, en la Argentina, se proyectará en tanto problemática legítima a través de las prácticas de activistas insertos en tramas organizacionales. En este artículo nos proponemos, como objetivo, analizar la construcción de una problemática, el proceso por el cual un grupo de actores sociales construye una definición de la realidad y se propone instalarla como parte del sentido común en el interior de un determinado grupo humano. Como veremos, nuestro caso nos permitirá analizar el papel que, en ese proceso, juega el establecimiento de una red de relaciones transnacionales. La inserción en esa trama de relaciones transnacionales es parte de un proceso más amplio de internalización, por parte de los actores sociales, de una determinada representación del espacio. Sostenemos aquí que la geografía judeo-gay es experimentada como un espacio transnacional donde ciertas regiones ocupan lugares centrales mientras que otras son pensadas como periféricas. No se trata de una geografía imaginaria que borra las distinciones entre los Estados nacionales, sino que, por el contrario, las actualiza. En este sentido, el activista judeo-gay se percibe a sí mismo inmerso en un espacio transnacional atravesado por diferencias entre los Estados nacionales, los cuales son percibidos en tanto configuraciones culturales categorizadas de acuerdo a lo que se define como el grado de avance en relación a la temática judeo-gay. Esta percepción, cabe señalar, remite a los motivos que forman parte de un relato judeo-gay,

---

2 Nos referiremos en este trabajo al término gay, antes que LGBT (lésbico, gay, bisexual y transgénero) o a otros términos que den cuenta de la amplitud de las sexualidades no homosexuales. Esto se debe a que la problemática que se ha hecho visible remite a las articulaciones entre lo judío y lo gay, donde los principales protagonistas y activistas son hombres. Las judías lesbianas no han tenido el mismo grado de visibilización e institucionalización, mucho menos las travestis.

sin suponer necesariamente una concepción del mundo aplicable a cualquier problemática.

### LA DIMENSIÓN TRANSNACIONAL EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESPACIO SOCIAL JUDEO-ARGENTINO

El espacio social judeo-argentino ha sido, históricamente, moldeado en la interpenetración de tramas nacionales y transnacionales. La población judía de la Argentina se configura a través de procesos de inmigración cuyo carácter masivo datan de fines de la década de 1880, cuando el aluvión de inmigrantes de Europa del este se incorpora a un espacio que ya venía siendo poblado por judíos europeos occidentales que habían dado forma a la Congregación Israelita de la República Argentina, primera organización del judaísmo argentino. La población judía se fue articulando sobre la base de diferenciaciones que remitían a los contextos de origen, reproduciendo marcos de identificación en función de países y ciudades de proveniencia. En este sentido, la implantación en el interior de un territorio que sus élites políticas habían imaginado como contenedor de una población destinada a la argentinización y a la fundición en un crisol de razas, no implicó el abandono de las relaciones transnacionales de la población migrante. Este tipo de relaciones fueron concebidas en un clima de búsqueda de integración a la nación argentina, poniéndose en circulación una serie de discursos que daban cuenta de la compatibilidad de ambas dimensiones identitarias, la nacional y la transnacional.

El proceso de argentinización supuso la rearticulación de los marcos de identificación basados en los lugares de origen. Las organizaciones con pretensiones comunitarizantes comenzaron a incluir en un mismo espacio a judíos con distintos orígenes geográficos. A la vez, las ciudades y países de origen fueron perdiendo peso en tanto factor pertinente en el establecimiento de relaciones interpersonales, aunque sin perder completa relevancia. Estos marcos de identificación se articularon con marcos religiosos y políticos dando lugar a diversas combinaciones. A la vez, la construcción de una matriz comunitaria (*kehilatí*) institucionalizada en la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA), en tanto marco que agrupaba a la judeidad *ashkenazí*<sup>3</sup>, proyectó un imaginario que articulaba un ideal de integración a la nación argentina con el mantenimiento de relaciones transnacionales.

Los judíos que poblaron el territorio argentino provenían de lugares disímiles como Europa central, Europa oriental, el Medio Oriente y el norte de África. Las identificaciones con los lugares de origen res-

---

3 Por *ashkenazim* entendemos a los judíos provenientes de Europa y a sus descendientes.

pondieron a diversas dinámicas. En parte, provenir de determinado lugar comportaba cargar con imágenes y estereotipos que se actualizaban en la interacción dentro del espacio social judeo-argentino. Los procesos de identificación dependían del entramado de representaciones que portaban los inmigrantes, así como de proyectos identitarios que se articularon a través de la proyección de discursos, siendo la prensa comunitaria un canal de transmisión de dichos proyectos. Resulta interesante el análisis de casos como el de los judíos provenientes de Siria quienes, con el desarrollo del conflicto en Medio Oriente, comenzaron a identificarse con el sionismo y a perder su identificación con el país de origen, así como con la población inmigrante no judía del mismo país. El caso de la inmigración de los países de habla alemana da cuenta de varios procesos, entre ellos el de sectores que, a medida que los crímenes de nazismo se fueron haciendo públicos, comenzaron a articularse en torno a proyectos identitarios que renegaban de la identificación con lo germano en beneficio de una identificación con lo judío mediada por la identificación con el sionismo y el Estado de Israel (Bankier, 1989; Friedmann, 2011).

Los universos de sentido que han estado en la base de las diferenciaciones internas de la población judía, así como la dinámica de conflictos, posicionamientos y relaciones cambiantes de poder, han respondido a tramas y coyunturas externas cuyas dinámicas, a veces, escapaban al control de los actores locales. Es así como la colonización agrícola judía no puede pensarse por fuera de la influencia de factores transnacionales vinculados a la dirección desde París del proceso migratorio. Dicha colonización supuso la construcción de un espacio que condensaba referencias propias de diversos contextos nacionales y culturales:

[s]us identidades tradicionales religiosas traídas de las provincias rusas sureñas de Kherson, Besarabia y Tavria fueron reconstruidas en la periferia rural de provincias argentinas, a la par que se introducían las técnicas de trabajo y gestión de Europa occidental. (Senkman, 2007: 419)

La colonia fue un espacio forjado en la interrelación con Europa, efectivizada tanto en la dirección institucional francesa como en la circulación de visitantes provenientes de Europa del este. A la vez, se concibió como espacio en el interior del cual se realizaría el proceso de argentinización de los inmigrantes.

En cuanto a la formación de un campo político judío, no es posible comprender los procesos implicados obviando la referencia al modo en que los inmigrantes actualizaron, en el escenario local, un conjunto de referencias que traían desde sus lugares de origen (anar-



quismo, comunismo, socialismo, sionismo). Ese mismo campo político fue reconfigurándose en torno a procesos que superaban el ámbito local, como muestra el caso de la fundación del *Idisher Cultur Farband* (Federación de Entidades Culturales Judías) (ICUF) argentino en 1941, que consistió en la aplicación a nivel local de las decisiones establecidas en el congreso de París de 1937. A la vez, el mismo desarrollo del comunismo judeo-argentino respondió a tensiones entre la identidad nacional y el internacionalismo, que fueron dando como resultado diferentes configuraciones identitarias de acuerdo al contexto temporal (Visacovsky, 2015).

La construcción de un espacio religioso en el interior del más vasto espacio judío respondió a movimientos transfronterizos que no solamente trajeron contingentes de inmigrantes sino también activistas que, en algunos casos afiliados directamente a centros ubicados en otros países, otras veces sin responder a ellos, contribuyeron a configurar las relaciones de lo religioso con lo judío en la Argentina. Una historia de los liderazgos religiosos no podría dejar de lado el hecho de que el fundador del Movimiento Conservador en la Argentina, Marshall Meyer, hubiera llegado desde los Estados Unidos<sup>4</sup>, mismo país de procedencia de Dov Ber Baumgarten, figura sobre la cual se fue configurando la rama argentina del movimiento ortodoxo Jabad Lubavitch<sup>5</sup>, o que tanto los rabinos Oppenheimer y Scheebar, pilares, cada uno a su manera, del proceso de revitalización de la ortodoxia, hayan provenido el primero de Holanda y el segundo de Siria<sup>6</sup>. A la vez, la historia institucional judía está marcada por la fundación del Estado de Israel, así como por su propia dinámica política. Los acontecimientos relativos a la judeidad en la Unión Soviética y el bloque de países comunistas impactaron en la configuración del diferencial de poder entre los diferentes movimientos políticos que se disputaron los espacios centrales de poder institucional. La centralidad que adquirió el sionismo en la década del sesenta (Elkin, 1986) se debe, en parte, al debilitamiento de los sectores identificados con la Unión Soviética, consecuencia, a la vez, de las persecuciones sufridas por los judíos en el bloque comunista. La actual crisis del sionismo se relaciona con la revitalización de la ortodoxia que, como se dijo, es tributaria de procesos a escala transnacional, no solo debido a la migración de líderes sino a la articulación que los sectores ortodoxos en la Argentina

---

4 Sobre el movimiento conservador en la Argentina y la figura de Marshall Meyer, ver Fainstein, 2006, Weil, 1988.

5 Sobre el movimiento Jabad Lubavitch, ver Setton, 2011.

6 Sobre el rabino Scheebar, ver Brauner, 2009.

pueden hacer con centros de estudios religiosos de otros países como, principalmente, los Estados Unidos e Israel.

La experiencia identitaria judía no puede comprenderse sin tener en cuenta cómo se fue construyendo el conocimiento respecto a lo que ocurría fuera de la Argentina, cómo fue recibida la información, cómo fue interpretada y cómo circuló. Cómo en esos procesos se fue construyendo una geografía simbólica, una representación del mundo basada en la diferenciación entre zonas, entre espacios de peligro y de refugio, del *nosotros* y el *ellos*, espacios del enemigo y del aliado, espacios que actualizaban la memoria de la tragedia y aquellos que despertaban esperanza, orgullo y nuevos temores.

La referencia a la geografía imaginaria nos coloca en el debate acerca del concepto de diáspora y de las relaciones centro-periferia entre la “patria originaria (*Homeland*)” y el país habitado. El debate entre Safran y Clifford pone de manifiesto las divergencias respecto a la existencia de un centro articulador de procesos de diásporización en el judaísmo. Mientras Safran sostiene que “más que en otras diásporas, la identidad del judío parece definirse, cada vez más, en términos de su relación con Israel” (2005: 53), Clifford argumenta que

las conexiones transnacionales que vinculan a las diásporas no necesitan articularse primariamente a través de una patria originaria, real o simbólica —al menos no en el grado que Safran insinúa—. Conexiones laterales y descentradas pueden ser tan importantes como aquellas formadas alrededor de una teleología de origen/retorno. (1994: 306, traducción nuestra)

Ciertamente, la política israelí tendió, al menos hasta los años noventa, a la definición de Israel como centro articulador de la existencia judía, fomentando la representación de una relación centro-periferia (Sheffer, 2005). Sin embargo, el sionismo nunca implicó la negación completa de la diáspora. Al imperativo de migración se sumó una dimensión identitaria según la cual el sionismo fue pensado como un medio para fortalecer a las mismas comunidades diaspóricas. El sionismo, al proponer un referente de identificación hegemónico, se asumía como el garante de la continuidad de la vida judía diaspórica (Bokser Liwerant, 2007, 2009). En este sentido, sostiene Bokser Liwerant, la creación del Estado de Israel produjo una tensión entre el proyecto nacional y el estímulo al desarrollo de comunidades judías en la diáspora. El sionismo se encontró en una tensión entre una dimensión negadora de la diáspora y una dimensión identitaria que fortalecía la misma existencia diaspórica. Esto era posible en la medida en que Israel apareciera ante los judíos tanto como centro material, para quienes emigraban a él, como espiritual y cultural para los que no emigraban.

En otro trabajo hemos dado cuenta de cómo la narrativa judeo-gay forma parte de procesos de diáspora (Setton, 2015). Si bien el activismo judeo-gay en América Latina se construye en función de identificaciones múltiples que incluyen el sionismo y la identidad nacional referida al país habitado, los estudios sobre estos casos nos permiten profundizar en el problema de las relaciones centro-periferia, contribuyendo así al desarrollo del concepto de diáspora.

### LA ORGANIZACIÓN DE LO JUDEO-GAY

El proceso de organización de lo judeo-gay en la Argentina remite a dos iniciativas<sup>7</sup>. *Keshet* (en hebreo: Arcoíris), fundada por Germán Vaisman a mediados del 2004, se proponía como un sector destinado al esclarecimiento y la transformación de la comunidad judía en función de una mayor aceptación de su componente gay. Por otro lado, el grupo JAG (en hebreo: celebración; también, iniciales de Judíos Argentinos Gays) había surgido con el fin de agrupar judíos homosexuales<sup>8</sup> que sentían que su condición sexual los desplazaba del ámbito comunitario. Mientras *Keshet* representaba una dimensión política de la problemática judeo-gay, JAG parecía reproducir una dimensión social vinculada al encuentro y a la formación de un espacio de contención. En entrevistas recientes, activistas de JAG describen a *Keshet* como una organización que “salía a tocar puertas”, mientras que el proyecto de JAG tendía a “cuidarnos a nosotros mismos, porque nunca nos van a entender y nunca nos van a aceptar”<sup>9</sup>. De acuerdo a relatos de los propios protagonistas, las relaciones entre estas organizaciones estuvieron marcadas por una rivalidad basada en esta diferencia, situación que se perpetuó hasta el momento en que ambas se fusionaron en 2008. Un miembro de JAG relata los orígenes de este modo:

La fusión con *Keshet* fue dialogada, porque al principio hubo toda una cosa de enfrentamiento, medio patotera, “nosotros somos los intelectuales y políticos y ustedes son los huequitos que vienen a hacer actividades de nada, vienen a hacer nada, en realidad. Nosotros venimos con contenido”, era como una cosa así, el enfrentamiento, para decirlo en dos palabras. Pero después nos pusimos a hablar y la verdad que la idea

7 Sobre los inicios de la institucionalización del movimiento judeo-gay fuera de la Argentina, ver Cooper, 1989.

8 Ciertamente, al entrevistar a sus miembros, estos señalan que el término gay en las iniciales del grupo da cuenta del colectivo completo de la diversidad sexual. No obstante, las lesbianas no han encontrado en JAG un espacio que las interpele (Coorea: 2011: 46).

9 Luís Perelman en entrevista a Perelman, fundador de Shalom Amigos, y Gustavo Michaníe, actual miembro de JAG, realizada en enero de 2012.

era que estuviéramos todos juntos, porque la idea no era estar enfrentados. (Entrevista a un miembro fundador de JAG, octubre de 2011)

La distinción entre un espacio percibido como “con contenido” y un espacio que se autodefinía como “social” reproducía dos tendencias que, en la década del noventa, disputaban espacios de poder en el espacio social judeo-argentino. En un contexto donde el sionismo parecía ver debilitada su posición, surgían sectores políticos centrados en los clubes y countries que disputaban a *Avodá*, la rama argentina del Partido Laborista israelí, el control de las instituciones centrales (Chab, 2001: 69-71; Melamed, 2000: 105-113). En el caso que estamos analizando, las posturas social y política confluyen cuando *Keshet* se disuelve formalmente y Germán Vaisman pasa a integrar la comisión directiva de JAG. El alcance de la dimensión política no puede determinarse en función de una serie de índices construidos por el investigador, sino que los actores involucrados van construyendo sus propias perspectivas acerca de la cuestión. Un análisis de estas construcciones muestra la falta de consenso en lo que respecta al alcance de JAG en tanto organización politizada.

JAG pasó por un proceso de institucionalización, de ser un grupo que se reunía en la casa de uno de sus miembros sin tener demasiado claro el objetivo a cumplir, a ser un espacio que establece relaciones con factores de percibido poder dentro del mundo judío y que, a nivel del Estado nacional, forma parte del INADI. Este proceso ha corrido en paralelo con la creciente visibilidad que sus miembros han ido adoptando, visibilidad que ellos mismos ejemplifican recordando cómo, en los inicios, solían dar entrevistas de espaldas. Esas entrevistas son parte de un pasado que es percibido como superado, al menos en lo concerniente a la exposición pública que algunos judíos gays han comenzado a reivindicar. Visibilidad que es parte de la que el movimiento gay en su conjunto viene teniendo desde el retorno de la democracia en 1983 (Meccia, 2006). No obstante, cabe señalar que la visibilidad es un concepto relacional que se construye en la comparación entre el presente y el pasado del movimiento, en la comparación con otros grupos y también en la comparación entre lo que cada actor percibe como la visibilidad concreta y la visibilidad esperada, entre lo que es y lo que debiera o podría ser. De ahí que diferentes actores involucrados en la dinámica judeo-gay evalúen de diferente manera el grado de visibilización que ha tenido JAG ante eventos determinados, así como a nivel general (Setton, 2014).

Lo interesante de la reconstrucción de los momentos fundadores que realizan los actores radica en que pone de manifiesto la tensión entre la doble dimensión de la experiencia judeo-gay. Por un lado, la

dimensión política, por el otro, la dimensión social. Esta doble dimensión marca una tensión que se expresa de diferentes maneras. Lo social es percibido como un momento de la experiencia, pero teñido de un sesgo estigmatizable en tanto conduce a la autosegregación y la guetoización. Por otra parte, lo político es percibido como la expresión de cierto elitismo judío: los políticos contra los “huecos”. Lo político como pretensión (también estigmatizable) del monopolio del sentido, en un contexto donde otras formas de sociabilidad pretenden erguirse como opciones legítimas que, a la vez que sientan la base de la reconfiguración del propio espacio político judío, se proyectan como opciones válidas para combatir el proceso de asimilación (Melamed, 2000: 105)<sup>10</sup>. El relato de los orígenes, al dar cuenta de la fusión entre *Keshet* y JAG, no solo da cuenta de un hecho, sino que expresa la voluntad de construir una simbiosis entre lo político y lo social en tanto dimensiones constitutivas del campo de conflicto en el interior del espacio social judeo-argentino.

El uso de las categorías “lo social” y “lo político” no surge del investigador, sino de los propios actores a través de las entrevistas realizadas. En este sentido, no son construcciones del investigador, sino que forman parte del sistema de categorías con la que los actores experimentan la realidad en la que están sumergidos. La experiencia de lo que ellos mismos hacen está atravesada por la disponibilidad de estas categorías, que, de alguna manera, integran el universo de sentido judaico. No es de extrañar que, en entrevistas y conversaciones informales con los actores, nos hayamos encontrado con el término hebreo *peulá*, el cual remite a una forma de socialización judía propia de niños y adolescentes basada en la realización de actividades recreativas (más allá de que puedan tener contenido político, religioso, o de otro tipo). La *peulá* reenvía a las actividades no politizadas de JAG, como los bingos o los shows, pero también a las actividades puertas adentro. Y nuevamente, la tensión entre el adentro y el afuera es constitutivo de las experiencias judías como puede verse en los debates que fueron surgiendo tras el atentado a la AMIA en 1994, donde se podían oír cuestionamientos a la presencia de las problemáticas de la comunidad judía en los medios masivos de comunicación. Esta tensión entre el adentro y el afuera es, a la vez, constitutiva de las experiencias institucionales e identitarias LGBT, como puede observarse en la metáfora del closet. Si los homosexuales, lesbianas, bisexuales, travestis, etc., hacen referencia a la salida del closet como parte de un relato identitario así como de una exi-

---

10 La mención a la asimilación es, sin duda, una base de construcción de legitimidad en el marco de una población que, desde sus instancias organizacionales, ha construido un discurso de matices apocalípticas respecto a este tema.

gencia institucional, sectores del judaísmo construyen la experiencia de sí apelando a la metáfora del gueto. Los miembros de JAG se piensan a sí mismos recurriendo a esta tensión entre lo social y lo político, entre la guetoización y la visibilización. Si bien hay suficientes indicios que dan cuenta de una creciente visibilización, no deberíamos deducir la existencia de un proceso que conduce claramente y sin altibajos de una instancia de guetoización a una de visibilización. El gueto y la calle reclaman, ambos, sus “derechos” de pertenencia a un imaginario que impregna la visión que los actores tienen del mundo y de sí mismos. La potencia de dichas categorías no se anula en la acción de los actores. Así, más allá de la visibilización que los judíos gays han adquirido, no faltan quienes recurren al imaginario del gueto para definir la posición actual de los actores. No se trata de comparar estas representaciones con una supuesta realidad objetiva susceptible de medición científica, sino de observar las categorías que se encuentran en la base de la puesta en escena de diversos discursos. Así, el siguiente testimonio de un rabino vinculado a JAG se construye sobre la base de pensar a JAG como un sector menos visible de lo que podría llegar a ser:

A mí me dio la sensación de que JAG se quedó corto con el debate de la ley y todo eso. Esa noche yo estuve en [un programa de televisión] salí de ahí y me fui a la plaza, estaban todas las organizaciones. Me acuerdo de llamar, del celular, a los chicos de la Comisión Directiva de JAG, a decirles muchachos donde están. [Respondieron] “Está fresco, lo estamos viendo en la casa de alguno”. [Respondí] “Vénganse con la bandera, con la kipá, con lo que sea””. (Entrevista realizada en 2010)

Por otro lado, otro testimonio da cuenta de lo contrario. Ante la pregunta por la modalidad de intervención en el contexto del debate sobre la ley de matrimonio igualitario, desde la presidencia de JAG se señala que:

Nosotros lo que empezamos a trabajar fue en el apoyo. JAG primero se vinculó justamente a personalidades del judaísmo [menciona los nombres de varios rabinos] y después también con referentes como Luis Grynwald, el ex presidente de AMIA, la gente del American JOINT. ¿Visite cuándo salió la carta esa de búsqueda de apoyo?, nosotros nos hemos movido para dar eso. Esto es lo que fue el año pasado. Este año se trabajó sobre lo que fue en el Senado, tuvimos una entrevista con una senadora de la provincia de Jujuy, Liliana Fellner, que le interesó ver el punto de vista de judíos gays. (Entrevista a Gustavo Michané realizada en 2010)

Este testimonio fue recogido de una entrevista realizada a un representante de JAG en la oficina desde la cual representa al movimiento. Es posible que el contexto de la entrevista haya contribuido a dar

prioridad a los elementos que remiten al polo de la visibilidad antes que de la guetoización, pero lo cierto es que las acciones que señala se realizaron y que las mismas suponen, desde esta perspectiva, una acción tendiente a la visibilización, mientras que para otros pudieron no haber sido suficientes y, poniendo el énfasis en el polo de la guetoización, hayan recordado otros hechos.

### **CIRCULACIONES TRANSNACIONALES Y CONSTRUCCIÓN DE LA PERCEPCIÓN DEL ESPACIO**

El análisis de las trayectorias de los activistas judíos gays nos permite observar cómo las circulaciones transnacionales fueron configurando una particular percepción del espacio. El conjunto de percepciones configura una geografía judeo-gay, es decir, un espacio significativo, impregnado de sentido, en el interior del cual los actores sociales actúan.

La trayectoria de Luís Perelman<sup>11</sup> nos ofrece un ejemplo de lo afirmado. Perelman nació en México en 1962. Su trayectoria es la de un activista comunitario que, a través de su activismo, reproduce la dimensión judía de su complejo identitario a la vez que invisibiliza la dimensión gay. Las representaciones que tiene del espacio judío inhiben la proyección pública del componente homosexual de sí mismo. A los veintisiete años viaja a Israel, acontecimiento que define como su nacimiento. El término “nacimiento” da cuenta, en este discurso, del hecho de reconocerse en una identidad que ya no será ocultada. El viaje constituye un momento en la formación de la geografía judeo-gay, es decir, de una percepción del espacio por parte de los actores sociales que influye en sus prácticas activistas y en la redefinición de los diacríticos fundantes del activismo. Así, Perelman terminará siendo no solo un activista judío, sino judío y gay, colocando la dimensión gay en el espacio público del mismo modo que, antes, había colocado la dimensión judía. El hecho de poder observar cómo en Israel existían formas de sociabilidad fundadas en lo judío y lo gay le llevó a concebir la posibilidad de reproducir dichas sociabilidades en México. Estando en Israel, tocó a la puerta de la asociación de judíos gays, donde fue recibido y se le entregó el libro *The Best Little Boy in the World*, escrito por Andrew Tobias, un judío gay estadounidense que había firmado el libro bajo el seudónimo de John Reid en 1973:

---

11 Si bien el caso mexicano no constituye el eje de este trabajo, el relato de Perelman, fundador de la organización mexicana judeo-gay, nos permite dar cuenta de cómo las referencias presentes en la construcción de la geografía judeo-gay se extienden más allá del marco nacional analizado, de ahí su inclusión en este escrito. Sería interesante una mayor profundización acerca de los relatos de activistas de otros países de América Latina. Sobre el caso de Chile, ver Setton, 2015.

Leí su historia y dije 'casi es la mía'. Todo lo que tuvo que pasar para salir de ese modelo de que tienes que ser el niño bueno solamente así, y atreverse, y con eso él me dio ese empujoncito para atreverme a hacer un poco más, ya me atreví a ir a un sauna. (Entrevista realizada en enero de 2012)

Es interesante analizar el papel que los relatos biográficos de terceros cumplen en la experiencia que los actores tienen de sí mismos. La circulación de estos relatos a través de los libros y películas como *Trembling Before God*, permiten a los actores representarse un espacio de experiencias compartidas. Se trata de relatos que circulan transnacionalmente y que permiten recrear identidades que luego se van a proyectar en el interior de espacios nacionales. En efecto, si la escala de configuración de la identidad es global, la de intervención mediante el activismo será, básicamente, nacional. Esto es así porque las organizaciones que los activistas encabezan se definen como organizaciones propias de un territorio nacional, participando en encuentros internacionales en tanto representantes de países específicos. Si bien conciben la causa judeo-gay como una causa transnacional, que afecta a los judíos LGBT más allá del país de residencia, la propuesta identitaria no niega las especificidades nacionales. Así, en la página web de la organización judeo-gay *Shalom Amigos* puede leerse: “Celebramos las tres facetas de nuestra identidad, es decir, judía, mexicana y gay”<sup>12</sup>.

Los viajes suponen, para Perelman, el establecimiento de contactos personales y a nivel de las organizaciones, específicamente con el Congreso Mundial de Organizaciones Gays y Lesbianas Judías en los Estados Unidos (*World Congress of Gay, Lesbian, Bisexual and Transgender Jews— Keshet Ga'avah* [Arcoíris del orgullo]), la asistencia a reuniones organizadas por dicha organización y el posterior descubrimiento de que en México había ya un ambiente de judíos homosexuales formado por personas que mantenían una “doble vida”, sin publicitar su condición homosexual. Ese núcleo previo constituye, para Perelman, una cadena de contactos que le permitirá ir conociendo a quienes terminarán fundando, en 1994, la primera organización de judíos gays en México, *Shalom Amigos*. De este modo, el mapa de la judeidad mexicana es transformado. A la vez, la comunidad judía de México pasa a ser experimentada como un espacio plausible para la recreación de una experiencia judeo-gay pública. La identidad con guión, judía y gay, comienza a ser plausible en México. En efecto, la militancia judeo-gay no pretende circunscribirse a un espacio nacional, sino incentivar a la transformación de diferentes espacios nacio-

---

12 Ver <<http://shalomamigos.org.mx/qs.html>>.



nales y a la construcción de identidades con guión que abarquen lo judío, lo LGBT y la nacionalidad, sea la mexicana en el caso de *Shalom Amigos*, o la argentina en el caso de JAG.

El relato de Perelman permite observar cómo los actores van estructurando su percepción de la geografía judeo-gay y cómo se van imaginando un espacio con sentido. Israel y los Estados Unidos aparecen como centros de una experiencia identitaria donde la conjunción entre lo judío y lo gay estaría más desarrollada que en América Latina. Es preciso contactarse con organizaciones y personas de esos países para luego trasladar ciertos modelos de sociabilidad a los países latinoamericanos. En efecto, esta geografía proyecta una relación centro-periferia tributaria de procesos históricos más amplios, donde las comunidades judías de Israel y Estados Unidos, numéricamente superiores, asumen un lugar dominante por la disponibilidad de recursos<sup>13</sup>. Si observamos el devenir de los congresos del *World Congress* hasta 2010, 14 se realizaron en Estados Unidos, 3 en Israel, uno en Holanda, uno en Londres y uno en México<sup>14</sup>, mostrando la predominancia que adquieren los Estados Unidos en la formación de la geografía judeo-gay. En este sentido, la relación centro-periferia puede ser analizada desde dos perspectivas. De un lado, una perspectiva sustentada en técnicas de medición que habilitan producir afirmaciones basados en “hechos objetivos”. Por el otro, una perspectiva que pone el acento en los imaginarios y representaciones de los actores sociales. Desde esta segunda perspectiva, el relato de Perelman permite ubicar los relatos de los miembros de JAG en un espacio latinoamericano donde América Latina es percibida, desde las categorías que estructuran el imaginario judeo-gay, como una periferia. De este modo, el análisis del relato de Perelman no se justifica solamente por la influencia que *Shalom Amigos* ha tenido en los judíos argentinos gays para formar su propia organización, sino que se trata de observar una experiencia de la geografía judeo-gay compartida por actores latinoamericanos donde sus propios países son narrados como periferias frente a los Estados Unidos e Israel.

El relato de otro miembro de JAG<sup>15</sup> recupera esta geografía:

---

13 De acuerdo a Dujovne, “la inserción de la política judía argentina dentro de un marco más amplio implica tener presente, en primer lugar, la debilidad relativa de la colectividad en términos demográficos y económicos respecto a otros colectivos judíos de la diáspora en otros países, e incluso Israel, y, en segundo término, el hecho de ubicarse esta dentro de un país periférico en el orden político y económico internacional” (2006: 43).

14 Información recuperada de <[http://www.glbtejews.org/article.php3?id\\_article=121](http://www.glbtejews.org/article.php3?id_article=121)> acceso 26-10-2012.

15 Nos abstenemos de mencionar su nombre por pedido del entrevistado.

Diego [Guinecín, miembro fundador de JAG] recibe una llamada de una persona de Estados Unidos, preguntándole a él si acá había un grupo de judíos gays, y Diego dice que no. Entonces Diego me llama y me cuenta esto. Nosotros siempre habíamos fantaseado con la idea de que hubiera un grupo. (Entrevista realizada en octubre de 2011)

La historia de la llamada de Norman, un judío gay norteamericano, forma parte del relato fundador de JAG. Precisamente, el relato toma la nacionalidad de Norman como un hecho significativo que se con-juga con la mayor edad que tenía respecto a los miembros de JAG y con el hecho de que hubiera salido del closet ya mucho tiempo antes.

Retomando los relatos biográficos, uno de los fundadores de JAG cuenta cómo su viaje a Miami, por motivos que no estaban relacionados con el activismo gay, constituyó un momento bisagra de su experiencia de sí mismo que, a la vez, repercutió en su constitución en tanto activista en la Argentina.

Yo siempre digo, que era como nacer a los veinte. Fue descubrir un mundo nuevo. Era la posibilidad de ver un mundo totalmente distinto. Tener la posibilidad de que todo lo que yo en realidad había creído y me habían enseñado y me habían mostrado, era totalmente distinto. Todo lo que yo creía, pensaba, hasta ese momento, era completamente diferente. Fue muy interesante. La mejor experiencia de mi vida, la mejor. (Entrevista realizada en octubre de 2011)

La ciudad de Miami aparece, en el relato, como un espacio cargado de significado. Expresa un momento bisagra de la trayectoria, aparece como un espacio de descubrimiento narrado de manera cercana a los relatos de conversión religiosa.

La trayectoria de Germán Vaisman permite indagar en las articulaciones entre lo transnacional como fundador de la experiencia judeo-gay y la inserción en una trama organizacional que atraviesa las fronteras de los Estados. El viaje de Germán a Boston en 2001 se enmarca en su trabajo comunitario en el interior de la comunidad judía. Allí trabaja en un refugio para mujeres latinas y en *Keshet*, una organización gay lésbica de educación y trabajo.

Y lo que hacíamos ahí, más que nada, trabajábamos con temas comunitarios internos gay lésbicos, pero más que nada es una herramienta para generar un cambio en la comunidad judía en general. Era como una estrategia de crear comunidad pero con el objetivo de generar cambios particulares. Entonces cuando volví quise como medio hacer lo mismo, [...] y fui a un congreso del JOINT que se hizo en Guatemala y ahí presenté un resumen, que es un texto que yo escribí, que en realidad es un texto mío pero que saqué cosas de distintos lugares como para generar

una especie de situación de estado de qué es ser gay judío. Y le había puesto en ese momento “silencio exiliador”, porque en realidad, había una opción constante que era exiliarse para poder... es decir, uno tenía que silenciarse o exiliarse. Esa era como la gran decisión de los judíos gays y lesbianas. Y bueno, lo que planteaba en esa charla era que en realidad no estaba bueno tener que tomar esa decisión. Y ese fue como el puntapié de mi activismo. (Entrevista realizada en octubre de 2010)

Boston aparece como un espacio que habilita un nuevo comienzo, el inicio de un activismo que se proyecta como núcleo del complejo identitario de Germán, del mismo modo que Perelman redefine su activismo judío en activismo judeo-gay a través de las experiencias que tiene fuera de su país. Aquí también encontramos una lógica de imitación. En efecto, los Estados Unidos son percibidos como una fuente de imitación (“cuando volví quise como medio hacer lo mismo”). La imitación implica una relación particular entre centro y periferia, donde el centro provee modelos a ser trasladados a la periferia. Sin embargo, no implica una actitud de imitador ciego, sino que el actor percibe cómo las diferencias entre el centro y la periferia condicionan el proceso de traspaso de una experiencia a un contexto diferente. Germán pretende importar un modelo de sociabilidad que le permite desarrollar su activismo mediante capacitaciones que irá tomando a los fines de construir un discurso militante. El análisis de las imágenes que los actores reproducen acerca de Boston da cuenta de cómo se estructura una geografía judeo-gay donde dicha ciudad se proyecta como un centro frente a una periferia donde el activismo estaría más apagado<sup>16</sup>. En ese sentido, el actor es consciente de los límites de cualquier estrategia de imitación. El relato de un rabino que se ha vinculado con JAG nos permite observar la persistencia de un conjunto de imágenes que actualizan esta relación centro-periferia.

Yo estudié un año en Estados Unidos, en Boston, en un seminario [rabínico] muy liberal y además en una ciudad muy liberal. Cuando yo viví en Boston, ya estaba legalizado el matrimonio gay, tenía compañeros, ya no te hablo de compañeros homosexuales casados, yo tenía una compañera que era travesti... o un compañero [...] Cuando volví a la Argentina fue como un shock cultural bastante fuerte. (Entrevista realizada en 2010)

En el relato de Gustavo Michanée, actual miembro de JAG, se observa esta misma representación de los Estados Unidos. Allí, el Mo-

---

16 “Aplicar temas de Estados Unidos acá no sirve porque ahí la gente está hiperinvolucrada, hipercompentetrada con activar” (entrevista a Germán Vaisman, 2010).

vimiento Conservador acepta a los rabinos y rabinas gays, mientras que en la Argentina ese mismo movimiento se mantiene reticente a dicha aceptación.

[Las organizaciones en Estados Unidos] tiene una convocatoria que no tenemos en ningún lugar del mundo, y eso es admirable y de eso tratamos de aprender. Hay comunidades que tienen rab y rabanit [...] que está aceptado por el Movimiento Masortí americano que sean rabinos LGBT, cosa que acá por ahí todavía nos falta un poquito. Estamos unos cuantos años atrás. (Entrevista realizada el 8 de octubre de 2010)

En este sentido, el movimiento se propone, como meta, aquello que denominan como la sinagoga inclusiva e igualitaria<sup>17</sup>, donde las parejas homosexuales puedan contraer matrimonio bajo la *jupá*, el palio nupcial, y que dicho matrimonio sea legitimado mediante la *ketubá*, es decir, que tenga valor legal para el judaísmo. Al hacer referencia a la sinagoga inclusiva, es hacia los Estados Unidos que los miembros de JAG vuelven a mirar. En efecto, es allí donde se realizan matrimonios homosexuales, a diferencia de las bendiciones que algunos rabinos han llevado a cabo en la Argentina, pero que carecen de status legal judío al no estar firmada la *ketubá*. A la vez, es allí donde homosexuales y lesbianas pueden ser ordenados como rabinos y rabinas. Nuevamente, el modelo centro-periferia se constituye en el eje a través del cual los activistas construyen una representación del espacio de lo judío-LGBT. A la vez, se percibe una distancia cultural entre una sociedad y la otra, donde

vos agarrás diez personas gays de allá y están armando una organización y te juntan los fondos, y acá vos tenés que ir a entregar un *forro* para la prevención y te miran mal, y si das una charla te dicen “otra vez la charla deprimente”, entonces es como que tenemos un concepto distinto de lo que es la manera de ser americana. (Entrevista a Gustavo Michanéf realizada el 8 de octubre de 2010)

Finalmente, cabe señalar que la relación entre viajar al exterior y salir del closet o asumir una militancia judeo-gay no pretende aquí ser entendida en términos estadísticos. Más bien, pretende dar cuenta de un componente plausible de un relato judeo-gay. En efecto, la relación entre el viaje y la salida del closet es un motivo de un relato identitario, no solo desde el sujeto de la trayectoria, sino que también es posible comprobar la plausibilidad de este motivo en los relatos de quienes aseguran no haber salido del closet a causa de un viaje, pero agregan

---

17 Entrevista a Gustavo Michanéf en Haimovich (2011).

que conocen a muchas personas a las que sí les ocurrió eso. En este sentido, más que una correlación estadística, lo que pretendemos es señalar la existencia de un motivo propio de un relato identitario que va más allá de las experiencias personales de cada actor.

### **TRANSNACIONALIDAD Y ORGANIZACIÓN DE LO JUDÍO LGBT**

La organización del movimiento judeo-gay en la Argentina es tributaria de un conjunto de relaciones organizacionales a escala global que contribuyen a la capitalización simbólica del movimiento. El *American Jewish Joint Distribution Committee* (JDC) es una organización destinada a fortalecer la existencia judía a través de la redistribución de fondos y la puesta en marcha de programas de ayuda social y capacitación. Las relaciones entre JAG y el JDC redundaron en la ampliación de las posibilidades de proyección del discurso *jagueano* más allá de las fronteras nacionales argentinas, en su visibilización transnacional que a la vez redundaba en la ampliación de las posibilidades de creación de movimientos judeo-gays en otros países de América Latina. Así, los miembros de JAG comenzaron a participar de encuentros a escala regional latinoamericana<sup>18</sup>, así como a escala global, financiados en parte por el JDC, aunque en otros casos los fondos surgieron de los propios activistas. A la vez, la asesoría del JDC colaboró en el proceso de constitución de JAG en tanto organización, por ejemplo, en la gestión de la personería jurídica. La escala de acción del JDC es global, de ahí que los vínculos con el mismo incentiven un proceso de transnacionalización empujado desde el mismo JDC.

El significante “diversidad” instala un escenario en el interior del cual las relaciones entre JAG y el JDC se tornan plausibles. En el relato que hace de sí mismo<sup>19</sup>, el JDC se define como una organización que apuesta a la diversidad en el interior del mundo judío, que más que proponer un proyecto de fronterización, como podría ser el caso de movimientos políticos o religiosos dentro del espacio social judío, concibe a lo judío como un espacio donde conviven “todas” sus expresiones. Ese relato, estructurado sobre el referente “diversidad”, abre una puerta de entrada al establecimiento de relaciones con JAG, cuyo postulado también se sustenta en dicho referente. En efecto, el JDC posee un área de “proyectos especiales” donde se trabajan cuestiones relacionadas con la diversidad, entre ellas los matrimonios mixtos entre judíos y no judíos.

18 JAG ha participado de los Encuentros de Dirigentes de Instituciones y Comunidades Judías Latinoamericanas y del Caribe, organizados por el JDC.

19 Reconstruimos este relato a través de una entrevista realizada a Mónica Cullucar, socióloga empleada del JDC, el 23 de febrero de 2012.

Mónica Cullucar, socióloga empleada del JDC, recuerda cuando, en el contexto de la crisis de 2001-2002, un grupo de jóvenes gays se le acercó para reclamar que el tema de la homosexualidad fuera incorporado a las discusiones sobre diversidad. Así, los relatos del JDC y de JAG se articularon en el interior de un escenario configurado sobre “la diversidad” en tanto referente universal.

El proceso de organización del activismo judeo-gay va colocando a JAG en el interior del universo judeo-gay a escala global. Las organizaciones globales habilitan una serie de contactos a nivel personal entre activistas de diferentes países, lo que les permite fortalecer sus propias organizaciones en los contextos locales. Así, la membresía en el World Congress permite el intercambio de información con otras organizaciones que comparten problemáticas similares. La circulación incluye también viajes a congresos donde se discuten una serie de temáticas relacionadas a lo LGBT, aunque no a lo judío. Los actores perciben esos viajes como una posibilidad de formarse, de adquirir experiencia, de observar cómo las mismas problemáticas son tratadas en otros contextos y recuperar esas experiencias para aplicar en el propio país. A la vez, reproduce el espacio de los mutuos reconocimientos, donde los actores sociales se sienten legitimados por otros y actualizan la evidencia de una particular construcción simbólica de la realidad.

Paralelamente, las relaciones con la Organización Sionista Mundial, a través del departamento de Hagshamá, abrieron un espacio para la proyección del discurso de los activistas de JAG.

Con ellos tuvimos un vínculo híper cercano, fueron los primeros que nos abrieron las puertas entre todos los ámbitos que ellos manejan y de todos los programas que ellos manejan. Inclusive yo he ido a Israel en dos oportunidades para capacitarme en liderazgo y en temática judía y temáticas israelíes, fui el primer representante oficialmente gay, desde la Argentina y desde el mundo, que fue invitado a Israel, cosa que me llenó de orgullo. (Entrevista a Diego Guinecín, octubre de 2011)

Las relaciones con el departamento de Hagshamá se fundan, en parte, por intermedio de relaciones personales entre los actores, como muestra el caso de que un miembro de dicho departamento y uno de JAG fuesen compañeros de danzas israelíes, amistad que habilitó encuentros a nivel institucional. De acuerdo al relato del representante del Departamento de Actividades para la Diáspora de la Organización Sionista Mundial, Enrique Grinberg, el departamento de Hagshamá estuvo en el origen de una estrategia de visibilización del colectivo judeo-gay, al cual publicitaron por intermedio de la Agenda Universitaria, una base de datos masiva utilizada como medio de difusión.

A la vez, el departamento de Hagshamá se concentra en el trabajo con individuos que integran la franja etaria de 18 a 30 años. En este sentido, habilitó la producción de espacios de proyección del discurso *jagueano* entre jóvenes vinculados con las organizaciones judías. La potencialidad del departamento consiste en la posibilidad que tiene de reconfigurar las tramas de sentido movilizadas en el interior de las organizaciones comunitarias, incorporando y legitimando la figura del judío gay. De acuerdo a Grinberg, se trata de una estrategia de visibilización de una población hasta entonces marginada. Se trata de un proceso de construcción de la legitimidad que pasa por la organización de actividades donde los activistas de JAG son invitados a dar conferencias en espacios juveniles, donde se recurre a soportes de difusión para visibilizar la presencia de lo judío gay, donde se da apoyo económico y donde los representantes institucionales asisten a las actividades organizadas por JAG a fin de, mediante su presencia, actualizar la inserción del colectivo judío gay en el espacio organizacional judío. La revista *Jutzpá*, editada por el Departamento de Hagshamá y el Departamento de Juventud de la AMIA, publicó en su segundo número una nota a Gustavo Michaníe escrita por Erik Haimovich (2011) y una nota sobre organizaciones judeo-gays en Israel escrita por Yaniv Mazor (2011). Estas actividades suponen establecer una disputa de sentido con otras organizaciones que, como ciertos sectores ortodoxos en el gobierno de la AMIA, rechazan considerar lo judío gay como una forma legítima de judaísmo.

La relación con Hagshamá habilita la circulación transnacional de los productos de una industria cultural centrada en lo judío LGBT. Como expresa Grinberg:

En Israel, la temática gay es una temática muy abierta, muy presente en la sociedad israelí. De hecho, hay varias películas de cine israelí que abordan la temática. Nosotros hemos ayudado a JAG muchas veces, y a *Keshet* en esa época, que existía también, con la traducción de películas para que participen en ciclos de cine gay acá de la Argentina. Ellos, como judíos, podían llevar una producción israelí sobre la temática a espacios que nosotros, desde las instituciones, o no podíamos llegar o no estamos cien por ciento interesados en llegar, porque no es nuestro mandato, pero que ellos lo veían como una cuestión de unir su identidad sexual con su identidad judía y su vínculo, también, con el Estado de Israel. (Entrevista realizada el 30 de marzo de 2012)

De este modo, se reproduce un espacio de circulación de significados a través de la circulación transnacional de los productos de la industria cultural, espacio que se recrea en la actividad militante de los activistas vinculados con organizaciones transnacionales. Paralelamente,

la vinculación con el departamento de Hagshamá expresa y supone una vinculación con las problemáticas israelíes, habilitando formas de proyección en el espacio social judeo-argentino en función de su vinculación con Israel en tanto uno de los principales referentes de dicho espacio. La identificación con Israel como forma de proyección del activismo judeo-gay se expresó, a la vez, en la organización del ciclo de cine “Israel diverso”, en el cual se proyectaron cuatro películas israelíes sobre temáticas que los actores consideraban vinculadas a la diversidad. Este ciclo fue llevado a cabo con apoyo de la Embajada de Israel en la Argentina y tuvo como motivo la celebración del sexagésimo quinto aniversario de la creación del Estado de Israel.

### CONCLUSIÓN

El proceso de institucionalización de los judíos gays en la Argentina responde a una lógica que ha permeado diversas dinámicas identitarias e institucionales del judaísmo en este país. Como hemos podido observar, lo nacional y lo transnacional se han interpenetrado a lo largo de la historia de la población judeo-argentina. En este sentido, no es de extrañar que estas mismas dinámicas estén presentes en las reconfiguraciones del espacio social judeo-argentino que se proponen desde el activismo judeo-gay. Esta dinámica transnacional puede ser analizada desde dos perspectivas. Por un lado, tomando en cuenta las percepciones y representaciones de los actores sociales. Esto muestra cómo la geografía judeo-gay es una representación del espacio sustentada en la distinción centro-periferia, donde los Estados Unidos e Israel son representados como centro y América Latina como periferia. Habitar la geografía judeo-gay supone la internalización y reproducción de una serie de imaginarios relacionados a las escalas nacionales. Por otro lado, la dinámica transnacional se observa en las relaciones organizacionales que establecen los activistas judíos gays, relaciones que les permiten tornar visible una problemática.

### BIBLIOGRAFÍA

- Bankier, D. 1989 “Los exiliados alemanes y los refugiados judíos centroeuropeos en Argentina y Uruguay” en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 11, abril, pp. 49-60.
- Bell, L. 2003 “Bitter conquest: Zionist against progressive Jews and the making of post-war Jewish politics in Argentine” en *Jewish History*, N° 17, pp. 285-308.
- Bokser Liwerant, J. 2007 “El lugar cambiante de Israel en la comunidad judía de México: centralidad y procesos de globalización” en Mendes-Flohr, P.; Assis, Y. T. y Senkman, L.



- (eds.) *Identidades judías, modernidad y globalización* (Buenos Aires: Lilmod/Universidad Hebrea de Jerusalem).
- Bokser Liwerant, J. 2009 "Latin American Jews: A Transnational Diaspora" en Ben Rafael, E.; Sternberg, Y.; Bokser Liwerant, J. y Gorny, Y. (eds.) *Transnationalism. Diasporas and the Advent of a New (Dis)Order* (Leiden, MA: Brill).
- Brauner, S. 2009 *Ortodoxia religiosa y pragmatismo político. Los judíos de origen sirio* (Buenos Aires: Lumiere).
- Chab, S. 2001 *Entre la crisis y la esperanza: La comunidad judeoargentina tras el atentado a la AMIA* (Buenos Aires: Catálogos).
- Clifford, J. 1994 "Diasporas" en *Cultural Anthropology* (Texas) Vol. 9, N° 3, pp. 302-338.
- Cooper, A. 1989 "No longer invisible: Gay and lesbian Jews build a movement" en *Journal of Homosexuality* (Nueva York) Vol. 18, N° 3-4, pp. 83-94.
- Correa, M. 2011 "Religión y sexualidades. El caso de una organización judía GLBT (Gay, Lésbico, Bisexual y Trans.)", tesis de licenciatura (Buenos Aires).
- Dujovne, A. 2006 "'Hay que ganar la calle judía'. Diáspora y política: Un análisis etnográfico de la izquierda judía en Argentina", tesis de maestría (Córdoba).
- Elkin, J. 1986 "The Argentine Jewish community in changing times" en *Jewish Social Studies* (Indiana) Vol. 48, N° 2, pp. 175-182.
- Fainstein, D. 2006 "Secularización, profecía y liberación: la desprivatización de la religión en el pensamiento judío contemporáneo. Un estudio comparativo de Sociología histórica e historia intelectual", tesis de doctorado (México).
- Friedmann, G. 2011 "Las identidades judeoalemanas: alemanes antinazis y judíos de habla alemana en Buenos Aires durante la segunda guerra mundial" en Kahan, E.; Schenquer, L.; Setton, D. y Dujovne, A. (comps.) *Marginados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina* (Buenos Aires: Lumiere).
- Meccia, E. 2006 *La cuestión gay: Un enfoque sociológico* (Buenos Aires: Gran Aldea Editores).
- Melamed, D. 2000 *Los judíos y el menemismo* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Safran, W. 2005 "The Jewish diaspora in a comparative and theoretical perspective" en *Israel studies* (Indiana) Vol. 10, N° 1, primavera, pp. 36-60.

- Senkman, L. 2007 “Ser judío en Argentina: Las transformaciones de la identidad nacional” en Mendes-Flohr, P.; Assis, Y. T. y Senkman, L. (eds.) *Identidades judías, modernidad y globalización* (Buenos Aires: Lilmod/Universidad Hebrea de Jerusalem).
- Setton, D. 2011 *Revitalización de la ortodoxia judía y experiencias identitarias. Jabad Lubavitch en la Argentina* (Saarbrücken: Editorial Académica Española).
- Setton, D. 2014 “Entre la sociabilidad y la politización: La construcción de lo judeo-homosexual-gay en Buenos Aires” en *Aposta* (Barcelona) N° 62, julio, agosto y septiembre, pp. 1-31. Disponible en <<http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/dsetton.pdf>>.
- Setton, D. 2015 “La construcción de identidades judías LGBT a través de prácticas diaspóricas: estudio sobre organizaciones judías LGBT en América Latina” en *Sexualidad, Salud y Sociedad* (Río de Janeiro) N° 21, diciembre, pp. 25-52.
- Sheffer, G. 2005 “Is the Jewish diaspora unique? Reflections on the diaspora’s current situation” en *Israel studies* (Indiana) Vol. 10, N° 1, primavera, pp. 1-35.
- Svarch, A. 2005 “El comunista sobre el tejado. Historia de la militancia comunista en la calle judía (Buenos Aires: 1920-1950)”, tesis de maestría (Buenos Aires).
- Visakovsky, N. 2015 *Argentinos, judíos y camaradas: tras la utopía socialista* (Buenos Aires: Biblos).
- Weil, A. 1988 *Orígenes del judaísmo conservador en la Argentina* (Buenos Aires: Ediciones del Seminario Rabínico Latinoamericano).

## FUENTES

- Haimovich, E. 2011 “Entrevista a Gustavo Michaníe” en *Jutzpá* (Buenos Aires) Año 1, N° 2, diciembre, pp. 12-13.
- Mazor, Y. 2011 “Judaísmo y homosexualidad. El caso de la organización de homosexuales religiosos” en *Jutzpá* (Buenos Aires) Año 1, N° 2, diciembre, pp. 10-11.

# LA TIERRA COMO PROBLEMA

## ENCRUCIJADAS DE UNA IGLESIA PROTESTANTE EN EL PARAGUAY CONTEMPORÁNEO

Verónica Giménez Béliveau y Mariela Mosqueira

### INTRODUCCIÓN

En América Latina la relación entre religión y problemas sociales ha sido trabajada por diversas perspectivas. Desde la histórica preocupación por la pobreza y los Derechos Humanos (Mallimaci, 2007) hasta el acompañamiento de migrantes y desplazados (De la Torre y Levitt, 2017; Lozano, 2008) o la intervención de grupos religiosos de distintas tradiciones en luchas ambientales e indígenas (Parker, 2002), las instituciones y agrupaciones religiosas han desplegado acciones y discursos destinadas a acompañar, encauzar, intervenir en las agencias grupales sobre problemas concretos. Esta intervención se cumple en tradiciones religiosas diversas: los protestantes no son la excepción.

Las iglesias protestantes identificadas como “históricas” (luteranas, calvinistas, anglicanas) llegaron al Cono Sur de América Latina de la mano de la migración de origen europeo (alemana, danesa, sueca, británica), y se instalaron en territorios urbanos y rurales. La zona de la frontera entre Argentina, Brasil y Paraguay es una región rica en presencia protestante de corte luterano (y, en menor medida calvinista) de origen alemán que se nuclean mayoritariamente en la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP), la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) y en la Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil (IECLB).

Las iglesias protestantes, de larga implantación histórica en el territorio, han visto transformada su feligresía y su orientación a lo largo del siglo XX. De ser iglesias circunscriptas a la atención de sus grupos migrantes pasaron a ser iglesias abiertas y sensibles a otros públicos y problemáticas sociales. El transcurso de las generaciones, el proceso de nacionalización de los migrantes y los “aggiornamentos” al interior de las iglesias las convirtieron en instituciones insertas en el contexto latinoamericano (especialmente en la cuenca del Plata) y preocupadas por una agenda social que las impulsó a realizar tareas apostólicas en espacios sociales desfavorecidos, apoyar a pueblos originarios y desarrollar una perspectiva ecológica.

La región limítrofe entre Argentina y Paraguay, junto con la provincia argentina de Entre Ríos, es una de las zonas de mayor presencia de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata. La migración de alemanes, suizos, austríacos provenientes de Europa, algunos con una estadía intermedia en Brasil garantizaron en un principio el crecimiento de la congregación: se trataba de una población dedicada a actividades ligadas al agro, el cultivo de cereales, la ganadería y luego el comercio y la agroindustria.

Los migrantes trajeron consigo, además de sus tradiciones y sus creencias religiosas, modalidades de ocupación territorial diferentes de las que existían en el territorio. Sostenidos por un imaginario que articulaba la conquista de la selva, la dominación de la naturaleza por el hombre y la instalación de la “civilización” en espacios considerados “vacíos”, aún hoy operativo en la región, los migrantes siguieron dilatando la frontera agrícola en detrimento del bosque nativo. Esta expansión no se dio sin conflictos: la cuestión de la posesión de la tierra es en la región uno de los ejes centrales de disputa entre grupos sociales.

Estos conflictos penetraron al interior de las iglesias, generando líneas de discusión. En ese contexto, durante los años 2011 a 2013 las iglesias luteranas intentaron generar espacios de acuerdo y compromiso, y armaron talleres sobre la situación en la frontera. Asistimos a estos talleres, en los que llevamos un registro etnográfico de la emergencia y la progresión del conflicto, y de las modalidades de gestión del mismo por parte de los distintos actores: pudimos así trabajar la manera en que los grupos religiosos se enfrentan a los problemas sociales, y cómo manejan aquellos conflictos que los atraviesan.

Este capítulo presenta los resultados de nuestra investigación sobre religión y problemas sociales en la zona fronteriza entre Argentina y Paraguay, a partir del estudio de la gestión de las iglesias luteranas, especialmente la IERP, del problema de la tierra. Para ello, proponemos un primer apartado en el que analizaremos desde una perspec-

tiva histórica y sociológica el abordaje de la IERP de los problemas sociales; en el segundo apartado nos centraremos en la interpretación de los imaginarios asociados a la tierra por parte de los fieles de la IERP en la zona fronteriza. En el tercer apartado analizaremos las emergencias etnográficas del conflicto, y las posiciones diferenciadas de los actores de la iglesia. Reflexionaremos también sobre los (im) posibles intentos de solucionar los conflictos por parte de la iglesia, y sobre las maneras en que los problemas sociales atraviesan y marcan las instituciones y los grupos religiosos.

## **PROTESTANTES EN LA CUENCA DEL PLATA.**

### **LA IERP Y EL COMPROMISO SOCIAL**

El campo evangélico en Argentina, se constituyó históricamente a partir de tres impulsos. El primero, entre 1821 y 1853, remite a la instalación de las iglesias nominadas “históricas” (anglicanas, presbiterianas, luteranas, calvinistas) a través de flujos migratorios procedentes especialmente de Europa. El segundo, en el período 1880-1930, supone la irradiación de un protestantismo de corte misional desde los Estados Unidos. En este lapso arriban las iglesias denominadas evangelicales (Bautistas, Hermanos Libres, Ejército de Salvación, Adventistas del Séptimo Día, Nazarena, entre otras). Finalmente, el tercero corresponde a la difusión del pentecostalismo que registra dos momentos: a) la llegada de “los pioneros” a partir de 1909, que implica la fundación de iglesias por iniciativa personal o “llamado misional individual” y, por ende, no orquestado desde iglesias o denominaciones centrales y b) luego de estas primeras experiencias y hasta 1940, se registra el arribo de denominaciones pentecostales extranjeras —desde Estados Unidos, Canadá, Suiza, Polonia, Rusia y Ucrania— a partir de la mediación de las iglesias ya existentes (Saracco, 1989; Semán, 1993; Wynarczyk y Semán, 1999; Bianchi, 2004; Algranti, 2010).

Estos impulsos se articularán entramando un complejo de relaciones que podemos denominar “campo evangélico” que ocupará una posición de subalternidad —esto es, de minoría o heterodoxia— al interior de un espacio social religioso hegemonizado por el catolicismo. Siguiendo a Wynarczyk y Semán (1994: 36), “el campo evangélico se constituye por una serie de entidades heterogéneas que lo figuran como una red multipolar con diversas y superpuestas tendencias a la unidad y la dispersión”. Actualmente, los grupos evangélicos representan el 9% de la población argentina, siendo el 7,9% pentecostales y el 1,1% protestantes históricos o evangelicales (Mallimaci, 2013).

De modo que conforme las distintas iglesias se instalaron en el país mediante “oleadas” con diferentes orígenes y matices teológicos, litúrgicos y organizacionales, se reconoce una primera tendencia ha-

cia la dispersión y mutuo aislamiento puesto que las comunidades religiosas operaron como “refugios de etnicidad” (Bianchi, 2004). Posteriormente, hacia mediados de siglo, se desplegaron tendencias centrípetas<sup>1</sup> a medida que estas comunidades se “nacionalizaron” y se enfrentaron a un contexto hostil marcado por el despliegue de un proceso de “recatolización” de la sociedad movilizado a partir de la construcción del mito de la “Argentina católica” (Mallimaci, 2015).

Durante las décadas del sesenta y setenta, otro tipo de clivajes marcaron las distinciones al interior del campo evangélico: la guerra fría y los posicionamientos respecto de la moral sexual. Siguiendo a Bianchi (2004), la división al interior del campo evangélico encontró su punto fundacional en el momento en que las iglesias “históricas” mostraron afinidades con el “Evangelio social”, mientras que las iglesias de corte misional sintonizaron ideológicamente con la corriente fundamentalista que sobrevino en las comunidades norteamericanas después de la Segunda Guerra Mundial, fortalecida posteriormente con el avance de la “nueva derecha religiosa”.

Wynarczyk (2009), en una línea similar, plantea una división binaria del campo evangélico a partir de la construcción analítica de dos polos: el polo histórico liberacionista y el polo conservador bíblico. El primer polo estaría integrado por las iglesias “históricas” que al desplegar una lectura hermenéutica-histórica de la Biblia desarrollaron afinidades con la Teología de la Liberación, la defensa de los Derechos Humanos y establecieron lazos ecuménicos con el sector progresista católico. Por su parte, el segundo polo, estaría formado por las iglesias de corte misional (evangelicales) y las pentecostales, las cuales a partir de una lectura “literal” de los textos bíblicos redundaron en posicionamientos ortodoxos respecto de la moral sexual y lo político. En este marco, entonces, ubicamos la experiencia de la IERP dentro del espectro de las iglesias vinculadas al “Evangelio social” o al polo “histórico liberacionista” como desarrollaremos en seguida (Löwy, 1999; Donatello, 2009 y 2010).

Como señalan diversas fuentes consultadas (Villalpando, 1970; Forni, 2003; Bianchi, 2004; Zorzín, 2009) los orígenes de la IERP en la cuenca del Plata (Argentina, Paraguay y Uruguay) se remontan a la llegada de congregaciones luteranas y calvinistas formadas por familias inmigrantes de origen alemán, suizo, austríaco y alemanes procedentes de Rusia (región del Volga) y de Brasil. Hacia 1843 fundaron la Congregación Evangélica Alemana en Buenos Aires e irradiaron este

---

1 Podemos citar al respecto la movilización de las iglesias protestantes en torno a la obligatoriedad de la enseñanza católica, la creación del fichero de cultos y las restricciones a las emisiones radiales de la comunidad (Cf. Bianchi, 2004).

impulso hacia Asunción y Montevideo conformándose congregaciones similares.

Luego de un período de consolidación, en octubre de 1899 las congregaciones de Argentina, Paraguay y Uruguay se institucionalizaron conformando el Sínodo Evangélico Alemán del Río de la Plata que luego se articuló con la Iglesia Evangélica Alemana (EKD) acentuando la “germanidad” y el repliegue cultural de las iglesias.

Pasadas cuatro décadas, la Segunda Guerra Mundial, inició un nuevo ciclo en el Sínodo orientado a la autonomía de Alemania y a la nacionalización de las comunidades. La XIX Reunión Sinodal declaró la independencia de la EKD (aunque mantuvo lazos de cooperación hasta la actualidad) y en la Asamblea de 1965, el Sínodo deja atrás su “germanidad” distintiva adoptando el nombre de Iglesia Evangélica del Río de la Plata.

Entre 1966 y 1974 transcurrió un período clave para la IERP. Los acontecimientos sociales y políticos de la época (levantamientos populares, obreros, estudiantiles, ascenso de los movimientos de liberación, Lenguita, 2018) en la cuenca del Plata se insertaron como materia de reflexión de las futuras líneas de acción de la iglesia. Influenciada por la Teología de la Liberación, la IERP con impronta ecuménica comenzó a asumir un fuerte compromiso social de defensa de las clases oprimidas.

Durante el ciclo de dictaduras militares en la región (1974-1989), en un íntimo vínculo ecuménico —dinamizado por la conformación del Instituto Superior Evangélico de Estudios Teológicos (ISEDET) en 1969— la IERP junto a otras iglesias protestantes activaron diversas acciones en defensa de los Derechos Humanos, como por ejemplo, la intervención en diaconías políticas (respaldadas por el Consejo Mundial de Iglesias) como la Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF), el Movimiento Ecuménico por los Derechos Humanos (MEDH) en Argentina, el Comité de Iglesias para Ayudas de Emergencia (CI-PAE) en Paraguay y el Servicio Ecuménico para la Dignidad Humana en Uruguay.

Asimismo, como señala Zorzín (2009), el empobrecimiento de amplios sectores sociales en la cuenca del Plata por efecto del plan económico aplicado por las dictaduras impulsó a la IERP a la intervención en zonas urbanas y rurales. Respecto a las misiones y diaconías urbanas se destaca la participación en ollas populares y ayuda humanitaria en asentamientos de Castelar, Ezeiza, Moreno y Florencio Varela durante la hiperinflación argentina de 1989.

Por su parte y en vínculo al interés de este trabajo, en zonas rurales el acompañamiento de la IERP en la consolidación de nuevas congregaciones durante las décadas del sesenta y setenta en la zona

de inmigración de colonos brasileros al este del Paraguay la puso de cara a nuevas problemáticas sociales como la destrucción del medio ambiente y el empobrecimiento de campesinos y pequeños minifundistas de la región.

Como consecuencia del avance del modelo agroexportador en la década del sesenta, muchos campesinos brasileros de origen alemán migraron hacia los departamentos de Canendiyú, Caaguazú, Alto Paraná y Itapúa en busca de nuevas tierras de colonización. Estos nuevos colonos comenzaron a conformar congregaciones de fe que fueron inicialmente asistidas en conjunto por la IECLB y la IERP (hasta la década del ochenta) y luego, exclusivamente por la IERP. En este contexto migratorio temprano la situación era difícil para los nuevos colonos y para los residentes primando un clima de vulnerabilidad y tensión social. Como sostiene el Pastor Westerman:

Hemos constatado que estamos juntos en esta región, paraguayos y brasileños. Algunos estamos bien y otros no tan bien. Son muchos los que tienen problemas y que sufren. Algunos porque no encontraron la tierra que esperaban; otros porque después de trabajar varios años en una chacra, se enteran que la misma tiene otro dueño. Algunos sufren porque ya pagaron dos o tres veces su tierra y no recibieron el título aún. [...] Paraguayos y brasileños sufrimos por estos y otros problemas. Estamos viviendo juntos en esta región de tanta riqueza natural. Pero, ¿realmente vivimos juntos? ¿Compartimos nuestras preocupaciones? (Pastor Westermann, carta a los migrantes del este de Paraguay, 26-11-1980. Citada en Zorzín, 2009: 204)

En este contexto, la IERP junto a la Iglesia Católica lanzan el Programa de Ayuda Cristiana (PAC) en el albor de 1980 extendiendo sus actividades hasta 1990 luego de finalizada la dictadura de Alfredo Stroessner. El PAC fue sostenido con fondos procedentes de agencias extranjeras de ayuda humanitaria y desarrollo humano (Pan para el mundo —Alemania—, ICFID —Canadá—, ICCO —Holanda—, Misereor, Fundación Interamericana —EEUU—) y se orientó a brindar ayuda: a) *jurídica*, facilitando trámites de titulación de la tierra, documentación personal, abusos de autoridad; b) *productiva*, con un plan tendiente a plantar para la subsistencia, comercializar el excedente y fomentar el trabajo comunitario de la tierra; c) *sanitaria*, mediante campañas de vacunación y prevención de enfermedades, cursos de alimentación y capacitación de agentes de atención primaria y d) *educativa* con la finalidad de estimular a los campesinos a organizarse y defender sus derechos. Uno de los logros centrales del PAC fue la conformación de la Asociación de Agricultores del Alto Paraná (ASAGRAPA).



Con la recuperación de las democracias en la Cuenca del Plata, la IERP —con una trayectoria de fuerte compromiso social con los oprimidos— comenzó a tener una voz autorizada en los debates públicos de cada país en los que se afina. Por ejemplo, en Argentina desde los noventa se ha pronunciado a propósito de la voladura de la Embajada de Israel (1992), sobre el asesinato del periodista José Luis Cabezas (1997), por la crisis social de 2001 o recientemente en los debates vinculados al matrimonio igualitario (2010) y a la despenalización del aborto (2018).

Desde 1997 la IERP y la IELU unificaron el desarrollo de sus proyectos de diaconía y promoción humana. A través de la Oficina Conjunta de Proyectos (OCP) se acompañan las actividades humanitarias de las comunidades de Argentina, Uruguay y Paraguay. Desde 2014 la OCP cambió su forma jurídica pasando a crearse el Servicio Evangélico de Diaconía Asociación Civil (SEDI) para Argentina, Uruguay y Paraguay.

La preocupación por los problemas sociales en la IERP, como vimos, fue creciendo desde la segunda mitad del siglo XX. Los programas de ayuda social se sucedieron, y aparecieron fuertemente las problemáticas ligadas a la situación de la tierra y sus habitantes, los campesinos e indígenas, sobre todo en el noreste de Argentina y el este de Paraguay, una de las zonas en las que la IERP tiene más fuerza. Pero esta acción apostólica de la iglesia entra en diálogo —y muchas veces en conflicto, como veremos— con los imaginarios que sustentan la vida del colono, que abordaremos aquí como los “imaginarios pioneros”.

## **TIERRAS DE COLONOS EN EL ESTE DE PARAGUAY: IMAGINARIOS PIONEROS<sup>2</sup>**

Los “imaginarios pioneros” se consolidan a partir de la articulación y la puesta en sistema de nudos significantes diversos que forman una trama de sentidos coherente y de una inusual potencia y persistencia. Trabajaremos aquí tres de estos elementos, que se entrelazan con sentidos provenientes de la tradición judeo-cristiana y se cruzan con éticas económicas y juicios morales sobre la propia situación y sobre los otros: el vacío atribuido a los territorios, el trabajo y el sacrificio propio de los pioneros, y el proceso de civilización e integración social portado por los migrantes.

El vacío es la característica de los territorios sobre los que los pioneros desenvuelven su acción conquistadora. De hecho, el vacío y la

---

2 Los argumentos de este apartado han sido trabajados en Giménez Béliveau (2014 y 2016).

civilización conforman un par de opuestos significantes que describen el proceso de transformación actuado por los pioneros: el trabajo/sacrificio de los pioneros actúa sobre un territorio pensado como vacío y bárbaro, en el que no hay culturas agrícolas, ni habitantes, ni instituciones. La metáfora del “desierto verde” muestra bien la idea del vacío en esta zona: el desierto es vacío pero también lo salvaje, lo otro, aquel espacio incontrolado del lado de afuera de la frontera. Como sostiene Wright (2008), el término desierto es usado para designar esa tierra de nadie, esa última frontera sobre la que es necesario avanzar para construir la civilización occidental. Lugar imaginario, espacio metafórico que se construye sobre la diada sarmientina fundadora civilización y barbarie, el desierto como vacío se construye en el relato:

Si para el imaginario blanco el desierto era una zona vacía, en la praxis cotidiana no era un vacío en modo alguno, ni estaba poblado solo por aborígenes; muchos blancos “marginales” también vivían allí, principalmente convictos, escapados de la ley, opositores políticos, merca-chifles, aventureros, en síntesis, gente para la cual la frontera paradójicamente significaba vida, seguridad y libertad. (Wright, 2008: 85)

El desierto como metáfora y el vacío civilizatorio no es exclusivo de la zona limítrofe entre Argentina, Paraguay y Brasil en la que la IERP se instala, sino que ha sido trabajado en distintas regiones en que el frente de colonización blanco-europeo avanza: la Patagonia en el siglo XIX (Rodríguez, 2010), el Amazonas en el norte de Brasil (Alves Braga Sant’Ana, 2010), el frente pionero hacia el Este en Estados Unidos (Grabo, 1987; Brenna, 2011), la “conquista” del sur de Australia en los años 1830-1840 (Haggis, 2001).

La idea de vacío se multiplica en ausencias diversas: faltan cultivos, los habitantes originarios son completamente invisibilizados, no hay carreteras ni instituciones: el territorio aparece sin marcaciones, una argamasa virgen lista para ser impresa con las nuevas reglas morales y civilizatorias del blanco. Es precisamente la idea de vacío que habilita, en el discurso pionero, la posibilidad de la conquista: si las tierras no tienen dueño, están disponibles para la aventura civilizatoria, y lista para la transformación pionera.

Las narraciones de la vida de sus familias por parte de los habitantes de Santa Rosa del Monday, feligreses de la IERP, reactualizan una y otra vez las ideas de vacío y poblamiento blanco: José dice que “fuimos los primeros en llegar, era puro monte. Todo monte, monte, monte. Yo no sé cómo esta gente ha sobrevivido”<sup>3</sup>. Luiz sostiene

---

3 Entrevista a José, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

que “cuando mi abuelo llegó era monte... y sus parientes en Europa no podían creer que tenía que desmontar árboles, talar para poder cultivar”<sup>4</sup>. Y Chico explica que “cuando mis papás ingresaron acá no existían ni paraguayos viviendo en esta zona. [...] Por eso era territorio suficiente lo que ocupaban, acá no había quién ocupara. No había nada, no había ni tortugas”<sup>5</sup>.

La falta llama a la conquista, y refuerza la potencialidad transformadora de la acción del hombre. Y así como el par vacío/civilización estructura polos opuestos que organizan el sentido del proceso, el par trabajo/sacrificio modela la identificación entre la agencia pionera y el elemento simbólico que funda el derecho a la propiedad. La narrativa del sacrificio y el merecimiento se convierten así en el fundamento de la propiedad: el trabajo en condiciones extremas, que van desde el desbrozamiento del bosque nativo, la preparación de las tierras para su labor hasta el cultivo y la cosecha, la introducción de técnicas novedosas de cultivo, equiparan a la conquista y apropiación de tierras en el límite de la legalidad a un proceso transformador y civilizatorio que es a la vez práctico y moral: supone la conquista de una nueva tierra y su cultivo, la instalación de infraestructura como carreteras, medios de transporte, pero también escuelas, iglesias, signos de progreso y distinción que imprimen un sentido moral a la conquista. Conquistar es más que poblar, es elevar el territorio a través de instituciones educativas, políticas y comerciales (Coelho Albuquerque, 2010).

Es interesante destacar la doble percepción sobre el origen de la propiedad: en las narraciones aparece una transacción inmobiliaria en el origen de la posesión, pero esta operación no justifica la posesión como el esfuerzo y el sacrificio acumulado de las generaciones. “Mi papá vino, compró la propiedad y unos días más tarde vino un grupo de vecinos que vendieron todo lo que tenían en Brasil y vinieron conjuntamente”<sup>6</sup>, dice Chico, y Paulo afirma que “los padres de mi mamá se mudaron hacia el Paraná, hacia acá, hacia la frontera del lado brasilero. Y luego vendieron las tierras ahí, se vendía a un precio allá y acá se compraba diez veces más... La gente que vino eran grupos de brasileros que se conocían y bueno, iban comprando la tierra y hacían colonias”<sup>7</sup>. Este doble registro es decir la tierra se compra y se gana con esfuerzo y sacrificio, vuelve legítimo el proceso. Proceso que es un relato que va de la incultura a la civilización, y elaborando

---

4 Luiz, entrevistas de octubre 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay) y agosto 2012 (El Dorado, Misiones).

5 Entrevista a Chico, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

6 Entrevista a Chico, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

7 Entrevista a Paulo, octubre de 2011 (Santa Rosa del Monday, Paraguay).

homologías con los relatos de conversión, transita un camino entre un antes despoblado, desolado y salvaje hacia un presente civilizado, completo, ordenado. El trabajo y el sacrificio hacen posible el tránsito, que pasa por una fuerte implicación del cuerpo (Coelho Albuquerque, 2010) y por el énfasis positivo en procesos muy masculinizados. Es también un viaje social: de la pobreza inicial, a través del trabajo y las virtudes del ahorro y la responsabilidad hacia la prosperidad y la transmutación en clase propietaria: los relatos de los pioneros, presentados como figuras ejemplares en libros y museos (Giménez Béliveau, 2015) se construyen a partir del nudo conceptual del sufrimiento como piedra de toque del merecimiento de la propiedad y la riqueza de las futuras generaciones. Este relato pionero y civilizatorio tiene una sorprendente capacidad de reactivación en cada espacio de “conquista” de “tierras nuevas”.

Viaje geográfico y dislocación social, el pionero pone su esfuerzo individual que es a su vez una tarea colectiva, que crea comunidad y funda instituciones, que funcionan a su vez como refuerzos simbólicos de la figura del pionero exitoso. Como afirma Haggis (2001: 94), es este el “rol civilizador del blanco”, que transforma el paisaje ordenándolo con caminos, vías férreas y campos de cultivo. Esta sistematización primigenia, marcada por el énfasis en la agencia masculina, crea un orden que vuelve habitable el territorio, factible a su vez de generar procesos culturales. Uno de estos procesos culturales es la fundación de iglesias y el desarrollo de las artes como el canto y la música (coros de niños, grupos de música folklórica y religiosa) que los habitantes de Santa Rosa del Monday muestran orgullosos a quien los visita.

### **LA IERP Y EL PROBLEMA DE LA TIERRA EN EL ALTO PARANÁ: LA (IM)POSIBLE GESTIÓN DEL CONFLICTO**

Las iglesias luteranas en la región del Río de la Plata se instalan, como vimos, para asistir a los descendientes de alemanes y no tienen un proyecto conversionista, aunque van desarrollando con el tiempo un trabajo apostólico con poblaciones específicas. Los pastores, traídos de Alemania hasta los movimientos transformadores de los años sesenta, son paulatinamente reemplazados por pastores locales formados en las instituciones protestantes de Argentina y Brasil. En el momento de nuestro trabajo de campo (2011-2013), en la zona de la IERP de Santa Rosa del Monday el pastor a cargo era un brasilero formado en Buenos Aires, que había sucedido a su vez a una pareja de pastores uruguayos.

El pastor lidera una feligresía compuesta en su mayoría por descendientes de alemanes que se instalaron en la región en los años setenta, en una marcha hacia el Este que se generó en la búsqueda de

nuevas fincas cultivables debido a la ocupación de las tierras en Brasil. La actividad principal es el cultivo de cereales, fundamentalmente soja y maíz, ambos transgénicos. Los feligreses sostienen con sus aportes económicos al pastor, que es designado por la sede central de la Iglesia, en Buenos Aires, según los estatutos de la IERP.

Desde el año 2011 la sede central de la IERP venía notando una serie de conflictos identificados en principio con la “vida de la frontera”. En 2011 Paraguay era aún gobernado por presidente Luis Lugo, ex obispo católico ligado a la Teología de la Liberación, destituido por un golpe de Estado blando el año siguiente (2012). Se discutía entonces la posibilidad de desarrollar un proyecto de Reforma Agraria, y diversos grupos de campesinos sin tierra se organizaban a lo largo del país, a la espera de terrenos para instalarse. En este contexto, los feligreses de la IERP, propietarios medianos y grandes, percibían la actividad de las organizaciones como una amenaza a sus propiedades. Los problemas y conflictos que la dirección de la IERP percibía tenían que ver con tensiones entre los campesinos e indígenas, sujetos de la actividad apostólica de la Iglesia, y su propia feligresía. El objeto de disputa era la propiedad de la tierra, en ese entonces en el centro de la discusión y los proyectos políticos en Paraguay.

El progresivo aumento del tono de los conflictos llevó a la dirección de la Iglesia a organizar un taller de discusión sobre la convivencia en la frontera, a la que fuimos llamadas como especialistas en la región (Montenegro y Giménez Béliveau, 2006; Giménez Béliveau, 2011). A este taller asistieron las autoridades de la Iglesia en Buenos Aires, el pastor local, la feligresía de propietarios, grupos de indígenas ambientalistas, otros especialistas en Ciencias Sociales, miembros de una ONG ambientalista de Brasil relacionada con la Iglesia Luterana de Brasil que trabajan para la difusión del cultivo de semillas no transgénicas.

En los talleres apareció el conflicto en principio larvado: los distintos agentes se encontraron en un espacio público organizado por la Iglesia y la disputa de proyectos se volvió evidente y se expuso en la arena común. En los momentos de discusión los desacuerdos eran múltiples: por la palabra —quién y cuándo hablaba—, por el programa económico, por el proyecto ecológico, por prejuicios étnicos.

La tensión más fuerte, la que dividió a los agentes y los llevó a enfrentamientos que finalmente quedaron irresueltos, tenía que ver con un clivaje económico y de pertenencias socio-étnicas. El núcleo de feligreses que sostenía al pastor, que habían construido a lo largo de los años una identidad basada en la filiación migratoria europea y en el relato pionero, entraron en conflicto con el proyecto apostólico de la IERP que llevaba a cabo un perseverante trabajo con indígenas

y campesinos, en la línea del uso ecológico del recurso de la tierra: el “proyecto verde” reñía con la explotación económica basada en el cultivo intensivo de la tierra con semillas transgénicas.

Mirado desde la Iglesia, este conflicto se conforma como un episodio que enfatiza la tensión centro-periferias. Se trata de un juego en el que los que detentan el control de la Iglesia, y de su proyecto apostólico pro-campesino dominan el espacio eclesiástico, pero no son los que detentan el poder económico local; mientras que los locales sostienen la posibilidad de la continuidad de la Iglesia en la región a través del financiamiento del pastor y de las estructuras eclesiásticas. Es interesante ver aquí las distintas articulaciones posibles entre grupo étnico y proyecto religioso: la comunidad “étnica”, que se diferencia por su origen nacional, por su trayectoria migratoria y por su pertenencia religiosa de los locales, trae al pastor que debe obediencia al proyecto de la Iglesia, pero también a la comunidad que lo sostiene. El intento de conciliación de la IERP central no fue todo lo exitoso que pretendían las autoridades de Buenos Aires. Los ejes propuestos en el taller, el proyecto apostólico eclesiástico, la consolidación de la comunidad alrededor de ese proyecto y la presentación de semillas no transgénicas fueron escuchados pero no incorporados por la feligresía local, y el conflicto en la comunidad persistió. La comunidad local dirigida por su pastor siguió identificando como el principal problema las tomas de tierra (que habían tocado muy de cerca a algunos miembros de la Iglesia), y los dispositivos de intermediación con el proyecto eclesial que se intentaron construir no lograron convencerlos de adoptar opciones de vida y creencias que ellos consideraban en contra de sus intereses económicos. Las tensiones explotan dentro de los grupos, que son atravesados por los conflictos que desbordan ampliamente los límites imaginarios de la comunidad: el conflicto por la propiedad de la tierra se volvió tan central en la escena política paraguaya que fue uno de los factores decisivos del derrocamiento del presidente Lugo en junio de 2012.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este capítulo vimos los intentos de una iglesia protestante histórica implantada en la zona fronteriza entre Paraguay, Argentina y Brasil, de intervenir frente a un problema central en la región, la cuestión de la tenencia de la tierra. En el contexto de enfrentamientos entre grupos de campesinos e indígenas y propietarios terratenientes, que tuvieron consecuencias funestas, como la masacre de Curuguaty, en junio de 2012, episodio en el que fueron asesinadas 17 personas, 11 campesinos y 6 policías, la bienintencionada intervención de la iglesia no puede hacer mucho.

El imaginario pionero juega aquí un rol central: funda el origen de la propiedad, basado en el esfuerzo acumulado de las generaciones pasadas, y moldea fuertemente la subjetividad y la vida comunitaria de los feligreses. Aquellos que disputan ese discurso a partir de alteridades étnicas, sociales y económicas son invisibilizados, colocados en los lugares conceptuales opuestos del salvaje, el vago, el que quiere vivir del Estado. En un nudo de pertenencias étnicas, religiosas y socio-económicas, la comunidad local de la IERP defiende su derecho a la tierra, incluso contra la acción apostólica de la Iglesia. Ni los talleres de convivencia, ni la prédica de los pastores pueden desarmar los intereses económicos sostenidos por un eficaz discurso moral.

Los problemas sociales que la iglesia intenta abordar, cuando no se vuelcan sobre otros sino que pretenden modificar conductas de la propia feligresía, no pueden ser resueltos, y las tensiones permanecen. Los conflictos extra-eclésiásticos trabajan al interior de la iglesia, creando grietas irreversibles en la iglesia, que tienen la misma forma y sentido que las divisiones sociales. El conflicto, de origen económico, no puede ser resuelto por la iglesia, de hecho, no puede ni ser canalizado por los canales políticos democráticos: los proyectos de reforma agraria terminan con el presidente de Paraguay destituido. Las tensiones en la iglesia son las tensiones sociales, lo que muestra los límites y los alcances (moderados, en este caso) de los intentos de intervención social de los grupos religiosos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J. 2010 *Política y religión en los márgenes: nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina* (Buenos Aires: CICCUS).
- Alves Braga Sant'ana, D. 2010, "Alianzas Multifacetadas, Colonização de Juara" en Barrozo, J. C. (org.) *Mato Grosso. A (re)ocupação da terra na fronteira amazônica (século XX)* (São Leopoldo: Oikos/Unisinos).
- Bianchi, S. 2004 *Historia de las religiones en la Argentina. Las minorías religiosas* (Buenos Aires: Sudamericana).
- Brenna, J. 2011 "La mitología fronteriza: Turner y la modernidad" en *Estudios Fronterizos, nueva época*, Vol. 16, N° 24, julio-diciembre (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California) pp. 9-34.
- Coelho Albuquerque, J. L. 2010 *A Dinâmica das fronteiras. Os brasiguaios na fronteira entre o Brasil e o Paraguai* (San Pablo: FAPESP-Anna Blume).
- De la Torre Castellanos, R. y Levitt, P. 2017 "Religión y reescalamiento: ¿cómo santo Toribio colocó a Santa Ana en el

- mapa transnacional religioso?” en *Desacatos*, N° 55, pp. 128-151. Disponible en <[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1607-050X2017000300128&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1607-050X2017000300128&lng=es&nrm=iso)> acceso 11-01-2019.
- Donatello, L. M. 2009 “Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa” en *América Latina Hoy*, N° 41, pp. 77-97.
- Donatello, L. M. 2010 *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto* (Buenos Aires: Manantial).
- Forni, F. 1993 “Nuevos movimientos religiosos en Argentina” en *Nuevos movimientos religiosos y Ciencias Sociales* (Buenos Aires: Centro Editor de América Latina).
- Giménez Béliveau, V. 2011 “La Triple Frontera y sus representaciones. Políticos y funcionarios piensan la frontera” en *Frontera Norte*, Vol. 23, N° 46, julio-diciembre.
- Giménez Béliveau, V. 2014 “El relato pionero. Procesos sociales en las fronteras Argentina/Paraguay/Brasil” en Valenzuela Arce, M. (comp.) *Transfronteras, Fronteras del mundo y procesos culturales* (Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte) pp. 197-214.
- Giménez Béliveau, V. 2016 “El relato pionero. Procesos sociales en las fronteras Argentina/Paraguay/Brasil” en Valenzuela Arce, J. M. (coord.) *Transfronteras. Fronteras del mundo y procesos culturales* (Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte) pp. 197-214.
- Grabo, N. 1987 “Ideology and the Early American Frontier” en *Early American Literature* (Notre Dame, IN: Universidad de Notre Dame) Vol. 22, N° 3, pp. 274-290.
- Haggis, J. 2001 “The Social Memory of a Colonial Frontier” en *Australian Feminist Studies* (Nueva York: Routledge) Vol. 16, N° 34, pp. 91-99.
- Lenguita, P. 2018 *68 obrero en Argentina y Brasil: 50 años después* (Buenos Aires: CEIL).
- Löwy, M. 1999 *Guerra de dioses. Religión y política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Lozano, F. 2008 “Dominios territoriales, desarraigos e imaginarios religiosos en Colombia. Una aproximación histórica” en Alonso, A. (comp.) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo* (Buenos Aires: CLACSO).
- Mallimaci, F. 2007 “Los Derechos Humanos y la ciudadanía como matriz de análisis social” en Torrado, S. (comp.) *Una historia social del Siglo XX, Tomo I* (Buenos Aires: EDHASA) pp. 69-96.



- Mallimaci, F. 2013 *Atlas de las creencias y las prácticas religiosas en Argentina* (Buenos Aires: Biblos).
- Mallimaci, F. 2015 *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado* (Buenos Aires: Capital Intelectual).
- Montenegro, S. y Giménez Béliveau, V. 2006 *La Triple Frontera. Globalización y construcción social del espacio* (Buenos Aires: Miño y Dávila).
- Parker Gumucio, C. 2002 "Religion and the Awakening of Indigenous People in Latin America" en *Social Compass*, Vol. 49, N° 1, pp. 67-81.
- Rodríguez, F. 2010 *Un desierto para la nación. La escritura del vacío* (Buenos Aires: Eterna Cadencia).
- Saracco, N. 1989 "Argentine Pentecostalism: Its History and Theology", tesis de doctorado, Faculty of Arts, University of Birmingham.
- Semán, P. 1993 "Pentecostales: un cristianismo inesperado" en *Punto de Vista*, pp. 37-41.
- Semán, P. y Wynarczyk, H. 1999 "Iglesias del campo evangélico y el pentecostalismo en la Argentina" en *Educación en Ciencias Sociales*, Vol. 1, N° 3, septiembre-diciembre, pp. 40-49.
- Villalpando, W. 1970 *Las Iglesias de trasplante: protestantismo de inmigración en la Argentina* (Buenos Aires: Centro de Estudios Cristianos).
- Wright, P. 2008 *Ser-en-el-sueño. Crónicas de historia y vida toba* (Buenos Aires: Biblos).
- Wynarczyk, H. 2009 *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001* (San Martín: Unsam Edita).
- Wynarczyk, H. y Semán, P. 1994 "Campo evangélico y pentecostalismo en la Argentina" en Frigerio, A. (comp.) *El pentecostalismo en la Argentina* (Buenos Aires: CEAL).
- Zorzín, A. 2009 *Memorias, visiones y testimonio: 1899 — Sínodo Evangélico Alemán - Iglesia Evangélica del Río de la Plata* (Buenos Aires: Iglesia Evangélica del Río de la Plata).



## **SOBRE LAS AUTORAS Y LOS AUTORES**

### **VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU (COMP.)**

Doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) de París, y doctora en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (tesis en co-tutela, 2004). Se desempeña como investigadora independiente del CONICET en el CEIL. Sus áreas de investigación giran en torno de las dinámicas sociales y religiosas del catolicismo, las características de las creencias en la época contemporánea, la articulación entre religión y salud, y las formas de constitución de las identidades y movilidades de los grupos religiosos. Es profesora adjunta del seminario de investigación “Sociedad y Religión” de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

### **CARLOS ALBERTO STEIL**

Doctor en Antropología Social por el Museo Nacional/UFRJ (1995). Profesor titular en la Universidad Federal de Río Grande do Sul (de 1996 al presente). Investigador del CNPq (de 1998 al presente). Profesor visitante en la Universidad Federal de São Paulo (de 2019 al presente). Postdoctorado en la Universidad de California, San Diego (2006). Fue presidente de la Asociación de Científicos Sociales del Mercosur (2007-2009), Coordinador del Área de Antropología y Arqueología de la CAPES (2008-2011), Director de la Asociación Brasile-

ña de Antropología (2012-2014), Coordinador del Centro de Estudios de Religión (1996-2003) y editor de las revistas *Horizontes Antropológicos* (1998-2005), *Ciencias Sociales y Religión* (1999-2007) y *Debates do NER* (1998-2016). A lo largo de su carrera académica, ha investigado temas como: peregrinación, turismo, catolicismo, New Age. Entre sus publicaciones se encuentran los libros *O Sertão das Romarias* (1996, Premio Sílvio Romero) y *On the Nature Trail* (2015, en coautoría), y ha realizado con varios colegas la compilación de las antologías *Religião e Globalização* (1997), *Maria entre os vivos* (2003), *Religiones y culturas* (2009), *Caminhos de Santiago no Brasil* (2011), *Cultura, percepção e ambiente* (2012), *Transnacionalização religiosa* (2012), *A religião no espaço público* (2012) y *Entre trópicos* (2018). También es autor de setenta artículos en revistas científicas y sesenta capítulos de libros.

### **RODRIGO TONIOL**

Doctor en Antropología Social. Fue investigador visitante en el Global Health Institute de la UCSD, en Estados Unidos, y en el CIESAS, en México. Realizó estudios de postdoctorado en el Departamento de Filosofía y Estudios de Religión de la Utrecht University, Holanda. Actualmente es profesor en el Departamento de Antropología de la Unicamp. Es presidente de la Asociación de los Científicos Sociales de la Religión del Mercosur (2018-2020). Desde 2013 es editor del periódico *Debates del NER*. Entre sus trabajos, destacan las funciones de editor y autor de la *Encyclopedia of Latin American Religions* (Luxemburgo: Springer, 2019), la autoría de los libros *On the Nature Trail* (Nueva York: Nova Science Publishers, 2015) y *Do espírito na saúde* (San Pablo: Liberar, 2018); y la coordinación, entre otras obras, de: *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos* (Campinas: Unicamp, 2018) y *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (México: Casa Chata, 2018).

### **JOAQUÍN ALGRANTI**

Licenciado y Doctor en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Francia (EHESS). Se desempeña como Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el CEIL y ejerce la docencia en la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad del Salvador. Es secretario de redacción —junto al Dr. Damián Setton— de la revista *Sociedad y Religión*. Su tema de investigación es el estudio comparado de las adhesiones religiosas a través del análisis del consumo, las terapias y las dinámicas institucionales que participan en los procesos de formación de grupos evangélicos

y católicos en Buenos Aires, Argentina. Es autor del libro *Política y religión en los márgenes* (2010), editor de *La industria del creer* (2013) y co-autor —en colaboración con Rodolfo Brardinelli— de *La reinención religiosa del encierro* (2013).

### **MARIANA BORDES**

Socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, se desempeña como Investigadora asistente en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). También, es profesora titular de la asignatura Epistemología y Metodología de las Ciencias Sociales, carrera de Sociología, Universidad del Salvador. Desde 2018 es co-editora de la revista *Scripta Ethnológica*. Editora, junto con la Dra. Mercedes Saizar, del libro *Alternative Therapies in Latin America: Policies, Practices and Beliefs* (Nova Science Publishers, 2017). Son sus temas de investigación el fenómeno de las medicinas alternativas y complementarias, el pluralismo médico y la interculturalidad en centros urbanos, procesos de profesionalización en ocupaciones de cuidado heterodoxas, convergencias y transacciones de sentido entre el campo médico y el religioso.

### **LUCI FARIA PINHEIRO**

Profesor de la Escuela de Servicio Social y del Programa de Estudios de Pos-graduados en Política Social de la Universidad Federal Fluminense, en Niterói, Río de Janeiro. Graduado en Trabajo Social, máster en Extensión Rural, doctor en Antropología y Sociología Política de la Universidad de París 8, post-doctorado en la Universidad Federal de Río de Janeiro y Centre d'études sociales du Religieux-CéSOR, París. Coordinador del Laboratorio de Trabajo Social, Movimientos Sociales y Nuevos Proyectos Corporativos en América Latina (UFF/CNPq). Desarrolla investigaciones dirigidas a los temas de los movimientos sociales y socio-religiosos, el tema de la democratización en los movimientos sociales y el trabajo de los asistentes sociales.

### **FABIO LOZANO**

Filósofo, teólogo, máster en Desarrollo Rural y Doctor en Estudios sobre América Latina. Docente, investigador y consultor en temas relacionados con desarrollo, territorialidades, Derechos Humanos, sociedades rurales, imaginarios sociales, conflicto y paz, metodologías de investigación social, estudios sociales de la religión. Amplia experiencia en acompañamiento a comunidades, consultoría y evaluación a instituciones en torno a temas de desarrollo, fortalecimiento comunitario, conflicto social, desplazamiento forzado y acompañamiento a víctimas de violencia sociopolítica. Fundador y/o socio de varias

ONG de Derechos Humanos. Miembro del GT de CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”; del Grupo Interdisciplinario de “Estudios sobre Religión, Sociedad y Política GIERSP” (Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas, Universidad de San Buenaventura) y del Grupo de Estudios Regionales “Julio Flórez” (Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja).

### **MARÍA SOLEDAD CATOGGIO**

Doctora en Ciencias Sociales (UBA). Investigadora adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Docente de Historia Social Latinoamericana en grado (UBA) y posgrado (UNTREF). Miembro del Programa “Sociedad, Cultura y Religión” del Centro de Estudios e Investigaciones Laborales. Miembro del GT de CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”. Se dedica al estudio de los Derechos Humanos, el activismo de las víctimas, la política transnacional y las creencias. Actualmente vincula ese campo de intereses con procesos contemporáneos en el marco del proyecto PIP “Genética y Derechos Humanos: políticas y gestión de la salud y la identidad en la Argentina reciente”, que dirige. A su vez, forma parte del Núcleo de Estudios de Memoria (IDES) donde es secretaria de redacción de la revista *Clepsidra. Revista Interdisciplinaria de Estudios sobre Memoria*. Su último libro es *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2016).

### **ROLANDO PÉREZ**

Profesor asociado e investigador del Departamento de Comunicaciones de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Magíster en Investigación de la Comunicación con énfasis en estudios sobre medios y religión por la Universidad de Colorado, EEUU. Doctorando en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigador del grupo sobre estudios de la religión del Centro de Investigaciones Sociológicas, Económicas, Políticas y Antropológicas de la PUCP. Miembro del GT de CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”. Actualmente se dedica al estudio de la mediatización del fenómeno religioso y la incidencia de las actorías religiosas —especialmente católicos y evangélicos— en los procesos de movilización y protesta social en Perú. Desde hace 25 años es parte de la Asociación Paz y Esperanza, una organización de Derechos Humanos insertada en la coalición de movimientos sociales dedicados a la construcción de la memoria desde el acompañamiento a las víctimas del conflicto interno armado en el Perú.

### **CRISTIÁN PARKER GUMUCIO**

Sociólogo (Universidad Católica de Chile), Doctor en Sociología (Universidad Católica de Lovaina). Profesor titular en el Instituto de Estudios Avanzados y actualmente Vicerrector de Postgrado de la Universidad de Santiago de Chile. Ha escrito una docena de libros sobre Sociología de las Religiones en América Latina, y es especialmente conocido por sus publicaciones sobre religiones populares, así como sobre el medio ambiente y la sustentabilidad. Fue Presidente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Miembro de numerosos comités editoriales de revistas Internacionales. Sus últimas publicaciones incluyen: *¿Conectar o Desconectar? Energía y Comunidad para las transiciones energéticas* (Santiago: Colección IDEAS, 2018), “Energy transition in South America: Élite’s Views in the Mining Sector, four cases under study” (en *Ambiente & Sociedade*, N° 21, 2017), “El Papa Verde” (en *Francisco, el Papa de América Latina*, editado por Alejandro Frigerio y Verónica Roldán, Buenos Aires: Biblos, 2017), “Acteurs sociaux et éthiques écologiques dans le conflit extractif, l’éthique indigène mise en évidence: une perspective sud-américain” (en *L’oeuvre de Pierre Dansereau et l’avenir des sciences de l’environnement*, editado por N. Brunet, Québec: Presses de l’Université du Québec, 2017), “Pluralismo religioso y nuevas identidades políticas en América Latina” (en *Política, Cultura e Sociedade na América Latina*, compilado por L. Oliveira Xavier y C. Domínguez, Curitiba: CVR, 2016), “Religious Pluralism, Popular religions and Multiple Modernities: A theoretical framework” (en *Ciências Sociais e Religião*, Vol. 8, N° 25, 2016) y “Religious Pluralism and New Political Identities in Latin America” (en *Latin American Perspectives*, Vol. 43, N° 3).

### **GABRIELA ROBLEDO**

Doctora en Ecología y Desarrollo Sustentable; magíster y licenciada en Antropología Social. Actualmente es profesora-investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Sureste. Su trayectoria de investigación ha girado en torno a las transformaciones socioculturales que desde la segunda mitad del siglo XX han atravesado los pueblos mayas de Chiapas. Ha estudiado las conversiones religiosas al protestantismo y al catolicismo diocesano, los desplazamientos forzosos del campo a la ciudad que produjeron una acelerada urbanización de las ciudades medias de Chiapas, así como los procesos de migración internacional de la población indígena del altiplano chiapaneco. Participó en la organización de tres congresos bianuales sobre “Religiosidades y ritualidades en el Sur de México y Centroamérica” (2013-2017). Sus publicaciones más recientes han girado en torno a la creación de una iglesia autóct-

tona en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, como por ejemplo “Vicisitudes y desafíos en la construcción de una iglesia autóctona en la diócesis de San Cristóbal de las Casas” (en *Revista Sendas*, Año 4, Vol. 4, Guatemala, Universidad Rafael Landívar).

### **RENÉE DE LA TORRE**

Doctora en Antropología Social. Es profesora investigadora del CIESAS Occidente, en Guadalajara, México. Es investigadora nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y miembro de la Academia Mexicana de las Ciencias. Es co-fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) que, desde 1998, ha celebrado encuentros nacionales anuales, en la cual colabora como miembro de su Comité Académico. Durante su carrera de investigación se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México; al estudio de la influencia del catolicismo en la sociedad civil; de los nuevos movimientos religiosos; a la emergencia de las espiritualidades alternativas como son: el New Age y la neomexicanidad y más recientemente ha investigado sobre de las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular. Actualmente dirige el proyecto nacional “Recomposiciones de las identidades religiosas en México”. Sus libros más recientes son *Mismos paso, nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca* (en colaboración con Cristina Gutiérrez Zúñiga) (Jalisco: El Colegio de Jalisco/CIESAS, 2017), y la co-coordinación de *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil* (México: Casa Chata, 2018). Dirige la revista digital multimedia *Encartes* (México: CIESAS/ELCOLEF/ITESO).

### **ALDO AMEIGEIRAS**

Sociólogo, doctor en Ciencia Política (USAL), profesor titular en el Instituto del Desarrollo Humano, Universidad Nacional de General Sarmiento, Director de la Maestría en Interculturalidad y comunicación (IDH), investigador principal del CONICET. Es director de la revista *Sociedad y Religión* (CEIL-CONICET), integrante del programa de “Sociedad, Cultura y Religión” (CEIL-CONICET), miembro del Grupo de Trabajo CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”. Se ha especializado en Sociología de la Religión y de la Cultura. Actualmente se dedica al estudio de religiosidad popular en sectores migrantes y el fenómeno de la interculturalidad religiosa.

### **FORTUNATO MALLIMACI**

Profesor Plenario en Historia Social Argentina y Sociedad y Religión en la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la



Universidad de Buenos Aires, de la cual fue su decano entre 1998 y 2002. Doctor en Sociología por la École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de París. Investigador superior del CONICET en el CEIL especializado en el vínculo histórico y sociológico entre catolicismos, sociedad y Estado en la modernidad político y religiosa latinoamericana y caribeña. Junto a un equipo de diversas universidades y del CONICET participó con personas que investigan en la primera encuesta académica sobre creencias e identidades religiosas en Argentina y otras investigaciones similares en Argentina y a nivel internacional. Dirige el Centro de Investigaciones Mixta Internacional (CIMI) sobre Globalización y Sociedad CEIL-CONICET/Universidad de Shanghai. Miembro fundador de la Asociación de Cientistas Sociales de las Religiones en el Mercosur de la cual fue su presidente y del Comité Director del Comparative Research Programme on Poverty (CROP), University of Bergen (UB), International Social Science Council (ISSC). Recibió el Premio Jerusalén en Argentina, las Palmas Académicas en el Grado de Caballero de la República Francesa y Premio a la Excelencia Académica en la UBA, 2015. Profesor invitado para jornadas, simposios, cursos, posgrados y conferencias en América, Europa y China. Sus últimos libros son: *La franja y la ruta. Iniciativa China de cooperación con América Latina y Caribe* (2018); *Nacionalismos, religiones y globalización* (2017) y *El mito de la Argentina Laica. Catolicismo, Estado y sociedad* (2015).

### **DAMIÁN SETTON**

Licenciado en Sociología recibido en la Universidad de Buenos Aires, donde realizó también sus estudios de maestría y doctorado, y licenciado en Música por el CEAMC. Actualmente es empleado del CONICET con cargo de investigador y empleado de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad del Salvador con cargo de docente. Sus intereses en la investigación se han centrado en la ortodoxia judía, en las relaciones entre homosexualidad y judaísmo y, en la actualidad, en las relaciones entre política y judaísmo durante el período de gobiernos kirchneristas. Es miembro del Núcleo de Estudios Judíos del IDES, en el marco del cual ha sido co-compiler del libro *Marginalizados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina* (Buenos Aires: Lumiere, 2011).

### **MARIELA MOSQUEIRA**

Socióloga y doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora del CONICET con sede en el Programa “Sociedad, cultura y religión” del CEIL. Docente de grado y posgrado de la UBA y la Universidad Nacional de La Matanza. Miembro

del comité editorial de las revistas *Sociedad y Religión* (Argentina) y *Cultura y Religión* (Chile). Pro-Secretaria de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur. Especialista en Sociología de la Religión, siendo su área de investigación las dinámicas del fenómeno evangélico en América Latina. Específicamente, en los últimos años abordó la producción de liderazgos y estéticas, los anclajes generacionales, los activismos políticos y los dispositivos terapéuticos de rehabilitación de adicciones en comunidades pentecostales de Argentina y Chile.

## COLECCIÓN GRUPOS DE TRABAJO

Nadie puede negar el papel cada vez más destacado que tienen los movimientos religiosos en nuestro continente, así como las transformaciones a las que están siendo expuestos.

Sin embargo, no se ha producido aún una reflexión sistemática en torno a los modos en que las religiones operan sobre sectores y sujetos sociales caracterizados como vulnerables: indígenas, mujeres en situación de prostitución, campesinos, migrantes, pobres, huérfanos y ancianos.

¿Qué conflictos desatan estas intervenciones? En estas páginas, las discusiones surgidas en el Grupo de Trabajo *Religiones, espiritualidades y poder en América Latina y el Caribe* inauguran nuevas líneas temáticas y perspectivas de análisis para quienes están interesados en uno de los temas cruciales del siglo XXI: cómo incide la fe en los modos en que percibimos y actuamos sobre el mundo y los otros.



Patrocinado por  
 **Asdi**  
Agencia Sueca  
de Desarrollo Internacional

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