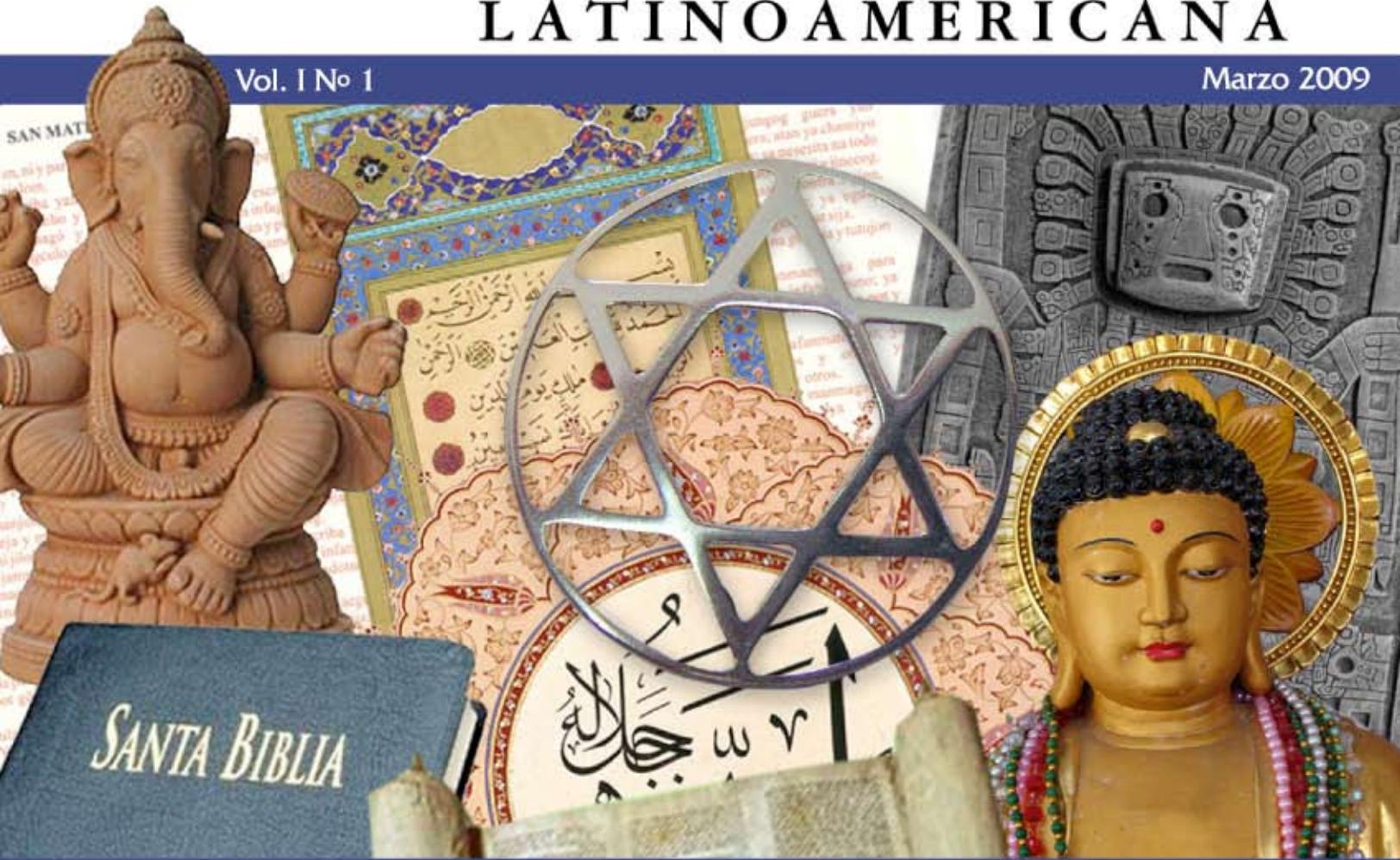


Conciencia

LATINOAMERICANA

Vol. I No 1

Marzo 2009



Estados Laicos

en la agenda de las mujeres

Los límites de la
laicidad en la
Argentina contemporánea
El Estado Laico como
elemento de descolonización
religiosa en Bolivia

Discusión política sobre la
(des)criminalización
del aborto y la violación del Estado
laico en Brasil

Carta de principios

Somos un movimiento autónomo de personas católicas, comprometidas con la búsqueda de la justicia social y el cambio de patrones culturales y religiosos vigentes en nuestras sociedades. Promovemos los derechos de las mujeres, especialmente los que se refieren a la sexualidad y a la reproducción humanas. Luchamos por la equidad en las relaciones de género y por la ciudadanía de las mujeres tanto en la sociedad como al interior de las iglesias. Estamos en un proceso de construcción colectiva trabajando de manera democrática y participativa.

Afirmamos:

- El derecho de las mujeres a la autonomía y el control sobre su propio cuerpo y la vivencia placentera de su sexualidad sin ninguna distinción de clase, raza, etnia, credo, edad y opción sexual.
- La capacidad moral que mujeres y hombres tienen para tomar decisiones serias y responsables sobre sus vidas y en particular en lo que se refiere a la sexualidad y la reproducción humanas.
- El pensamiento teológico que reconoce la validez moral de las decisiones tomadas por las mujeres en el campo reproductivo desculpabilizando a las mismas, incluso cuando deciden interrumpir un embarazo.
- El respeto por la diversidad, la diferencia y la pluralidad como necesarias a la realización de la libertad y la justicia.

Proponemos:

- Crear espacios de reflexión ético-religiosa en una perspectiva ecuménica desarrollando diálogos públicos, tanto en las sociedades como en las iglesias, con respecto de los temas vinculados a la sexualidad, reproducción humana y religión.
- Profundizar el debate en relación a la interrupción voluntaria del embarazo, ampliando la discusión en sus aspectos éticos, médicos y legales.
- Influir en la sociedad para que reconozca el derecho que tienen las mujeres a una maternidad libre y voluntaria con el propósito de disminuir la incidencia del aborto y la mortalidad materna.
- Luchar por la despenalización o legalización del aborto.
- Sensibilizar e involucrar a la sociedad civil, particularmente a los grupos que trabajan con servicios de salud sexual y salud reproductiva, educación, derechos humanos, medios de comunicación y legisladores, sobre la necesidad del cambio de patrones culturales vigentes en nuestra sociedad.

Exigimos a los Estados:

- El cumplimiento de los compromisos contraídos por los gobiernos en las Conferencia sobre Población y Desarrollo realizada en El Cairo en 1994 y la Conferencia sobre la Mujeres en Beijing en 1995.
- La implementación de programas de educación sexual desde la perspectiva de los derechos sexuales y los derechos reproductivos.
- La creación de leyes, políticas públicas y servicios de salud accesibles y de calidad, que garanticen a todas las mujeres, especialmente a las mujeres más pobres, el efectivo goce de su salud sexual y su salud reproductiva.

Caxambu (Brasil) diciembre de 1996

Conciencia Latinoamericana les invita a colaborarnos con artículos o sugerencias a: revistaconciencia@catolicasporelderechoadecidir.org

Índice

2	Editorial
4	El Estado laico y los debates sociales en la actualidad/ Roberto J. Blancarte
8	Estado laico, sociedad laica, un debate pendiente/ Ana Güzmes
18	Los límites de la laicidad en la Argentina contemporánea/ Juan Cruz Esquivel
30	Laicidades cristianas: ¿separó Iglesia y Estado el Concilio Vaticano II?/ Marco Antonio Huaco P.
36	El Estado Laico como elemento de descolonización religiosa en Bolivia/Tania Nava Burgoa
46	Las reivindicaciones políticas de la jerarquía eclesiástica y del movimiento feminista en torno al aborto en Costa Rica y Nicaragua/ M.Sc. Laura Fuentes Belgrave
54	Discusión política sobre la (des)criminalización del aborto y la violación del Estado laico en Brasil/ Rulian Emmerick
64	Catholics for Choice y el aborto. Catolicismo a favor del derecho a decidir: Principios básicos/ Jon O'Brien y Sara Morello
68	De que se puede... Se puede! / Teresa Lanza Monje
74	Enseñanza Religiosa, Género y Homosexualidad en Santa Catarina/Brasil. Felipe Bruno Martins Fernandes
82	El aborto: las nuevas fronteras/ Juan Marco Vaggione
94	O.M.I. Estado e iglesia / P. Gregorio Iriarte
98	Diversificación de cultos y disidencias internas / Marta Vassallo
110	Laicidad y derechos sexuales y reproductivos de adolescentes en el México actual/ Nelly Caro Lujan
120	El futuro de la tolerancia incluyente: Catolicismo popular y laicidad/ Dr. José Luis González M.

Consejo editorial:

Maria José Rosado Nunes - CDD/Brasil

Teresa Lanza Monje - CDD/Bolivia

María Consuelo Mejía - CDD/México

Edición y producción:

Teresa Lanza Monje, Cecilia Terrazas y Andrea Ramírez

Diseño y diagramación

Moira Machicado

Fotografías

Archivo CDD y Sitios Web

Distribución:

CDD/Bolivia

La presente edición es posible gracias al apoyo de HIVOS y la Fundación Ford.



Editorial

El permanente debate sobre una única definición de laicidad o laicismo, confirma su necesaria construcción y desarrollo, que al mismo tiempo es el desarrollo de una sociedad basada en derechos y libertades.

Para aproximarnos a uno de los conceptos, señalaremos que *“la laicidad es un proceso en continuo movimiento, que enfrenta cada día nuevos retos y tiene que encontrar respuestas adecuadas para todos y todas, mirando el interés público”*¹.

Siguiendo ello, entendemos que la laicidad es primordialmente un principio de organización del Estado, basado en la independencia del poder público respecto a la religión, evitando que su accionar se base en dogmas ó verdades absolutas, que muchas veces recaen en agudas violaciones a los derechos humanos de mujeres y hombres.

La consolidación de Estados verdaderamente laicos implica, por tanto, una nueva manera de entender la democracia y las diversas expresiones de libertad que en ella se contienen, libertad de conciencia, de creencia, de pensamiento, de expresión, y sus consecuencias en las facultades de decisión.

Precisamente la libertad para decidir sobre el cuerpo y la sexualidad, es difícilmente comprensible en un Estado no laico, afectado por dogmas religiosos que, en el caso de las mujeres, dan lugar a la vulneración de sus derechos sexuales y derechos reproductivos. No son casuales los altos índices de mortalidad materna, embarazos en adolescentes, violencia sexual, bajo o ningún

uso de métodos anticonceptivos, embarazos no deseados, abortos clandestinos y riesgosos, etc., reflejos de una ausencia de políticas públicas autónomas basadas en los derechos humanos, entre ellos el derecho a decidir.

Si la consumación de la laicidad es imperiosa en general, queda claro que para las mujeres es definitivamente una agenda inaplazable. Para garantizar el real ejercicio de los derechos sexuales y los derechos reproductivos, los más humanos de todos los derechos, es necesario un Estado laico, imparcial, que garantice el acceso a servicios y recursos en salud y derechos sexuales y reproductivos a todas las personas.

En este primer número virtual de la revista “Conciencia Latinoamericana”, presentamos el análisis y los aportes de destacados y destacadas especialistas en el abordaje de Estado laico y su vínculo ineludible con los derechos sexuales y derechos reproductivos, quienes nos proporcionan reflexiones respecto a diversificación de cultos, retos sobre la implementación de Estados y sociedades laicas, educación laica, descolonización, catolicismo popular, descriminalización del aborto, entre otras. Les invitamos a profundizar, a través de su lectura, un debate indispensable para el avance de una auténtica cultura de derechos humanos que redundará en beneficio especialmente de las mujeres.

Marzo 2009.

¹ Roberto J. Blancarte, El Estado laico, México, Nostra Ediciones (colección Para Entender), 2008, 47-50 pp.

El Estado laico y los debates sociales en la actualidad¹

Roberto J. Blancarte*

El Estado laico y su definición se encuentran en el centro de muchos debates de nuestra sociedad. La presencia de elementos culturales religiosos en la vida cotidiana y diversas formas de religión civil (como la de Estados Unidos), así como la necesidad de equilibrar las herencias culturales históricas (pensemos en los países europeos que reivindican una raíz cristiana, como Polonia, o en los países como Turquía con un Estado laico pero con una cultura musulmana) con tendencias a la pluralidad, nos obligan a entender que los debates sobre la condición de Estado no pueden considerarse resueltos de manera definitiva. En otras palabras: la laicidad no puede darse por sentada, ni mucho menos como algo acabado; la laicidad es un proceso en continuo movimiento, que enfrenta cada día nuevos retos y tiene que encontrar respuestas adecuadas para todos, mirando el interés público.

Muchos de estos retos tienen que ver con viejas libertades en proceso de redefinición, o con nuevos derechos que la sociedad está reconociendo. Por lo mismo, los principios fundamentales de la laicidad se aplican a los debates que conciernen a las cuestiones relacionadas con el cuerpo y la sexualidad, la enfermedad y la muerte, la emancipación de las mujeres, la educación de los niños, la condición de las y los fieles en minorías religiosas, de las y los no creyentes y de aquellos que critican la religión, el libre ejercicio de culto, la libertad de

expresión, de manifestación de convicciones religiosas filosóficas, el proselitismo y sus límites por respeto al otro, así como las interferencias y las distinciones necesarias entre los diversos campos de la vida social. Los resultados de estos debates de alguna manera definen cuestiones tan importantes para la vida de los pueblos y los países como la representación de la identidad nacional, las reglas de salud pública, los conflictos posibles entre la ley civil, las representaciones morales particulares y la libertad de decisión individual, en el marco del principio de compatibilidad de las libertades.

Es importante comprender que en muchos de estos debates la laicidad está directamente involucrada por la sencilla razón de que la cultura de los pueblos suele estar moldeada por creencias religiosas. Por lo tanto, la discusión sobre muchos temas vitales para la gente, en una sociedad plural, requiere de una aproximación laica, que respete tanto las posiciones de las y los creyentes, en su enorme pluralidad, como la de las y los agnósticos y no creyentes. En el tema de la eutanasia, por ejemplo, es evidente que una determinada concepción de la vida, que supone habría sido otorgada por Dios, hace muy difícil la discusión sobre los derechos de aquellas personas que desean morir pero no pueden hacerlo sin ayuda. Lo mismo sucede en el caso del aborto, donde concepciones religiosas o culturalmente impregnadas de lo religioso, condicionan un debate que tendría que

darse en forma laica, más allá de las creencias personales de cada quien.

Los casos son múltiples y tienden a multiplicarse: investigación sobre las células troncales, protocolos de investigación que involucran a seres humanos, métodos de inseminación artificial, homosexualidad, derechos de las mujeres, derechos de los menores de edad, conductas morales permitidas o toleradas, aceptadas promovidas, libertad de expresión y derecho a la blasfemia, derechos sexuales y reproductivos, etcétera.

Ahora bien, podemos afirmar que hay varias razones que ligan estrechamente al Estado laico con muchas de esas reformulaciones de la libertad y los nuevos derechos. La principal es por la obligación del Estado moderno de preservar la libertad de conciencia, frente a cualquier amenaza que atente contra ella. Esta obligación, como ya vimos antes, surge de la convicción de que nadie puede ser obligado a creer en algo por la fuerza, siendo entonces necesario respetar las creencias de cada individuo. Lo anterior es resultado, entre otras cuestiones, del proceso de pluralidad religiosa y de la necesidad de construir un Estado que garantice a todas y todos los ciudadanos la posibilidad de creer o no creer. La consecuencia de ello es que, en la medida que no se afecten ni el orden ni la moral pública (que en ocasiones, hay que admitirlo, es difícil de definir), ni los derechos de los terceros, también se convierte en obligación del Estado garantizar el derecho de todos/as, incluidas las minorías, de vivir y practicar las acciones de acuerdo con su forma de ser, sus creencias o preferencias de todo tipo.

Esto generará ciertamente muchos debates acerca de cuáles son los derechos humanos que se deben respetar y garantizar por el Estado. ¿Debe el Estado, por ejemplo, garantizar la vida de un embrión de dos semanas o por el contrario del derecho de la mujer, que es su portadora, a interrumpir su embarazo?

La segunda razón por la que la laicidad se relaciona con los nuevos derechos y por lo tanto con los debates actuales, es que la libertad de conciencia genera inevitablemente una pluralidad de creencias, las cuales pueden ser o no religiosas, pero que obligan a la relativización de cada una de las creencias en el ámbito público y a la generación de normas morales y de conductas aceptables a todos, ajenas a una doctrina religiosa específica y por lo tanto seculares o laicas. El respeto a la libertad de conciencia y la inevitable pluralidad de creencia ha conducido entonces a la formación de un espacio público secularizado (recordemos el caso de las universidades, los hospitales y los centros de investigación que

Legisladores/as y funcionarios/as públicos/as no están en sus puestos a título personal, por lo que si bien tienen derecho a tener sus propias convicciones, en sus funciones deben responder ante todo al interés público, es decir el de todos y todas.

Pies de página

1. Roberto J. Blancarte, *El Estado laico*, México, Nostra Ediciones (colección Para Entender), 2008, 47-50 pp.

* Investigador de tiempo completo de "El Colegio de México" y Asesor del Programa Interdisciplinario de Estudios sobre las Religiones (PIER) en el Colegio Mexiquense, Estado de México. Fue Coordinador de Asesores de la Subsecretaría de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación. Fungió como Presidente del Centro de Estudios de las Religiones en México (CEREM). Tiene una licenciatura en Relaciones Internacionales, y una Maestría en Historia y Civilizaciones, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia. Es Doctorado en Nuevo Régimen, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Francia.

requieren una autonomía para trabajar), en principio ajeno a la influencia de las doctrinas religiosas y basado en una moral pública decidida por la voluntad popular en función del interés público.

La tercera razón por la que el Estado laico está ligado a las libertades es porque la fuente de legitimidad del Estado ha cambiado.

Las agrupaciones religiosas ya no son las que pueden influir sobre la conformación de la de las leyes o definir las políticas públicas. Éstas, por el contrario, son definidas por el pueblo, a través de sus formas de representación, particularmente las parlamentarias. Desde esa perspectiva, la soberanía popular, en el respeto de los derechos humanos de mayorías y minorías, es la única que puede definir, a partir de un cierto momento, lo que es válido de lo que no lo es, lo que es permitido de lo que es prohibido. De esta manera, muchos de estos nuevos derechos, más allá de su existencia innata, pueden ser reconocidos, defendidos y garantizados, en la medida que la voluntad popular, o los magistrados y tribunales, así lo decidan. Es en este punto donde encontramos la cuestión de la moral pública y su definición, siempre dinámica, en la medida que las costumbres de los pueblos se modifican y varían con el tiempo. Muchas cuestiones que antes eran prohibidas (un beso en la calle, el desnudo público, la convivencia entre homosexuales) ahora se permiten, porque precisamente la moral pública ha cambiado.

Ciertamente, como ya comentamos, la moral pública no puede estar totalmente secularizada, en la medida que las religiones forman parte de lo esencial de la cultura de los pueblos y, por lo tanto, es imposible que no influyan en sus concepciones morales, sobre lo que es correcto o incorrecto, sobre lo que es bueno o malo. Los legisladores y los funcionarios públicos están influidos en su visión del mundo por sus respectivas religiones o cosmovisiones. Pero hay dos aspectos que modifican completamente la definición de esta moral pública en una sociedad secularizada y en un Estado laico: en primer lugar, en virtud del creciente papel de la libertad de conciencia, es decir de la facultad de decidir lo que es bueno y malo a partir de una relación directa con Dios y ya no necesariamente a través de la intermediación eclesial (en el caso de los creyentes), la moral

pública ya no puede estar definida por una jerarquía y su interpretación de la doctrina. Si a esto agregamos que además, por efectos de la pluralidad, ya no hay una sola doctrina religiosa o filosófica exclusiva, esta moral debe ser producto de un nuevo consenso social.

En segundo lugar, las y los legisladores y funcionarios/as públicos/as, si bien tienen todos/as sus creencias personales (religiosas o de otro tipo), no deben ni pueden imponerlas al conjunto de la población. Legisladores/as y funcionarios/as deben responder esencialmente al interés público, que puede ser distinto a sus creencias personales. Así, por ejemplo, un legislador/a puede estar o no de acuerdo con el uso del condón, pero está obligado a emitir leyes que permitan y promuevan incluso el uso del mismo, para evitar que el Sida se convierta en una epidemia y por lo tanto en un problema de salud pública. De la misma manera, un legislador/a puede en lo personal no estar de acuerdo con el aborto bajo ciertas circunstancias, pero la salud pública obliga a que el Estado atienda un problema existente, como es el de los abortos que se hacen clandestinamente en condiciones de insalubridad que provocan numerosas muertes entre las mujeres que lo practican.

En suma, legisladores/as y funcionarios/as públicos/as no están en sus puestos a título personal, por lo que, si bien tienen derecho a tener sus propias convicciones, en su funciones deben responder ante todo al interés público, es decir el de todos y todas.

Quienes defienden los derechos civiles de todo tipo tienen, por lo tanto, la necesidad de recordar de manera permanente a legisladores/as y funcionarios/as públicos/as que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías.

Por este conjunto de razones, se vuelve más evidente que la defensa del Estado laico es central para la defensa de libertades civiles, así como de viejos y recientes derechos generados por las nuevas situaciones sociales, por ejemplo los nuevos descubrimientos científicos o la cambiante posición social de las mujeres.

Quienes defienden los derechos civiles de todo tipo tienen, por lo tanto, la necesidad de recordar de manera permanente a legisladores/as y funcionarios/as públicos/as que su papel no es el de imponer políticas públicas a partir de sus creencias personales, sino el de llevar a cabo sus funciones de acuerdo con el interés público, definido por la voluntad popular mayoritaria, sin excluir los derechos de las minorías.

Estado laico, sociedad laica, un debate pendiente*

Ana Güzmes**

“dios es algo que arde allá a lo lejos
completamente rojo y melancólico”

Blanca Varela

El hablar sobre la necesidad de secularizar el Estado y la sociedad abre normalmente un gran conjunto de interrogantes. Al igual que cuando hablamos de sexualidad, se encienden los debates, se polarizan las opiniones, se comparan nuestros países y los concordatos que la mayoría de Estados latinoamericanos mantienen bajo un ilusorio secularómetro, y como ante cualquier otro dilema o problema nos queda la sensación de que no hay una única respuesta. En tanto, hay un creciente fundamentalismo en el mundo: la invasión militar a Irak por Estados Unidos y Gran Bretaña; bajo el significativo del “eje del mal” es sólo uno de sus más devastadores e indignantes ejemplos. Sin embargo, apreciamos como novedad el incremento de ciudadanas y ciudadanos en el mundo debatiendo y manifestándose a favor de la paz. En el camino o estrategia para la secularización, y su propia redefinición entiendo que andamos en el mismo derrotero, lo más urgente para nuestra región es aumentar la cantidad de personas que debaten y profundizan en nuestra propia historia de secularización. Este es el sentido que anima esta ponencia, contribuir, tal vez, desde una sumatoria de ideas que yo misma me encuentro explorando a este debate pendiente y reemergente en nuestra región.

También me interesa abordar la necesidad de secularización como un requisito contra los fundamentalismos. Hablar de secularización, remite a la idea del respeto a la diferencia; de la posibilidad de una convivencia basada en el respeto y en la responsabilidad individual. ¿Por qué abordar la lucha contra el fundamentalismo en cualquiera de sus expresiones como una lucha histórica desde el feminismo? Encuentro mis primeras respuestas como adolescente que a través del feminismo llega a una posición agnóstica y ciertamente anticlerical. En segundo

lugar porque primero en España, y después en Perú, encontré que la dificultad de avanzar en la secularización del Estado era un serio limitante para el avance normativo de las mujeres (no necesariamente práctico), principalmente en el terreno de la sexualidad y los derechos al respecto. Si añado que considero que muchas iglesias, y en especial la católica por su cercanía a nuestra región tienen una profunda deuda con las mujeres por su misoginia y su mordaza sobre la sexualidad, entonces las feministas de la región estamos ante un gran reto reactualizado por el avance de los fundamentalismos.

Por otro lado siempre me parecen milagrosas¹ las luchas por la legalización del aborto como libertad de elección de las mujeres, por el reconocimiento de la sexualidad adolescente, por los derechos relacionados a la diversidad sexual, entre otros ejemplos, junto a la sorpresa de que este tema que afecta diariamente a miles de mujeres, adolescentes, hombres, jóvenes, no se habla, no se discute, no es parte de las agendas democráticas, y tampoco siempre lo es de las agendas feministas. En este sentido, me reafirmo en que no podemos seguir avanzando en la concreción de una democracia plural, radical y crítica haciendo como si la sexualidad no existiera. Como señala Nugent (2001), “*este no es un tema adicional, sino el núcleo de las más poderosas emociones humanas, y poder abordarlo en un debate público es afirmar la voluntad colectiva de ampliar las posibilidades de convivencia pacífica en los espacios públicos y domésticos*”.

Estas consideraciones nos llevan a explorar el mundo simbólico de la política y de las relaciones cotidianas. Sólo relevando la violencia simbólica de las particularidades católicas que son asumidas por nuestros Estados como verdades universales,

o por nuestras sociedades como ideas seculares, o al menos como terrenos de disputa donde lo mejor políticamente es no meterse, podremos avanzar con una agenda de libertad. Bordieu citado por Lamas define la violencia simbólica como la que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento, y la autora nos propone una acción colectiva dirigida a cuestionar los propios fundamentos de la producción y reproducción de lo simbólico para llegar a nuevos acuerdos sociales (Lamas, 2001).

Uno de los mayores logros de la humanidad es el emprendimiento de la realización de los derechos humanos con su doble vertiente de libertad y justicia. Conforme las sociedades se desarrollan, se expresan en las políticas nuevas vertientes de la libertad: de conciencia, de pensamiento, de culto, de expresión, de tránsito, de asociación, de elección, de orientación sexual, y todas estas afluentes de la libertad convergen en la idea de la laicidad.

En el artículo pretendo explorar una serie de argumentos que he escuchado para no avanzar en el Estado laico, y abordar la dificultad de avanzar como ciudadanos/as en estas circunstancias, principalmente en asuntos vinculados a la sexualidad. Muchas de las ideas son producto de tertulias con el filósofo Guillermo Nugent y la historiadora María Emma Mannarelli.

Argumento 1: El término laico se opone a lo religioso

El término laico es muy cercano al de soberanía popular y no se opone a lo religioso, ni a las espiritualidades expresadas en religiones escritas u orales, sino a las ideas teocráticas de la política (gobierno en nombre de Dios) y al autoritarismo de los dogmas que se intentan imponer como verdades universales para todos.

Un Estado laico significa que iglesias y Estado están realmente separados, y no es neutral (aconfesional), ya que debe ubicar a las creencias en el ámbito privado, aunque los creyentes y sus organizaciones puedan tener manifestaciones en el espacio público. Esto no es fácil, en países con una larga tradición de influencia de la iglesia católica en el poder político.

El segundo eje del Estado laico implica que las religiones se sometan a las leyes comunes (en ese sentido es importante revisar los privilegios tributarios, educativos, y en materia de participación que tiene la iglesia católica en América Latina). Un ejemplo de lo difícil que es someter a los poderes religiosos a la ley, se dio cuando se discutía en Perú la ley para prohibir que se expulsara a las adolescentes embarazadas de las escuelas. Después de un debate bastante ajeno al sentido común de un país donde cerca del 20% de mujeres son madres o están embarazadas en esta etapa, varios congresistas, reyes y jerarcas católicos presionaron para que esta ley no aplicara en los colegios privados, (es decir los católicos). Por supuesto, no tenemos elementos para asegurar que la ley se esté cumpliendo, ya que la principal causa de "deserción escolar" en mujeres adolescentes sigue siendo el embarazo.

El Estado laico no debe reconocer a ninguna religión, son los y las creyentes los que deben hacerlo. La democracia es laica o no es democracia. Los Estados confesionales como el Vaticano o Irán no se legitiman en la soberanía popular y contradicen el principio mismo de la convivencia democrática.

Bordieu citado por Lamas define la violencia simbólica como la que se ejerce sobre un agente social con su complicidad o consentimiento, y la autora nos propone una acción colectiva dirigida a cuestionar los propios fundamentos de la producción y reproducción de lo simbólico para llegar a nuevos acuerdos sociales (Lamas, 2001).

Pies de página

* Esta presentación se nutre de dos ponencias anteriores, la mordaza y el incienso sobre la sexualidad de las mujeres. Fundamentalismo e interrupción voluntaria de embarazo, presentada en el Seminario "Feminismos Latinoamericanos. Retos y Perspectivas" realizado por el Programa de Estudios de Género- PUEG, en la UNAM, México, en abril de 2002 y Estado Laico y libertad de opinión: buscando un pacto político, presentada en el Seminario "Mujer y Reforma Constitucional" organizado por el Movimiento Manuela Ramos en diciembre de 2002, Lima.

1. Milagroso, no en el sentido de lo sobrenatural o fruto de una voluntad divina, sino en su sentido de origen latino miraculum o admirable. ¿No resulta admirable que la decisión y autonomía sobre nuestros cuerpos siga siendo terreno de disputa?

** Feminista y médica con especialidad en salud pública y cooperación al desarrollo. Investigadora, activista y docente en salud, en temas de género, políticas de población, reforma del sector salud y violencia contra la mujer. El artículo fue escrito en el 2003.

Argumento 2: Si la mayoría de la población es católica, ¿por qué no debería serlo su Estado?

Por una razón muy simple contesta Mario Vargas Llosa en El Lenguaje de la Pasión: *“ninguna iglesia es democrática. Todas ellas postulan una verdad, que tiene la abrumadora coartada de la trascendencia y el padrinazgo abracadabrante de un ser divino, contra los que se estrellan y pulverizan todos los argumentos de la razón, y se negarían a sí mismas -se suicidarían- si fueran tolerantes y retráctiles y estuvieran dispuestas a aceptar los principios elementales de la vida democrática como son el pluralismo, ‘el relativismo, la coexistencia de verdades contradictorias, las constantes concesiones recíprocas para la formación de consensos sociales. ¿Cómo sobreviviría el catolicismo si se pusiera al voto de los fieles, digamos, el dogma de la Inmaculada Concepción?”*

Ningún dogma, aunque fuera «creído» por la totalidad de las y los ciudadanos, puede imponerse, en una democracia, como decisión política. Los dogmas son verdades inapelables. En buena cuenta, la exigencia por un Estado laico desde nuestra situación como país es no sólo la doctrinaria separación entre Estado e iglesias, una de las demandas históricas de la cultura liberal política en los tiempos modernos. Es, en particular, un cuestionamiento a los privilegios políticos y culturales de la iglesia católica romana, y un desafío a nuestras propias capacidades para desarrollar un sentido amplio de ciudadanía participativa.

Argumento 3: El debate sobre Estado laico no es una prioridad

El Perú es un país que nos muestra profundos procesos de exclusión, y de inequidad. La pobreza, el subempleo, la fractura social, la debilidad del sistema político, el centralismo y la debilidad de las instituciones son prioridades que afectan al país. Entonces, pareciera que hay una serie de problemas de índole más urgente.

La propuesta de Estado y sociedad laicos contiene una concepción de la persona como individuo, sujeto de derechos y responsabilidades; y una concepción de la organización social formada por ciudadanas y ciudadanos plenamente iguales frente a la ley, en la que ningún individuo ni institución está por encima o por fuera de la ley. Es decir, la ley es la misma para todos y de cumplimiento obligatorio. Un Estado y una cultura laica, implica la pluralidad y la tolerancia, particularmente

con respecto a minorías de cualquier naturaleza: religiosas, políticas, étnicas, de orientación sexual, entre otras.

La consecuencia de un Estado con tutela clerical es que hoy, seguimos sin poder ver en el otro, en la otra, un individuo exactamente igual que nosotros, o lo que es peor lo percibimos como enemigo. Sin una propuesta de potenciación de ciudadanía es muy difícil pensar en una política social que nos permita salir de la pobreza. ¿Podemos pretender el desarrollo de la ciudadanía si no desarrollamos un espacio público libre de tutelajes de cualquier tipo, que nos digan todo el tiempo lo que podemos y lo que no podemos debatir e incluso pensar? ¿Se puede construir ciudadanía bajo reglas de funcionamiento, donde determinados individuos e instituciones se arrogan el privilegio de determinar lo que queda fuera de debate, o cuál debe ser la verdadera moral pública? ¿Creemos acaso que la superación de nuestros problemas será obra de un milagro? ¿Creemos acaso que la superación de nuestros problemas es algo que puedan hacer un puñado de bienintencionados e iluminados?

Obviamente, creemos que no, para nosotras, la respuesta por tanto es que el Estado laico es un primer paso indispensable y no negociable, renunciable ni postergable. El desafío ahora es cómo hacer sentir esta muy concreta e ineludible relación entre estado laico, democracia, ciudadanía y calidad de vida de todos y todas.

Argumento 4: La deuda por la importancia de la iglesia progresista en las luchas sociales

Una confusión frecuente se refiere a que la defensa del Estado laico procede de sectores anticlericales o al menos de ateos o agnósticos; sin embargo la idea de una cultura plural y respetuosa nos beneficia como sociedad y no tengo duda también de que beneficia a las propias personas religiosas, tal vez no a los sectores más fundamentalistas. Cada vez más personas religiosas, empezando por aquellas pertenecientes a religiones no hegemónicas, se unen a la demanda de Estado laico como salvaguardo además del principio de la pluralidad y libertad de cultos.

Por un lado pienso que debería, como ciudadanos/as, preocupar a los creyentes, y más a nuestra clase política, que la iglesia católica sea una de las “instituciones” con mayor reconocimiento social en el caso de Perú². A mí este dato no me habla de la legitimidad de la iglesia, sino de la debilidad de las instituciones públicas. Un ejemplo cercano es el caso español, la gente sigue declarándose católica, aunque la

mayoría no practica (religión segura y sin riesgos de confrontación), pero lo realidad, es que cada vez menos españoles dedican sus tributos a su propia iglesia y los depositan en las ONGs de carácter laico. No me cabe duda de que España se ha institucionalizado después de 40 años de dictadura franquista que se vendió al mundo en nombre de una cruzada religiosa contra los “rojos”.

Por otro lado, tenemos ejemplos de cómo muchos de los progresistas sigue colocando en censura una pluralidad de temas, principalmente vinculados a la sexualidad, para no confrontarse con los poderes de su iglesia (con excepciones fundamentales como el caso de las Católicas por el Derecho a Decidir). Nadie puede dudar del rol que jugó la Vicaría de la Solidaridad en Chile, pero resulta simbólico que hasta ahora no haya ley de divorcio civil en ese país. Tenemos a Salomón Lerner presidiendo la Comisión de la Verdad, y reconocemos lo que está haciendo como defensor de derechos humanos civiles y políticos, sin embargo como rector de la Universidad Católica de Perú ha presentado y permitido que se divulgue un tríptico francamente misógino y homofóbico realizado por el arzobispo de Lima, Gran Canciller de la Universidad, que se ha repartido entre todos los postulantes a su Universidad, donde en negrita se señala “Se evitará respecto a ellos, (los homosexuales), toda forma de discriminación injusta”. Los derechos humanos son integrales, interdependientes y universales o no son, ¿o estamos dispuestos a aceptar la idea de discriminación justa?

En general en el Perú en cada mesa de concertación o espacio de resolución de conflictos hay un cura, el problema es que no siempre es por sus méritos ciudadanos, sino porque se sigue pensando que se necesita el poder religioso para legitimar la acción ciudadana. Es así como se coloca un velo de incienso subjetivo donde es muy difícil ni siquiera mencionar el tema de sexualidad, como que cae irreverente abordar estos temas de interés público delante de una figura religiosa. Estas personas, que realmente han hecho muchas cosas meritorias, tienen todo el derecho de actuar y participar en la vida política en cuanto a ciudadanos, el problema es cuando se les revierte de una especie de estatus especial por el hecho de ser líderes de una religión, por tanto se mina el principio de igualdad de opinión, base de la democracia, al confundirse la frontera que hay entre las asociaciones sociales y las religiosas.

Otro problema es que en la medida que la religión católica tiene entre sus clérigos el principio de obediencia, y reconocimiento de una autoridad que ni siquiera eligen los cristianos, hay aspectos indefendibles, desde una perspectiva democrática, en la propuesta hegemónica de la iglesia católica: la relegación de las mujeres a condiciones de subordinación, la doctrina oficial sobre la sexualidad humana, la oposición a la libertad de pensamiento, las complejas relaciones institucionales de la Iglesia Católica con los gobiernos totalitarios, pasando por el franquismo español, el Reich³ alemán, la influencia pública del Vaticano a favor de Pinochet cuando fue detenido en Londres, la genocida condena moral y la publicidad engañosa de los condones en plena época del SIDA, y el encubrimiento sistemático a los sacerdotes violadores de niños y de monjas. Todo ello es reconocido por los progresistas católicos, pero casi siempre sotto voce señala Nugent (2001), porque “no conviene”, “no es el momento” y demás variantes de lo que en general se debe tipificar como una actitud de oportunista sigilo. Progresistas en algunos temas, sin duda, aunque con poca confrontación pública con las autoridades más reaccionarias, ya que prima sobre ellos el tema de la “infallibilidad papal”. Este voto de obediencia recorta la ciudadanía de muchos grupos católicos progresistas.

.....para nosotras, la respuesta por tanto es que el Estado laico es un primer paso indispensable y no negociable, renunciabile ni postergable. El desafío ahora es cómo hacer sentir esta muy concreta e ineludible relación entre estado laico, democracia, ciudadanía y calidad de vida de todos y todas.

Pies de página

2. Superado en las últimas encuestas por la Defensoría del Pueblo.
3. Un excelente estudio de caso al respecto es el desarrollado por Lucía Celia, Lorena Soler y Karina Vásquez.

En este sentido es importante poder abordar la sexualidad como un tema trascendental de la agenda democrática que ha sido sistemáticamente censurado; y considerar los derechos humanos como una herramienta de cambio que supone la interrelación e integralidad de los derechos humanos. Bajo este tamiz, tenemos que mirar a las organizaciones de derechos humanos y a los defensores de los mismos que tienen una impronta católica en nuestra región. Como feministas que abogamos por el reconocimiento de las ciudadanía sexuales, es importante confrontar en una idea de socialización y negociación de las agendas sexuales en las presuntas agendas democráticas.

Argumento 5: La secularización es continua e irreversible en el proyecto de modernidad

El imaginario liberal, suponía a bien la lenta e inexorable desaparición de la religión bajo el avance de la ciencia, o buscaba confinar lo religioso en el ámbito privado del templo y la fe.

La idea de la privatización de lo religioso en forma progresiva, inevitable y universal está obsoleta. Caetano y Geymonat (1997) describen para el Uruguay, emergentes múltiples y contradictorios: desinstitucionalización y diseminación de “lo religioso” en la sociedad, irrupción de una “nebulosa místico esotérica” que se consagra en una suerte de “religión a la carta” fuertemente individual y móvil; crecimiento en diferentes partes del mundo de movimientos extremistas e integristas con fondo religioso; reformulación de las modalidades de relación entre religión y política; etc.

La acción pública de católicos y evangélicos, la ocupación de medios masivos, nos hacen pensar en el lugar que queremos que juegue lo religioso en nuestra sociedad. Tampoco podemos negar la existencia de relaciones entre religión y política, aunque éstas se vayan modificando.

Una tercera propuesta de secularización diferente a la de privatización o desaparición, se refiere a la reafirmación de los principios de la democracia: el pluralismo, la coexistencia de la diversidad, el derecho a la diferencia, y la realización de los derechos humanos. Así un Estado laico, y una sociedad laica implicaría que ya no existe un orden simbólico que incluye a todos, tradicionalmente sostenido por el dosel sagrado de las religiones, o los rituales y que otorga sentido a la cohesión social. Abordar como político el ámbito privado, es un tema feminista que alude también a lo religioso. En este sentido, sería difícil que le pida al actual ministro de salud o al primer ministro de Perú que sean católicos en casa y seculares en

la vida pública; uno no se saca y se pone posiciones o identidades con facilidad. Lo que sí podemos exigir es que se usen los marcos de derechos humanos como cartas dirimentes en terrenos de disputa, y que se institucionalicen las prácticas de respeto mutuo y participación social en la elaboración de políticas públicas.

El temor de los políticos para defender el Estado laico

Cuando los jefes y funcionarios católicos insultan impunemente a los demás para expresar sus propias opiniones como si de verdades universales se tratara⁴, -tienen la ventaja de ser fundamentalistas en una sociedad que considera positiva o no negativa la presencia e influencia directa de la iglesia católica en la vida política y social del país, más allá de su lugar como actor particular de la sociedad. En estas ocasiones, sigue el filósofo nadie los acuso de «antilaicismo» o de «herir las convicciones ajenas».

El fundamentalismo no se refiere sólo a la imposición de ideas que nos pueden parecer extremas, sino al interés de que verdades reveladas que caracterizan a los grupos religiosos, se conviertan en principios para todos los demás, incluso en contra de los acuerdos de derechos humanos.

Savater da otro ejemplo interesante: «Si un candidato a gobernante en cualquier país democrático, hace una alusión a la divinidad, ningún ateo entre sus votantes ha de sentirse discriminado por tal invocación, ni menos ofendido; es una costumbre simpática, como celebrar la navidad. Pero si se atreve a hacer algún comentario que descarte inequívocamente la creencia en potencias celestiales, quedará como un patán que agrede sin miramientos la fe de los demás y se ganará una campaña en contra que mermará sus posibilidades electorales».

Es grande el temor de los políticos, incluyendo los partidos de historia agnóstica al defender un Estado no laico en nombre de un falso respeto a la tradición católica de América Latina. Algunos ejemplos simbólicos de la importancia que tiene el estar “a bien” con los poderes privados, son las bodas católicas de los gobernantes agnósticos⁵, los actos públicos que siempre son “bendecidos” por una autoridad religiosa, y todo un conjunto de símbolos que políticamente no dejan de marcar finalmente el poder de la religión sobre la esfera pública.

El día en que la iglesia católica deje de ser, según las encuestas, una de las instituciones más respetadas en el Perú, para que nuestras ahora frágiles instituciones públicas sean las que mayor confianza le dan a la gente; ese será un momento en

que no sólo el país sino las propias religiones que coexisten en el país, incluyendo la católica, tendrán un motivo para alegrarse. El día en que los políticos dejen de llamar a sus “delitos” “pecados” estaremos ante una clase política más responsable. El día en que la clase política pierda el miedo a enfrentarse o los abusos y controles de los poderes tutelares como el militar y el clerical, tendremos mayores posibilidades para ejercer nuestras libertades, e integrarnos como país. El día en que la iglesia católica deje de pasarle factura al Estado que es de todos y todas, estaremos ante una mejor posibilidad de vivir en democracia. Posiblemente como ha ocurrido en España, México, Uruguay, y la mayoría de países europeos, los políticos no ganarán más votos por ir a misa, sino por sus programas políticos y su posibilidad de lograr acuerdos sociales y hacer realidad los derechos humanos.

Los Fundamentalismos

El politólogo Thomas Meyer (citado en Kienzler, 2000), define el fundamentalismo como: “un movimiento de exclusión arbitraria, una tendencia opuesta, aunque inherente, al proceso de apertura general del pensamiento, a la toma de iniciativas, una tendencia enemiga de las formas de vida particulares y sociales que caracterizan a la modernidad; frente a ello, el fundamentalismo pretende ofrecer, en la medida en que condena toda posible alternativa, certezas absolutas, sostén firme, auxilio permanente y orientación incuestionable.”

La presencia del fundamentalismo religioso es ya un dato estable de la cultura y política contemporáneas. Propongo revisar dos momentos: Gillés Kepel (citado por Kienzel, 2000), sostiene que es en la década de los 70, donde se producen transformaciones importantes, donde podemos encontrar las raíces del fundamentalismo moderno: a) En 1977, por primera vez, los laboristas pierden las elecciones en el parlamento israelí con el triunfo del bloque Likud. El nuevo gobierno actúa en nombre del pueblo elegido y crea una política de asentamientos judíos en los territorios ocupados, b) En 1978, el cónclave de Roma elige a Karol Wojtila como nuevo papa de la iglesia católica. La llegada del nuevo papa, aumenta la influencia de los católicos de derecha, como los tradicionalistas en torno al arzobispo Lefebvre, o el ascendiente poder del OPUS DEI. c) En 1979, con el regreso del ayatolá Jomeini a Teherán se proclama la República Islámica. Los movimientos islámicos comienzan una rápida expansión, d) En 1980, Ronald Reagan se convierte en presidente de Estados Unidos. Los analistas políticos concluyen que su triunfo se debe en gran parte a la propaganda de los grupos fundamentalistas, entre los cuales cabe destacar al Moral Majority fundado un año antes. Impone la regla de la mordaza, eliminada por Clinton diez años después, y reactivada el primer día del gobierno Bush.

El otro momento que me parece interesante se ubica en la década de los 90, cuando muchas mujeres llevaron al seno de las Naciones Unidas la lucha por sus libertades sexuales y reproductivas, se produjo un hecho insólito: el Vaticano se aunó con los países fundamentalistas árabes para influir en el consenso y limitar y socavar el ya fragmentado reconocimiento de los derechos reproductivos, y a la vez beatificó a dos mujeres mártires, una de violencia conyugal, y otra que no había abortado por razones religiosas, lo que le costó finalmente la vida.

Esto me trae a la memoria como en el siglo XIX cuando las mujeres se encuentran luchando por el ingreso en la universidad, el derecho al voto, y la apropiación del espacio público, el Vaticano hace dogma la inmaculada concepción. A medida que se avanza en la secularización de los estados, la iglesia católica arremete con

Como feministas que abogamos por el reconocimiento de las ciudadanía sexuales, es importante confrontar en una idea de socialización y negociación de las agendas sexuales en las presuntas agendas democráticas.

Pies de página

4. Fernando Savater en *sin Contemplaciones* (Ediciones libertarias, 1993) pone como un ejemplo las declaraciones de Wojtyla sobre el aborto; aquí Cipriani tiene una larga lista acerca de los derechos humanos, los homosexuales, las divorciadas, etc.
5. Ejemplo de esta situación en Perú fue la boda del presidente Alan García con la señora Pilar Nores, ante la inminente visita papal o la negativa papal a recibir en visita oficial a Eliane Karp por no estar por la iglesia con el presidente Toledo (aunque por supuesto el matrimonio no religioso no exime de recibir por cierto al presidente Toledo, igual que ocurrió con el presidente Belaunde). Estas actitudes de imposición sobre la libertad de convivencia además de misóginas, son en términos individuales, bastante ofensivas.

énfasis proporcional con el ordenamiento y la dirección de la vida “privada”. A su artillería tradicional contra el amor libre, el divorcio, la homosexualidad, a inicios de siglo se pone especial énfasis en la condena de los “adversarios de la fecundidad”⁶. El marianismo, es ampliamente difundido asociado al deber ser de las mujeres y sus pautas de conducta. El placer, el deseo sexual y el encuentro de los cuerpos es así relegado con mayor ímpetu al terreno de lo manchado.

Otro hecho clave, esta vez para celebrar, es que el Parlamento Europeo aprobó en abril de 2002 un informe sobre fundamentalismo y mujeres que había generado la protesta del Vaticano y la Conferencia Episcopal Europea y que contaba la opinión desfavorable del PP, principal partido de la Eurocámara. Para las autoridades eclesiásticas, el informe -cuya ponente es la socialista española María Izquierdo- debía rechazarse por abordar el aborto, defender la homosexualidad y no hacer una distinción clara entre el fundamentalismo y la normal práctica religiosa. Este último argumento fue el más esgrimido por los eurodiputados contrarios a la adopción del texto. En este sentido, la comisaria de Empleo y Asuntos Sociales, la socialista griega Anna Diamandópulu, recordó que muchos crímenes son justificados en ocasiones por creencias religiosas y no sólo por los fundamentalismos. Se trata de una señal a favor de la universalidad de los Derechos Humanos, que es el acervo ético de la Unión Europea, explica María Izquierdo. “Y una señal de que no se puede excluir a las mujeres de los derechos humanos”⁷. El informe pide explícitamente que los Estados miembros de la UE “no reconozcan a los países en los que las mujeres no puedan adquirir plena ciudadanía o estén excluidas del Gobierno”. Basándose en tal principio, la liberal Lousewies Van der Laan añadió que la UE debería, en consecuencia, suspender sus relaciones diplomáticas con el Vaticano, que a su vez debería perder su estatuto en la ONU, tema ampliamente propuesto en las campañas de las Católicas por el Derecho a Decidir.

Quería también poner como ejemplo de fundamentalismo, esta vez en el terreno político, la regla de la obstrucción legal: Gag Rule. Esta regla se aprueba el 22 de enero en su primer día de trabajo en el cargo, Bush (28 aniversario de Roe vs. Wade, decisión marco de la Corte Suprema que establece el derecho de las mujeres al aborto). Esto norma impide a las ONGs que reciben fondos de USAID cabildear a favor de cambios legales, prestar servicios u orientación médica, incluso derivación; incluidos los países donde el aborto es legal. No ocurre así con los grupos anti decisión que sí pueden recibir fondos de USAID. Esta regla tiene un impacto simbólico sobre los propios Estados, débiles en su institucionalidad, y donde en el campo de la salud reproductiva, esta agencia tiene todavía mucho poder de influencia. También ha impactado en grupos feministas con dependencia económica y ahora

también claramente política al aceptar dicha imposición. De acuerdo al CRLP esto norma implica: a) Barreras a la democracia y soberanía, no sólo de quien recibe, también de otros donantes, b) Viola el derecho a la libertad de expresión, c) Afecta la salud de las mujeres, d) Es anticonstitucional en su país, e) Restringe a los países donde el aborto es legal en algunas circunstancias.

Esta ofensiva de carácter fundamentalista, para el control de la sexualidad femenina, establece un marco normativo para desconocer los derechos de las mujeres en materia sexual y reproductiva, considerando que en estos ámbitos los derechos tienen otros titulares: los varones, los no nacidos, la sociedad y el Estado.

La Sexualidad: el núcleo de la disputa en América Latina

A diferencia de otros períodos donde el conflicto entre el Estado moderno y la iglesia católica estuvo marcado por una cuestión de tributos, de propiedades de tierra, de regímenes políticos, en la actualidad el espacio del conflicto está dado por la sexualidad y el diseño de políticas públicas en materias de derechos sexuales y derechos reproductivos.

Estos conflictos cubren un rango de opciones de los patriarcas del ordenamiento moral que incluye actividades variadas como pedir la prohibición de películas del tipo El crimen del padre Amaro, hasta presionar por la restricción del suministro de métodos anticonceptivos en dependencias públicas, hacer propaganda francamente homofóbica en la plaza pública, llamar cobardes a los congresistas desde los pulpitos por simplemente hablar de aborto, suprimir la publicidad de condones en las campañas de prevención del SIDA. Como plantea Guillermo Nugent (2002), en todos estos casos no estamos ante una situación de diferencia de “opiniones” que es aceptable dentro de un esquema democrático; más apropiado es calificarlo como privilegios de opinión, donde unas voces están en condición de sustraerse a un debate público porque se creen poseedores de un estatuto tutelar de la moral pública.

Un tema que me parece importante señalar es que los modelos hegemónicos, se atribuyen el carácter de jueces pero difícilmente asumen la responsabilidad que adquieren al influir y trastocar las políticas públicas para impedir el libre desarrollo de los proyectos personales. ¿Quién rinde cuentas de las miles de mujeres desescolarizadas por embarazos no deseados? ¿Quién se hace responsable de la genocida omisión de oferta de condones para protegerse del VIH? ¿Quién se hace responsable del familismo a toda costa y que implica miles de muertes de mujeres cada año asesinadas por sus

esposos violentos? De nuevo, las herramientas de los derechos humanos pueden ayudarnos a revisar la discriminación y exclusión de muchos hombres y mujeres producto de graves omisiones en nuestras políticas públicas. Este es un camino desde donde podemos interpelar y exigir la secularización.

La autodeterminación y la secularización para el ejercicio de la sexualidad

Norberto Bobbio describe la formación del Estado moderno como un cambio entre la relación Estado-ciudadanos, “de la prioridad de los deberes de los súbditos a la prioridad de los derechos del ciudadano, al modo distinto de mirar la relación política, no ya prevalentemente desde el punto de vista del soberano, sino prevalentemente desde el punto de vista del ciudadano.”

Cuando hablamos de autonomía, como condición de la ciudadanía, estamos en primer lugar cuestionando las fuentes de control ubicadas en el exterior, a manera de entidades religiosas (dioses, verdades reveladas, dogmas), políticas (el Estado, el congreso, la ley, etc.) o seculares (el destino, la naturaleza, los médicos⁷, la suerte, etc.). En un concepto de autonomía, ubicamos la fuente de autoridad y de decisión en el propio individuo, autonomía sobre su vida, su cuerpo y su sexualidad, y reconoce la interacción y la negociación desde el respeto a la diversidad.

El reclamo de derechos sexuales o derechos reproductivos articula para la sociedad civil y en concreto para las feministas, la exigencia a los Estados de respetar y hacer respetar la autonomía personal sobre la sexualidad, incluidas acciones dirigidas a comprometer la acción estatal en la construcción de entornos democráticos, plurales y habilitantes para el ejercicio de las libertades y el disfrute de los derechos, al lado de demandas por políticas públicas dirigidas a hacer frente a desigualdades y promover la inclusión, participación y transformación de las relaciones sociales (Tamayo, 2001). En la conceptualización de los derechos reproductivos, se ha logrado de alguna manera cambiar el eje de poder sobre la regulación del tamaño de la población (en sus versiones de políticas controlistas o pronatalistas) desde el Estado a las personas, por supuesto adjetivada con el calificativo de responsable⁸. Sin embargo, el concepto de titularidad una vez que existe un creciente consenso en que el Estado tendría poco que hacer en la regulación de la sexualidad, aparecen o reemergen nuevos símbolos que intentan expropiarnos a las mujeres en concreto, de la titularidad de estos derechos: el marido, el cura, el concebido, etc.

También pienso, desde una lógica de autonomía, que a veces tomamos demasiado esfuerzo público en responder a los argumentos y a los contra-argumentos que plantea la gente cercana al Opus Dei y otros grupos conservadores -que nunca usarán ningún método imaginario-, y descuidamos plantearnos cómo responder a las preocupaciones de las propias mujeres. Definitivamente hay que contestar, para construir un espacio de debate y luchar contra el poder de los empresarios morales; sin embargo tomando elementos del feminismo de la diferencia, es importante quitarles la autoridad de una vez; que por cierto conecta con nuestra realidad. Por suerte, gran parte, si no es que la mayoría de las y los latinoamericanos, tenemos actitudes más tolerantes respecto a la sexualidad y la reproducción que las planteadas por la iglesia católica: nos gozamos, nos divorciamos, usamos anticonceptivos, interrumpimos embarazos, tenemos relaciones con personas de un cuerpo igual al suyo, en fin...

Pies de página

6. Caetano y Geymonat hacen un recuento de Pequeño catecismo del Santo Matrimonio por el Rdo. P.J. Hoppenot, editado en la Barcelona de 1911, donde se calificaba a “la raza de los solterones” como una “raza detestable”, se advertía sobre el ascenso de un “neomaltusianismo” entre los “ricos voluptuosos” y las “mujeres mundanas” (que rechazaban esas “maternidades periódicas que deforman el cuerpo, quitan la frescura de la juventud, hacen imposibles bailes y fiestas y, para colmo de pena, ponen a veces la vida en peligro”), al tiempo que se formulaban distintas recomendaciones para la “elección de compañero de vida” y se exhortaba a los jóvenes a “casarse lo antes posible” como “remedio contra la concupiscencia”.
7. A los médicos/as nos va a costar muchísimo aceptarlo, pues hay que abandonar un modelo en el cual hemos sido formados en los últimos cien años, el de la cultura única, para pasar a un modelo de pensamiento plural, de diálogo y de interculturalidad. Esto implica aceptar que las sociedades son diversas en términos étnicos, en términos de opción sexual, en términos de religión, en términos de lengua, etc., y que tenemos que incorporar un concepto de ciudadanía en salud, donde no somos sacerdotes, no estamos iluminados, sino que cada persona con la cual interactuamos va a venir con unas necesidades, con unos afectos, con un tipo de toma de decisiones que a lo mejor no nos gusta, y que puede ir totalmente en contra de nuestra ética, de nuestra moral, de lo que fuimos, de lo que sentimos, etc.; pero que tenemos que respetar, pues las decisiones en salud no nos competen a nosotros, le competen al otro, a la otra, a la persona, al ciudadano, a la ciudadana.
8. Ver definición de derechos reproductivos en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo.

Bibliografía

- Bobbio, Norberto (1993). *El Tiempo de los Derechos*. Sistema, Madrid.
- Caetano, Gerardo y Geymonat, Roger (1997). *Lo secularización uruguayana (1859-1919), Catolicismo y privatización de lo religioso*. Ediciones Santillana. Montevideo.
- Celia, Lucía; Soler, Lorena; Vázquez, Korina (2001). "El Concordato entre el Vaticano y el Reich. Sus repercusiones en la Argentina" en Fortunato Mallimaci y Roberto Di Stefano (comps.), *Religión e imaginario social*. Editorial Manantial, Buenos Aires.
- Correa, Sonia y Petchesky Rosalind (2001). "Los derechos reproductivos y sexuales; una perspectiva feminista" en Juan Guillermo Figueroa: *Elementos para un análisis ético de la reproducción*. Universidad Autónoma de México, Programa Universitario de Estudios de Género, Programa Universitario de Investigación en Salud. México, 2001.
- CAPU, PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ (2002). *identidad sexual, ¿es posible escoger?* Lima.
- Gruskin, Sofía, Ed. (2001). *Derechos sexuales y reproductivos, aportes y diálogos contemporáneos*. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. U.N.M.S.M. Lima.
- Gúezmes, Ana (2000). *Posibilidades y búsquedas entre la investigación y el advocacy en derechos sexuales y reproductivos en Perú*. Documento inédito. Lima.
- Kienzier, Klaus (2000). *El fundamentalismo religioso*. Alianza Editorial. Madrid.
- Lamas, Marta (2001). *Política y reproducción, Aborto: La frontera del derecho a decidir*. Plaza & Janes Editores. México.
- Nugent, Guillermo (2001). *¿Hagamos de cuenta que no existe? Reconocimiento de la Sexualidad y Cultura Pública Laica*. Documento inédito. Lima.
- Nugent, Guillermo (2002). *El orden tutelar para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina*. Documento inédito. Lima.

Esta redefinición de la autoridad como fuente de poder, también involucra una manera de pensar la política sobre sexualidad. En general,- nosotros expertos, "decisores" y demás funcionarios pretendemos saber qué quieren las personas, interpretamos qué necesitan los jóvenes, y cómo no, fracasamos repetidamente. La definición de la autoridad pasa también por reconocer al otro a la-otra como sujeto de derechos, "Escuchar a las mujeres es la clave para respetar su ejercicio moral y legal como personas -esto es, su derecho a la autodeterminación-/(Correa y Petchesky, 1994).

En este camino podemos interactuar y aprender; es especialmente interesante desarrollar la comunicación, y la tensión del cara a cara como referente de la ciudadanía y posibilidad de ampliación del espacio social: ¿puede una mujer con VIH tener hijos? ¿Cómo reacciono ante la sexualidad de los adolescentes? ¿Y si tienen embarazos que desean? ¿Cómo me relaciono con mis amigas lesbianas? Ana Belén, la cantante española, hablaba de la transición democrática en España, no tanto como un nuevo pacto político, sino por el esfuerzo de la sociedad de reconocer al otro, en relación con uno mismo; el panadero comunista, el vecino de siempre que no vivía con su hermano sino que era gay, el ilustre vecino que pegaba a su esposa, etc.

Así necesitamos seguir avanzando en marcos jurídicos y políticos que consideren la decisión de las mujeres como eje central del debate y no conceptos absolutos que excluyen a las mujeres del propio dilema sobre sus cuerpos, como ocurre en el debate sobre aborto. También, siguiendo la propuesta de la feminista Milagros Rivera, o a Ana Belén, puedo interpelarme sin delegar mi deseo de cambio en un partido político, en el gobierno o en otras instancias políticas. Aplicando su razonamiento al caso del aborto puedo preguntarme ¿qué estoy haciendo yo para relacionarme con las mujeres que se enfrentan cotidianamente a la experiencia de embarazos no deseados?, ¿qué implicaciones tiene en las mujeres la experiencia clandestina del aborto?, ¿cómo afecta el temor al embarazo no deseado a mi propia sexualidad?

En esta actitud podemos encontrar herramientas que empiezan a cambiar las relaciones desde una propuesta de ética vinculada a la tensión y a las dudas que genera el cara a cara. En el primer caso estoy trabajando en el cambio de las opiniones y del mundo normativo como regulador de la convivencia social; en el segundo se trata de aportar en el cambio de las relaciones entre las personas, entre las mujeres frente a esta realidad sin cancelar las experiencias vitales y nuestro propio cuerpo.

Estos enfoques se reflejan en nuestras investigaciones, por ejemplo se ha avanzado en cuantificar la magnitud del aborto, su impacto en la salud de las mujeres, las brechas en el acceso a servicios, la carga de la violencia, pero todavía hay poca atención sobre la influencia de la violencia en la sexualidad de las mujeres, o las experiencias y percepciones desde las propias mujeres, que en diferentes circunstancias vitales y con un contenido emancipador o adaptativo, nos permitirían acercarnos a las concepciones hechas realidad de las libertades reproductivas. A mí esta propuesta me resulta atractiva porque devuelve a la gente, a la gente común, las riendas de lo político, y re coloca como eje central de nuestra política el tema del empoderamiento de las mujeres en nuestra propia cotidianidad.

Para concluir o para empezar el debate...

Lo público, finalmente, es lo que es de todos/as y para todos/as, mientras que lo corporativo se refiere a los intereses de determinados grupos, los cuales, aunque eventualmente legítimos, no son necesariamente públicos. Los consensos que

busca la política de Estado, deben tener como marco de partida para el diálogo y la concertación los compromisos en materia de derechos humanos.

Renunciar al laicismo es renunciar a la modernidad y es darle entrada al arrogante fundamentalismo. La modernidad constituye un proyecto cultural que difunde valores vinculados a la promoción de la libertad individual, de la justicia social, al progreso social en el sentido de desarrollo de potencialidades personales, y a una vocación democrática que lleva a la defensa del respeto a la diferencia y la diversidad.

La crítica feminista lleva implícita el cuestionamiento y la sospecha ante cualquier intento de pensamiento único. Desde posiciones liberales denunciaremos la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones, desde las liberales-radicales cuestionamos la invisibilidad o la censura sobre los asuntos que nos preocupaban o afectaban como mujeres, y desde posiciones radicales cuestionamos la neutralidad y racionalidad de la ciencia, de la política, de la economía y de la misma teorización de los derechos humanos y las normas nacionales, entre otras. Como movimiento social, nuestras expresiones han sido profundamente transgresoras y contestatarias. Participamos de revueltas universitarias, de acciones antiglobalización, de luchas por la democracia, de acciones contra la violencia en todas sus expresiones, de trasgresiones en la academia, etc. La consigna de desafiar lo establecido se extendió globalmente en el pasado, y estamos en escenarios que nos permiten lograrlo nuevamente y enlazarnos o conectarnos a otros movimientos.

Me gustaría cerrar con la idea de una tándem de “autoridad con” mujeres que utilizan sus deseos y su fuerza relacional para modificar su vida, que sin presión temporal están con sus amigas y amigos. Y también está claro para mí que los derechos humanos, a pesar de la discusión sobre su pretendida universalidad, nos permiten exponer nuestros padecimientos y exigencias para crear contextos que nos permitan ser y estar por aquí ahora. Pensar en lo que estamos haciendo, dejarnos asombrar por la acción de los hombres y de las mujeres, confesar el sí misma, tener el coraje de aparecer, es un buen leitmotiv para por ejemplo hoy día y mañana tal vez, instalar el diálogo como principio fundador de la ética y la política como plantea Françoise Collin: “Creo que una ética del diálogo plural -y el diálogo sólo se inscribe en la palabra- evita tanto los avalares del individualismo como del comunitarismo y puede aclarar la cuestión de la relación entre las mujeres así como la relación entre los sexos... Quizá por otro lado, el diálogo pueda ser pensado como principio fundador a la vez de la ética y de lo político. Principio común que, sin embargo, no implica la confusión de ambos registros puesto que uno, el ético, asegura la regulación de las relaciones interindividuales mientras que el otro, el político, trata de asegurar la viabilidad de un mundo común. Por eso me interesa la política, en la relación y en el deseo, porque para mí la política feminista consiste después de la muerte del patriarcado en devolver lo privado a sí mismo, en dejar nuestros lazos como personas, como mujeres a nuestra libre mediación y en construir nuestras propias historias”.

Podemos avanzar posicionadas como sujetos capaces de recrear y construir la realidad a partir de nuestro potencial transformador. Se trata finalmente de imaginar un futuro más inspirador donde cada una crezca y sea autora única de su propia historia sexual.

Bibliografía

- Rivera, María Milagros (2002). Las relaciones de diferencia: mujeres y hombres en un solo mundo. Ponencia presentada en el Programa de Estudios de Género del convenio Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán-Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Rivera, María Milagros (2002). El feminismo de la diferencia: por qué y para qué. Ponencia presentada en el Programa de Estudios de Género del convenio Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán-Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.
- Savater, Fernando (1993). Sin Contemplaciones. Ediciones libertarias, Madrid.
- Sen, Amartya (2000). Desarrollo y libertad. Planeta, Barcelona.
- Shepard, Bonnie (2000). “The Double Discourse on Sexual and Reproductive Rights” in *Latín América: The Chasm between Public Policy and Private Actions in Health and Human Rights*, Vol. 4.
- Tamayo, Giulia (2001). Bajo la piel : Derechos sexuales y derechos reproductivos. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, Programa de Estudios de Género de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, U.N.M.S.M. Lima.
- Vargas Llosa, Mario (2001). “La señal de la cruz” en *El lenguaje de la pasión*. Peisa. Lima.

Los límites de la laicidad en la Argentina contemporánea

Juan Cruz Esquivel*

La laicidad, como concepto, generalmente está ligada a los debates académicos y las reflexiones de índole teórica. Menos habitual es asociarlo a los espacios de representación ciudadana.

Y si bien es cierto que la idea de la laicidad reviste cierto nivel de abstracción, sus implicancias están íntimamente relacionadas con la democracia, con la forma en que organizamos nuestra convivencia como sociedad, con la inclusión social, con la no discriminación, con la igualdad, con la libertad; en definitiva, con la construcción de un Estado y de una sociedad que promueven derechos y amplían los márgenes de la ciudadanía.

En este artículo, pasaremos revista a las complejidades de la situación argentina en estos tópicos. Por un lado, un entramado jurídico diseñado durante la segunda mitad del siglo XIX y buena parte del siglo XX, al compás de la conformación de una nación con una impronta católica determinante. Entramado normativo que, en sus líneas directrices, permanece aún vigente. Por otro lado, una sociedad civil con signos claros de secularización, esto es con una marcada autonomía de pensamiento y de decisión en los aspectos que

hacen a su vida cotidiana. En el medio, una clase dirigente (políticos, jueces, empresarios, sindicalistas) que recrea una cultura política dotada de componentes confesionales, disociando el corpus jurídico de las reivindicaciones de derechos expresados por la ciudadanía.

Los aspectos normativos en la relación Estado-Iglesias

Como punto de partida, es pertinente preguntarnos cómo definimos al Estado argentino en términos de su vinculación con lo religioso: ¿Laico? ¿Confesional? ¿Con religión oficial? ¿Con trato igualitario a todos los cultos? ¿Con preponderancia de alguno de ellos?

La Constitución Nacional y una secuencia legislativa modelan las características del vínculo del Estado argentino con la Iglesia Católica y con los restantes cultos. La distinción no es azarosa, la propia normativa dife-

rencia al catolicismo de las demás religiones.

La Carta Magna, reformada por última vez en 1994, hace referencia a cuestiones de índole religiosa en varias oportunidades. Entre las más salientes, pueden destacarse:

En el mismo preámbulo, se invoca a “la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia”. El artículo segundo establece que es función del Gobierno federal sostener el culto católico apostólico romano. He aquí el primer elemento que establece diferencias en el trato con las confesiones religiosas. A su vez, los artículos catorce y veinte se refieren a la libertad religiosa en tanto prescriben que todos los habitantes pueden “profesar libremente su culto”.

En 1994, última reforma constitucional (en Argentina, es necesaria la realización de una Convención Constituyente para ese fin), se suprimieron algunos artículos de la todavía vigente Constitución de 1853. Entre ellos,

el setenta y seis que indicaba que para ser elegido presidente o vicepresidente de la Nación era requisito “pertenecer a la comunión católica apostólica romana”. Con su anulación, no existe actualmente ningún requisito de carácter religioso que condicione la posibilidad de acceder a los máximos cargos del Estado argentino. Asimismo, fue eliminado el artículo ochenta que prefijaba el compromiso de juramento que el presidente y vicepresidente debían cumplir para tomar posesión de sus cargos -ante Dios Nuestro Señor y los Santos Evangelios. Por último, considerando que el concordato suscrito con el Vaticano en 1966 había finiquitado el régimen del patronato, se excluyó el artículo ochenta y seis que fijaba las atribuciones del presidente en dicha materia¹.

Si bien la Constitución de 1994 es superior a su antecesora en términos de derechos y garantías, es indudable que reprodujo el tratamiento diferenciado del Estado hacia las confesiones religiosas. Perduran como vestigios del régimen de patronato el sostenimiento del culto católico que se materializa a través de leyes específicas sancionadas durante la última dictadura militar.

En primer lugar, la **Ley N° 21.950**, que otorga una asignación mensual a los arzobispos y obispos. Interesa resaltar que en el espíritu de la legislación, se destaca la acción misionera que lleva adelante la institución católica en todo el país, afianzando, de ese modo, el sentimiento del ser nacional. Se pone de manifiesto con claridad la perdurabilidad de la cosmovisión que equipara la identidad nacional con la identidad católica. Por su parte, la **Ley N° 22.162** contempla una asignación mensual a los curas párrocos o vicarios ecónomos de parroquias situadas en zonas de frontera o en aquellas áreas que requieran la promoción de su desarrollo. Asimismo, la

Ley N° 22.950 establece la contribución del gobierno nacional en la formación de los seminaristas católicos. Los obispos residenciales perciben una partida económica en concepto del sostenimiento mensual por cada alumno de nacionalidad argentina del Seminario Mayor, perteneciente a la propia jurisdicción eclesiástica. El mismo beneficio es concedido a los Superiores Provinciales de las órdenes de los mercedarios, dominicos, franciscanos (orden de frailes menores), jesuitas (compañía de Jesús) y salesianos.

A su vez, el **Decreto N° 1.991** prevé el otorgamiento de pasajes por parte del gobierno nacional a representantes del culto católico que viajen al o desde el exterior y dentro del territorio argentino por razones de su ministerio (arzobispos, obispos, superiores de órdenes y congregaciones religiosas, miembros del clero secular y regular, religiosos y religiosas, laicos investidos con los Sagrados Ministerios, catequistas y dirigentes de movimientos católicos).

No sólo cuestiones monetarias marcan una situación jurídica desigual entre el catolicismo y los demás cultos. Elementos simbólicos que se enmarcan en un vínculo privilegiado con el Estado también refuerzan las diferencias. A través del **Decreto N° 1.233** (1998), el Estado expide credenciales a arzobispos, obispos, prelados y superiores mayores, acreditando su condición de tales. Pese a no ser considerados funcionarios estatales, otras huellas perduran del régimen de patronato. Los prelados católicos se encuentran homologados con las autoridades de gobierno. El **Decreto N° 1.131** incluye a los cardenales en la nómina de los beneficiados por la obtención del pasaporte diplomático. A su vez, los arzobispos y los obispos reciben el pasaporte oficial, al igual que los legisladores nacionales, los ministros de la corte

suprema y los gobernadores de las provincias.

En otro orden, el Código Civil de la República Argentina, en su artículo 33, especifica que la Iglesia Católica tiene carácter público, mientras que las asociaciones civiles o religiosas -con esta figura se describen a los demás cultos-, asumen un carácter privado.

Las iconografías católicas que decoran organismos oficiales y la convocatoria para la realización del Tedéum no están prescriptas en la legislación, pero su permanencia y continuidad denota con claridad el indiscutido y naturalizado papel protagónico que detenta la Iglesia Católica en el escenario público argentino.

Si la relación entre el Estado y la Iglesia Católica se rige por el Acuerdo de 1966, la Constitución Nacional y el sinfín de leyes que pasamos revista, el vínculo con las restantes confesiones se canaliza por intermedio del Registro Nacional de Cultos. Creado en los tiempos de la dictadura

Pies de página

1. El acuerdo con la Santa Sede de 1966 ya había eliminado la designación de los obispos por parte del presidente, facilitando la radicación de órdenes religiosas y garantizando la libre distribución de las comunicaciones papales en todo el territorio. La reforma constitucional adecuó su texto a aquella normativa.

* Doctor en sociología por la Universidad de Sao Paulo, Brasil. Actualmente se desempeña como profesor e investigador de la Universidad de Buenos Aires. Es miembro de la Asociación de Científicos Sociales de la Religión en el Mercosur y del Consejo Latinoamericano para la promoción de las Libertades de Conciencia, Creencias y Religión. Autor del libro *Detrás de los muros. La iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem*, y coautor de *Creencias y Religiones en el Gran Buenos Aires. El caso de Quilmes*, así como de numerosos artículos en revistas científicas y en medios de comunicación escritos sobre la relación Estado-iglesias.

No sólo
 cuestiones
 monetarias
 marcan una
 situación jurídica
 desigual entre
 el catolicismo
 y los demás
 cultos. Elementos
 simbólicos que
 se enmarcan
 en un vínculo
 privilegiado con el
 Estado también
 refuerzan las
 diferencias.

militar (**Ley N° 21.745**), supone que todas las entidades religiosas que ejerzan sus actividades de culto en la Argentina, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar su inscripción y reconocimiento oficial, como condición previa a su actuación. Si bien esta requisitoria es formal pues, en la práctica, no hay inspectores oficiales dedicados a controlar la implementación de la normativa; no es un dato a desconsiderar que más de una veintena de anteproyectos de ley orientados a eliminar la obligatoriedad de dicha inscripción no han logrado perforar el filtro parlamentario, en tiempos de democracia.

El Registro de Cultos tiene un antecedente: el antiguo fichero de cultos instituido en 1946 que exigía a todas las instituciones religiosas -menos la católica, reiteramos- exhibir el comprobante de inscripción para funcionar públicamente.

En 1979, se reglamentó la ley sobre el Registro Nacional de Cultos (**Decreto N° 2037**). Fueron detallados los requisitos que debían cumplir las instituciones religiosas. Entre ellos, disponer de un lugar para la realización del culto, del libro de actas de la Comisión Directiva, de la historia de la organización religiosa, la constancia de la personería jurídica, el acta fundacional de radicación o constitución en Argentina, las normas estatutarias, las formas de gobierno, los certificados de estudios o de ordenación de las autoridades religiosas, los libros sagrados, los fundamentos de la doctrina y los elementos distintivos del culto, las características de los ritos y las ceremonias religiosas y, el certificado de Antecedentes Penales de los dirigentes religiosos e integrantes de la comisión directiva², entre otros.

En realidad, la instauración de un Registro de Cultos no era ajena a las políticas de control y las acciones de persecución de todo aquel “diferente”. Los cultos no católicos eran “diferentes” y, por tanto, estaban bajo sospecha. A pesar de que la Argentina ha otorgado rango constitucional a los tratados internacionales que protegen el libre ejercicio de culto, la obligatoriedad en la inscripción en el registro aún no fue derogada. En otras palabras, la legislación vigente se encuentra desarmonizada con los derechos de la libertad religiosa reconocidos en el plano internacional.

Otro tipo de anomalías se ha ido acumulando en un terreno que también hace a la relación entre el Estado y las entidades religiosas. Tanto la Constitución Nacional de la Argentina (artículo 14) como diversos tratados internacionales que gozan de jerarquía constitucional, hacen referencia explícita a la libertad religiosa. Sin embargo, la legislación sobre la atención religiosa a las Fuerzas Armadas, contempla sólo la asistencia espiritual católica para **todos** sus integrantes, como si se tratara de un cuerpo uniforme en términos de religiosidad. De esta forma, muchos de ellos se han visto obligados, directa o indirectamente, a asistir a ceremonias de un culto que no profesan ni comulgan. Así las cosas, rige en los cuarteles una suerte de religión oficial, lo cual compromete la libertad religiosa en el ámbito militar.

Por otro lado, el obispado castrense está inserto dentro del organigrama estatal. Tal situación se traduce en una doble dependencia: en el orden eclesial, el obispo castrense encuentra su máxima autoridad en el Sumo Pontífice; en el orden administrativo, por corresponderle el rango

de subsecretario de Estado, depende del Presidente de la Nación.

De ese modo, el nombramiento de la máxima autoridad castrense, depende del Vaticano, pero requiere el **previo acuerdo** del Presidente de la República. Nada se reglamentó en torno al proceso de remoción del prelado. Resalta en los textos reglamentarios la inexistencia de artículos que prevean los procedimientos a seguir en caso de que no haya aceptación entre las partes, o si el gobernante, ante un hipotético desencuentro o conflicto, resuelve prescindir de los servicios del dignatario. Esta "omisión" pareciera estar asociada a un *modus vivendi* en el que los vínculos estrechos y las legitimidades recíprocas no permitían prever escenarios y situaciones diferentes.

De hecho, en marzo de 2005, se desató una serie de controversias entre el Estado Argentino y la Iglesia Católica, a raíz de las declaraciones del obispo castrense. En reacción a la política de distribución de anti-conceptivos para la prevención de enfermedades sexuales, el 17 de febrero del mismo año, monseñor Antonio Baseotto, de él se trata, envió una carta al ministro de Salud de la Nación, Ginés González García, afirmando que "los que escandalizan a los pequeños merecen que le cuelguen una piedra de molino al cuello y lo tiren al mar". La intervención del prelado invocó a los llamados 'vuelos de la muerte', utilizados por la dictadura militar para arrojar al mar a detenidos-desaparecidos. El 18 de marzo del mismo año, el entonces Presidente Néstor Kirchner, a través del Decreto N° 220, dejó sin efecto el acuerdo dado por el Estado Nacional oportunamente para la designación del obispo y suspendió su

remuneración. Esta decisión motivó una serie de discusiones sobre las atribuciones presidenciales en la materia y evidenció un vacío legal en torno a la remoción del religioso castrense. En la práctica, Baseotto perdió sus funciones como autoridad pública, pero continuó al frente del ordinariato militar, en tanto la Santa Sede no aceptó la unilateralidad de la disolución del acuerdo.

Con la renuncia de Antonio Baseotto por haber cumplido 75 años y el actual estado vacante de la sede castrense, se ha colocado sobre la superficie la discusión sobre si es necesaria una estructura eclesiástica para la atención espiritual de las Fuerzas Armadas y de Seguridad. Descansan en el Congreso Nacional proyectos que contemplan la eliminación del obispado castrense, aún sin tratamiento.

Componentes confesionales en la cultura política

Complementariamente a los aspectos normativos, despuntan elementos que dan cuenta de una cultura política argentina que expresa cierto desapego a los principios de la laicidad. Cuando hablamos de cultura política, hacemos referencia al imaginario y a las representaciones colectivas que se plasman en un abanico de usos y costumbres arraigados, en este caso, en el *modus operandi* de la clase política.

Virgenes entronizadas en el Congreso Nacional o que recorren despachos en la Casa Rosada³, líderes partidarios que se sienten representados por dignatarios religiosos,

visitas periódicas a referentes eclesiásticos para discutir cuestiones de agenda política, referentes sindicales y empresariales que pugnan por consustanciarse con la Conferencia Episcopal⁴, gobernantes que consultan a obispos para designar ministros, candidatos que buscan sacerdotes como compañeros de fórmula y la perdurabilidad del Tedéum⁵, son claros ejemplos de lo anteriormente expresado.

La histórica receptividad acrítica de la dirigencia política hacia las peticiones eclesiásticas se relaciona tanto con la cultura católica en que muchos de los decisores gubernamentales han

Pies de página

2. En 2005, fue derogado este requisito a través de la Resolución de la Secretaría de Culto N° 2092.
3. La Virgen María fue entronizada en el Palacio Legislativo por la hermana del vicepresidente Víctor Martínez, durante el gobierno de Alfonsín. La Virgen Desatanudos transitó por las oficinas de la Casa de Gobierno cuando De la Rúa ejerció la presidencia. También podríamos añadir el pesebre colocado en la entrada de la Casa Rosada por la esposa del mismo De la Rúa. Los tres episodios tuvieron lugar bajo administraciones del partido radical, al cual algunos especialistas lo asocian con los ideales de la laicidad.
4. En el conflicto entre el gobierno de Cristina Fernández de Kirchner y las entidades agropecuarias en 2008, los titulares de la Sociedad Rural, de la Confederación Intercooperativa Agropecuaria, de la Federación Agraria y de las Confederaciones Rurales Argentinas, se acercaron hasta el plenario del Episcopado para exponer sus posiciones.
5. Esta ceremonia, que rubrica la 'consagración sagrada' del poder democrático, es solicitada por los sucesivos presidentes, a pesar de no estar prescrita en ninguna legislación.

sido socializados, como en la firme percepción del rédito extra-político que los propios actores suponen que el vínculo con las autoridades eclesióásticas proporciona. Así las cosas, gobiernos de diferentes signos han apelado al apoyo eclesióástico como una de las principales fuentes de legitimidad. Para ello, se han desprendido de buena parte de las obligaciones de gobierno: han delegado directa o indirectamente en la Iglesia Católica el diseño, la formulación y hasta la implementación de determinadas políticas públicas, fundamentalmente en materia educativa, de planificación familiar y social.

La presencia de dirigentes políticos en las misas oficiales de la Iglesia, la bendición por parte de las autoridades católicas a la inauguración de escuelas, barrios, hospitales, centros comunitarios, la transmisión de ceremonias católicas en los medios de comunicación oficial, son indicadores de un vínculo que ha naturalizado un repertorio de prácticas por parte de quienes conducen el gobierno, más allá del signo político, y de quienes conducen la Iglesia Católica.

En ese sentido, la ausencia de una autonomía recíproca entre el Estado y la Iglesia Católica en Argentina trae aparejado a diario tensiones entre las demandas por el reconocimiento de orientaciones plurales en materia familiar, cultural, sexual, religiosa; y la pretensión eclesióástica de universalizar su moral religiosa y uniformizar los valores y conductas que rigen en la sociedad.

En esos conflictos, se condensa el estrecho vínculo existente entre laicidad y derechos ciudadanos, en tanto un repertorio de libertades cotidianas se ve afectado ante la inexistencia de un Estado laico.

En Argentina, la principal causa de mortalidad materna es el aborto inseguro. Sólo en otros dos países de América, Jamaica y Trinidad Tobago, el aborto también es la primera razón de la mortalidad materna. Por cada 100 muertes maternas, 29 se deben a abortos. Por cada 100 mil nacimientos mueren 48 mujeres. Un índice que, por ejemplo, casi cuadruplica al de Chile.

El Código Penal argentino establece que “el aborto practicado por un médico diplomado con el consentimiento de la mujer encinta, **no es punible** si se ha realizado con el fin de evitar un peligro para la vida o la salud de la madre (...); si el embarazo proviene de una violación o de un atentado al pudor cometido sobre una mujer idiota o demente” (artículo 86). A pesar de tratarse de una normativa restrictiva si la comparamos con la de otros países, sorprende la secuencia de casos en que se judicializa la situación de mujeres discapacitadas que han sido violadas y que se encuentran en condiciones legales de interrumpir el embarazo no deseado. Por la proliferación de estos casos que no cumplen con la prescripción del propio Código Penal, legisladores en varias ciudades han impulsado proyectos de ley para reglamentar los procedimientos a seguir por las autoridades de los hospitales y centros de salud, garantizándose así el resguardo jurídico para realizar los abortos legales de manera eficaz, rápida y segura.

El caso más resonante ocurrió en 2008 en Bahía Blanca, en el interior de la provincia de Buenos Aires. El Juez Jorge Longas hizo lugar a un recurso de amparo y ordenó suspender la intervención médica a una adolescente con discapacidad mental que había sido abusada sexualmente. Su decisión, que puso freno a un aborto no punible, recibió el apoyo de organizaciones religiosas que se habían congregado en el hospital para presionar a los profesionales de la salud.

La determinación del magistrado puso sobre la superficie la discusión del Estado laico y las tensiones entre las creencias personales y los derechos ciudadanos. Sus convicciones religiosas habían incidido en la resolución tomada, comprometiendo el derecho de una mujer y contradiciendo al propio Código Penal.

Por un caso similar, la Argentina enfrenta una demanda ante el Comité de Derechos Humanos de la ONU. Al obstaculizar la justicia el acceso al aborto no punible, se violaron los derechos humanos de una mujer de 18 años y una edad mental de 10 que había sido violada por un familiar.

Finalmente, el Tribunal de Familia de Bahía Blanca revocó la medida cautelar del juez Longás, quien sería luego denunciado por mal desempeño en sus funciones. Un fallo ejemplificador contra el funcionario público permitiría defender y garantizar los derechos ciudadanos por sobre la presión de sectores que pretenden imponer sus idearios como principios para toda la sociedad.

Hicimos referencia anteriormente al desapego de la clase dirigente con respecto a los valores de la laicidad y al arraigo de una cultura política muy permeable a las influencias del poder eclesiástico. Bastan algunos ejemplos para graficarlo:

- Si bien en 2003 se creó el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable, los anticonceptivos no llegan a los hospitales públicos en el interior del país. Muchas veces se acumulan en algún depósito, por el desacuerdo de la autoridad de gobierno provincial con su distribución. De nuevo, la convicción personal del funcionario afecta la planificación familiar y restringe los derechos sexuales y reproductivos de la población, además de que agudizan las situaciones de desigualdad social: las mujeres con poder adquisitivo tienen acceso a los anticonceptivos en las farmacias; en cambio las de los sectores de menores recursos se ven privadas de los mismos por

la decisión unilateral de la autoridad de turno.

- La Justicia de la provincia de Córdoba prohibió la distribución de la “píldora del día después” en los establecimientos de salud por considerarla un método “abortivo”. La resolución judicial se debió al recurso de amparo presentado por la agrupación Mujeres por la Vida. Pero la pastilla se sigue vendiendo en las farmacias cordobesas. Entonces, en la práctica, la sentencia solo afecta a las mujeres de los sectores populares.
- A dos años de la sanción de la ley que hace obligatoria la educación sexual en todos los niveles de enseñanza en la ciudad de Buenos Aires, no se ha avanzado en la definición de los contenidos curriculares específicos. La reglamentación de la norma no ha sido elaborada, postergando la implementación de la normativa. En una investigación que hemos realizado en todo el país, más del 90% de los argentinos se pronunció a favor de la educación sexual. ¿Cómo se explica que con la legislación aprobada y el respaldo de la ciudadanía, sin embargo, la educación sexual no se imparte en los establecimientos educativos?. En los componentes de la cultura política hegemónica, habituada a priorizar las recomendaciones de la institución religiosa que “fundó” la nación, encontraremos las claves para responder a tales interrogantes.

No obstante, este estado de situación no es uniforme. Algunos legisladores, más perceptivos de la reivindicación de nuevos derechos ciudadanos, han presentado proyectos atendiendo la diversa realidad social en lo que a

la constitución familiar respecta. Por ejemplo, el que busca protección para hijos de familias ensambladas, o el que proclama igualdad de derechos para gays y lesbianas frente al matrimonio. Los nuevos modelos de familia, distintos al de la familia nuclear, presionan para ser reconocidos en el Código Civil. Es que cada vez más observamos como el matrimonio heterosexual ha perdido el monopolio de la sexualidad legítima y que el cuidado de los menores no ocurre siempre en el mismo techo.

Asimismo, en 2003, la legislatura de la Ciudad de Buenos Aires reglamentó la unión civil para personas del mismo sexo, convirtiendo a la capital argentina en la primera en América Latina en reconocer ese derecho. La unión civil reconoce derechos sociales como incorporar a la pareja a los seguros de salud, recibir una pensión de organismos que dependen del gobierno de la ciudad, solicitar créditos bancarios conjuntos y obtener licencia laboral en caso de enfermedad del concubino. Lentamente, algunas provincias y ciudades han decidido seguir los pasos de Buenos Aires y sancionar una legislación similar.

Paralelamente, en los últimos años, se han diseñado programas de gobierno y aprobado legislaciones tendientes a ampliar los derechos individuales. La permisión a la ligadura de trompas y vasectomía como prácticas quirúrgicas de anticoncepción sin necesidad de una autorización judicial; la ratificación del Protocolo Facultativo de la Convención para la Eliminación de toda forma de discriminación contra la mujer (CEDAW); y la distribución de la ‘píldora del día después’ en los centros de atención primaria y hospitales públicos de todo el país (con excepción de Cór-

do), constituyen los ejemplos más evidentes.

Las disposiciones del ministro de Salud durante la presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007), Ginés González García, no tuvieron como principio orientador la prescripción de una doctrina religiosa, sino la construcción de una ciudadanía plena. Este conjunto de medidas tuvo como inspiración la idea de universalizar derechos y garantizar el acceso a todas las mujeres, independientemente de su condición socio-económica.

Como podrá advertirse, el camino iniciado en determinadas áreas de la gestión pública no tiene su correlato en otros planos, observándose un recorrido desacorde en materia de derechos individuales y colectivos. Más que una **concepción** de Estado, es la **posición** de un funcionario en particular, comprometido con la ampliación de derechos, la que nos permite explicar los espacios ganados por la laicidad. Desde esta perspectiva, debemos interpretar como disloques -y no como contradicciones- el complejo e irregular estado de situación de la normativa argentina.

Creencias y actitudes ciudadanas

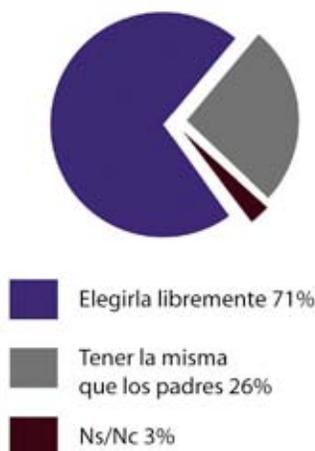
En el primer semestre de 2008, desde el CEIL/CONICET⁶, la Universidad de Buenos Aires, la Universidad Nacional de Rosario, la Universidad Nacional de Cuyo y la Universidad Nacional de Santiago del Estero, hemos realizado un estudio cuantitativo de carácter probabilístico sobre las creencias y actitudes religiosas de la población mayor de 18 años residente en Argentina.

La investigación, que tuvo un alcance nacional, abarcó una diversidad de

aspectos, pero interesa aquí analizar aquellos tópicos que se podrían entender como indicadores de secularización.

Señal de que la autonomía es un signo gravitante de nuestros tiempos, el 71% de los argentinos considera que los hijos deben o deberán elegir su propia religión/creencia, mientras

Gráfico No. 1
Los hijos y sus religiones



que el 26% afirma que deben o deberán tener la misma religión/creencia que los padres. Entre los que más se inclinan por la libre elección de sus herederos/as, se destacan los agnósticos/as, ateos o sin ninguna religión (93%) y los universitarios (81%). Graf. N° 1

Los índices de aprobación ante las siguientes frases hablan a las claras de la libertad de conciencia que la población se reserva para sí, con independencia de lo que las instituciones religiosas pregonan. Un 76% está a favor de que se permita a los religiosos formar una familia. A su vez, el 60% considera que se debería permitir el sacerdocio a las mujeres. La adscripción religiosa, el nivel de instrucción y la región de residencia inciden sobre las respuestas, ya que los evangélicos, los de menor instrucción y los habitantes del Noroeste y del Nordeste argentino comparten, pero en menores proporciones, las afirmaciones mencionadas. Graf. N° 2

La sexualidad es otro de los núcleos en que se percibe una defensa por la privacidad de la decisión. Cuándo, con quién y cómo: tres preguntas que los/las argentinos/as reservan su elección al plano íntimo de sus conciencias. No obstante, instituciones como la escuela y el hospital son valorizados en tanto espacios públicos encargados de informar, educar y proporcionar los métodos definidos por los ciudadanos. El 77% de los encuestados afirma que las relaciones sexuales antes del matrimonio son una experiencia positiva. De todas

Gráfico No. 2. Respecto a los sacerdotes

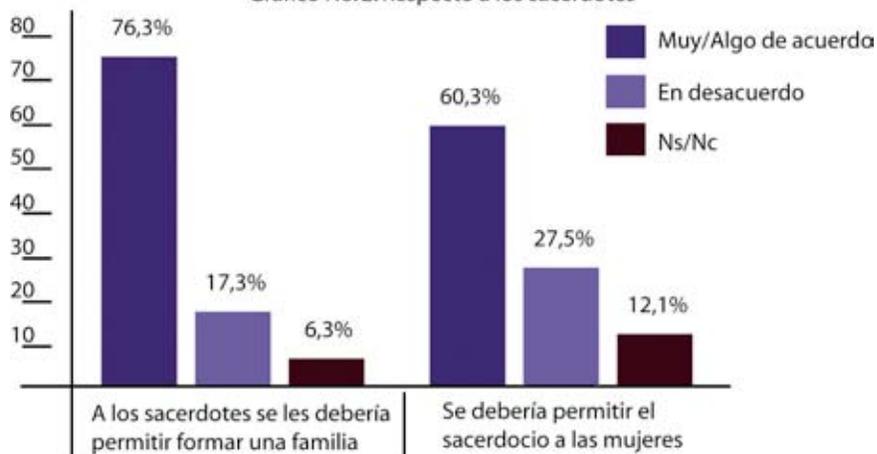
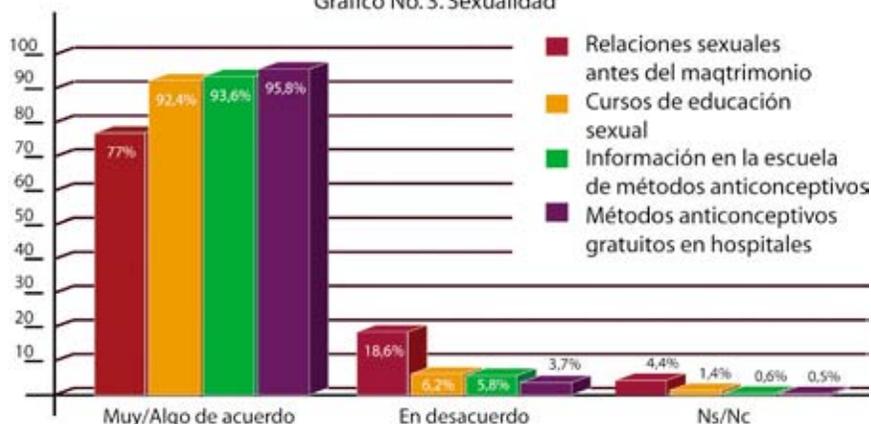


Gráfico No. 3. Sexualidad



maneras, el discurso religioso es una variable que interviene en esas evaluaciones. Mientras que en los evangélicos, la cifra de aprobación baja al 50%; en el caso de los “indiferentes religiosos”, el 89% expresó su acuerdo con las relaciones sexuales pre-matrimoniales.

Por otro lado, casi la totalidad de la sociedad argentina (92,4%) es partidaria que la escuela incorpore cursos de educación sexual para los alumnos. Apenas el 6,2% no comparte esa política. Porcentajes similares respecto a si la escuela debería informar acerca de los métodos anticonceptivos. El 93,6% se

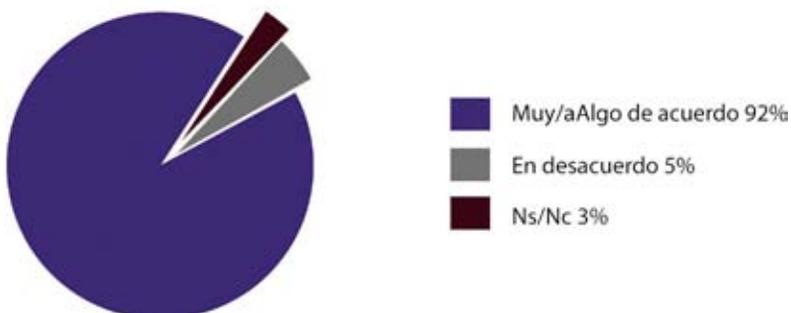
pronunció favorablemente; solo el 5,8% manifestó su negativa. Complementariamente, el 95,8% está a favor de que los hospitales, clínicas y centros de salud ofrezcan métodos anticonceptivos de manera gratuita. Graf. N° 3

A su vez, casi la totalidad de la población (92%) cree que el uso de anticonceptivos no afecta la condición de buen creyente, evidenciando una clara disonancia con las directivas de las autoridades eclesásticas. Graf. N° 4

La permanencia de una cultura cristiana extendida, consistente en la marcada creencia en Jesucristo,

Gráfico No. 4

Se puede usar anticonceptivos y seguir siendo buen creyente

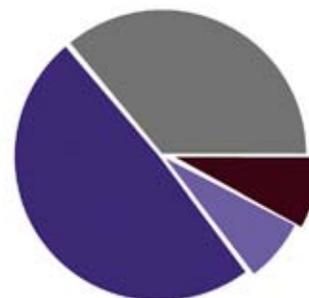


la Virgen María, el Espíritu Santo y los Santos, no supone la aceptación de la injerencia de los especialistas religiosos en la regulación de asuntos relacionados con la vida privada. Es aquí donde se cristaliza la autonomía de conciencia y entran a tallar actores de otros campos -léase científico-, cuyas prédicas parecen tener mayor receptividad. Así, la legitimación dada en la esfera religiosa no se proyecta en otras áreas de la vida social. Apenas el 7% de la sociedad argentina considera que el Estado debe atender principalmente la opinión de los obispos y pastores a la hora de definir las políticas públicas en materia de anticoncepción y natalidad. Graf. N° 5

El aborto es, como pocos, un tema controversial en la sociedad argen-

Gráfico No. 5

¿Qué debe prevalecer en la política de anticonceptivos y natalidad?

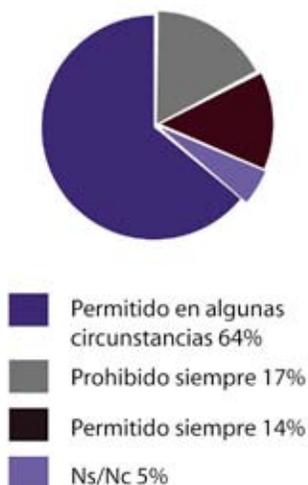


- Derechos de los individuos 49%
- Planteos Médicos/Científicos 36%
- Opinión de Obispos/Pastores 7%
- Ns/Nc 8%

Pies de página

6. Centro de Estudios e Investigaciones Laborales, dependiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Gráfico No. 6
Opinión sobre el aborto

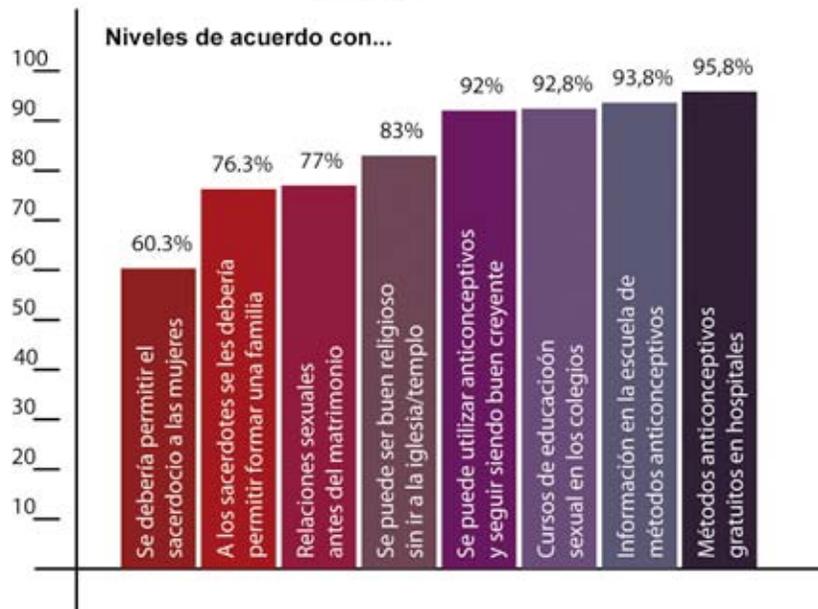


tina. Vastos sectores pugnan por defender sus posiciones y lograr que la legislación se corresponda con tales principios. Si bien se observan opiniones divididas, el 64% expresa estar de acuerdo con el aborto en determinadas circunstancias (en caso de violación, de riesgo en la vida de la mujer o de malformación del feto). En otras palabras, casi dos de cada tres argentinos coinciden prácticamente con el marco legal actual, que contempla la interrupción del embarazo en ocasiones similares. Luego, el 17% afirma que el aborto debe estar prohibido en todos los casos, en sintonía con los postulados de las principales instituciones confesionales; mientras que el 14,1% sostiene que una mujer debe tener derecho a un aborto siempre que así lo desee, en consonancia con los planteos de las organizaciones feministas. Graf. N° 6

Es pertinente a esta altura del análisis sobre las temáticas controversiales, emprender una lectura transversal para dilucidar los rubros que han despertado mayores niveles de

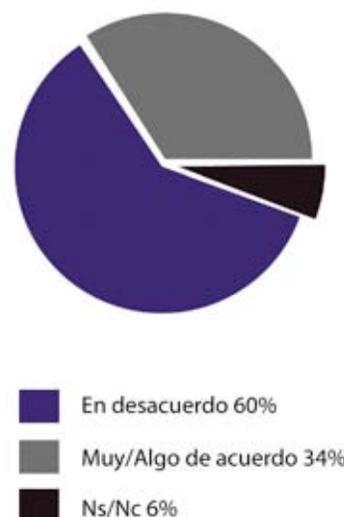
acuerdo en la sociedad argentina. En un contexto generalizado de defensa de la privacidad para resolver asuntos de la vida cotidiana, de promoción de mayores derechos ciudadanos y de igualación de géneros, tres consignas que involucran a instituciones públicas por excelencia reciben los mayores niveles de aprobación. Nos estamos refiriendo a la escuela y al hospital, como ámbitos altamente legitimados para dictar cursos y brindar información sobre educación sexual y distribuir anticonceptivos gratuitamente. Estos procesos se presentan en concomitancia con el accionar de las instituciones religiosas, que pugnan por contribuir desde su normatividad ética a los universos de sentido que se construyen en el espacio público y privado. Graf. N° 7

Gráfico No. 7



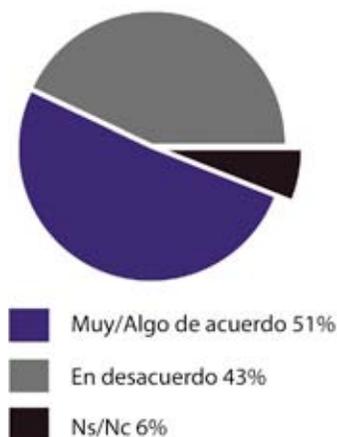
El 60% de los encuestados se ha manifestado en contra de que el Estado financie solo a la religión católica, como ocurre actualmente. De todas maneras, cabe resaltar que un 34% está muy o algo de acuerdo con ese aporte público exclusivo. Graf. N° 8

Gráfico No. 8
Opinión sobre financiamiento del Estado sólo a la religión católica



Ahora bien, planteada la posibilidad de que el Estado financie a todas las religiones, la mitad más uno (el 51%) manifestó su apoyo (muy o algo de acuerdo), en tanto el 43% expresó su oposición, lo que indicaría en estos últimos una adhesión al principio

Gráfico No. 9
Opinión sobre financiamiento del Estado a todas las religiones



de separación entre el Estado y las iglesias. Graf. N° 9

Si analizamos asociadamente estas cifras con las derivadas del gráfico anterior, es dable percibir un escenario en el que se propicia una mayor igualdad religiosa, la cual podría encausarse tanto a través de una laicización del Estado, como también por medio de la pluri-confesionalidad del mismo.

A modo de conclusión

A partir de los datos arrojados por la investigación sobre las creencias y opiniones ciudadanas, no es aventurado afirmar que la sociedad argentina presenta rasgos marcados de secularización. La libertad de conciencia y de decisión ha sido destacada como un patrón organizador de la vida cotidiana. Confrontada esta información con los niveles de laicización estatal o, en otros términos, con la autonomía del poder civil ante las formas de legitimidad sagradas, se cristalizan disonancias significativas en tanto es dable registrar legislaciones y políticas estatales que conservan determinaciones religiosas de larga data.

El sistema político argentino muestra la conjugación de una perdurable cultura católica y una escasa apropiación de los valores inherentes a la laicidad. Persevera en la clase política un imaginario en el que se visualiza a la institución religiosa como garante de la nacionalidad y como proveedora

de legitimidad. En ese contexto, no solo se 'naturaliza', sino también se auspicia su injerencia en la esfera pública: se promueve su participación en la gestión de políticas públicas y en la discusión legislativa.

Sin dudas, los fundamentos del régimen de patronato y del modelo de cristiandad, que asentaron las bases para un esquema institucional simbiótico entre el Estado y la Iglesia Católica y tendieron a instituir a ésta última como fuente de legitimidad de los procesos políticos y dadora de los valores trascendentes de la Nación, permanecen arraigados en las representaciones de una clase política que, independientemente de su filiación religiosa, reconoce en la voz de la conducción de la Iglesia una opinión cardinal que influye en la toma de decisiones y en las propias prácticas políticas. Las políticas migratorias y de fronteras abiertas que caracterizaron históricamente a la Argentina posibilitaron adicionar a la desigualdad religiosa, una ostensiva libertad de culto para quienes decidían radicar en el país.

Cuando dos personas del mismo sexo toman la decisión de registrar su unión ante el Estado y no pueden, cuando un culto se encuentra constitucionalmente en un lugar diferenciado con respecto a otro, cuando la justicia no es igual para todos, cuando una mujer, generalmente de sectores populares, pierde la vida por realizar un aborto inseguro, lo que se pone en evidencia es la autonomía restringida del Estado a la hora de garantizar derechos, lo que se manifiesta es el desfase entre las demandas y prácticas sociales y un sistema normativo que modela una sociedad que ya no existe más. Estos episodios, que ocurren cotidianamente, nos remiten obligatoriamente al debate sobre la laicidad del Estado.

Bibliografía

- AA.VV. 1992. 500 años de cristianismo en la Argentina. Buenos Aires: CEHILA/ Centro Nueva Tierra.
- AMESTOY, Norman. 1991. Orígenes del integralismo católico argentino. Revista Cristianismo y Sociedad n° 108.
- BAUBEROT, Jean. 2005. Historia de la laicidad francesa. México DF, El Colegio Mexiquense.
- BIANCHI, Susana. 1994. Catolicismo y peronismo: La religión como campo de conflicto (Argentina, 1945-1955). Boletín Americanista, año XXXIV, n° 44. Universidad de Barcelona.
- _____. 1997. "La conformación de la Iglesia Católica como actor político-social: El Episcopado argentino (1930-1960)". In: BIANCHI, Susana e SPINELLI, María Estela. Actores, ideas y proyectos políticos en la Argentina contemporánea. Tandil: Instituto de Estudios Históricos Sociales, Universidad Nacional del Centro.
- BLANCARTE, Roberto. 2000. Laicidad y valores en un Estado democrático. México DF, El Colegio de México.
- _____. 2008. Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. México DF: El Colegio de México.
- BOURDIEU, Pierre. 1971a. Genèse et structure du champ religieux. Revue Française de sociologie, vol. XII, n° 3. Paris.
- _____. 1971b. Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. Archives européennes de sociologie, vol. XII, n° 1. Paris.
- CAIMARI, Lila. 1994. Perón y la Iglesia Católica. Religión, Estado y Sociedad en la Argentina (1943-1955). Buenos Aires: Ariel.
- CASANOVA, José. 1994. Public Religions in the Modern World. Chicago, University of Chicago Press.
- _____. 1999. "Religiones públicas y privadas". In: AUYERO, Javier. Caja de Herramientas. El lugar de la cultura en la

En ese sentido, el Estado argentino dista de ser considerado como laico. De hecho, en ningún fragmento legislativo se hace mención a tal concepto. Pero tampoco puede ser catalogado como confesional. Asume un trato privilegiado con la Iglesia Católica, retrato de una sociedad otrora menos diversa desde el punto de vista religioso.

El conjunto de legislaciones que regulan las relaciones Estado-Iglesias y aquellos tópicos que despiertan una alta sensibilidad eclesial -educación, planificación familiar y sexual-, evidencia la dificultad para instaurar una cultura laica que, en la Argentina de hoy, depende exclusivamente del perfil y de la impronta de un funcionario para corporarse jurídica y políticamente. La baja receptividad

del ideario del Estado laico en la sociedad política, correlato de una 'naturalizada' presencia pública de la Iglesia Católica, refuerza el desapego y desinterés de la clase dirigente en independizar su praxis de la ascendencia eclesial.

Y ello, a pesar del clima de nuestra época, definido por la autonomía de los individuos para decidir sobre los asuntos que hacen a su vida cotidiana, por la promoción de la igualdad de géneros y el respeto a la diversidad.

Es importante dejar sentado que el reconocimiento en la legislación y en las políticas públicas de la diversidad como rasgo distintivo de nuestras sociedades contemporáneas, no implica negar la histórica presencia de

La pregunta que sobrevuela a esas tensiones cotidianas es cómo se gestiona y se legisla la creciente diversidad religiosa, sexual, familiar, cultural, etc. En otras palabras, qué políticas públicas y qué leyes deben implementarse para garantizar una sociedad incluyente y una convivencia plural, para posibilitar que cada ser humano dé a su vida el sentido que más lo identifique.

la Iglesia Católica. Tampoco impedir la divulgación de sus principios normativos. Tan solo supone puntualizar que, en un régimen democrático, los asuntos públicos no pueden definirse por la doctrina de un credo en particular, sino por el ejercicio extendido de los derechos civiles. Más aún en sociedades donde la visibilidad del 'diferente' es cada vez más un hecho social incuestionable.

Cuando dos personas del mismo sexo toman la decisión de registrar su unión ante el Estado y no pueden, cuando un culto se encuentra constitucionalmente en un lugar diferenciado con respecto a otro, cuando la justicia no es igual para todos, cuando una mujer, generalmente de sectores populares, pierde la vida por realizar un aborto inseguro, lo que se pone en evidencia es la autonomía restringida del Estado a la hora de garantizar derechos, lo que se manifiesta es el desfasaje entre las demandas y prácticas sociales y un sistema normativo que modela una sociedad que ya no existe más. Estos episodios, que ocurren cotidianamente, nos remiten obligatoriamente al debate sobre la laicidad del Estado.

La pregunta que sobrevuela a esas tensiones cotidianas es cómo se gestiona y se legisla la creciente diversidad religiosa, sexual, familiar, cultural, etc. En otras palabras, qué políticas públicas y qué leyes deben implementarse para garantizar una sociedad incluyente y una convivencia plural, para posibilitar que cada

ser humano dé a su vida el sentido que más lo identifique.

La emergencia y visibilidad de nuevos derechos (igualdad de género, unión civil, interrupción del embarazo, fertilización asistida, etc.) y la pluralidad creciente observada en el campo religioso exhortan al poder civil a armonizar las políticas públicas y las legislaciones atendiendo los nuevos formatos de la cultura contemporánea. Un Estado autónomo, desprovisto de la impronta de una doctrina religiosa en particular aunque respetuoso de cada una de ellas, estará en condiciones de garantizar la convivencia en una sociedad cada vez más diversa, incorporando aquellas demandas plurales a su repertorio de acciones. Hablar de un Estado autónomo e independiente de las doctrinas religiosas y filosóficas, pero respetuoso de todas ellas, es hablar de un Estado Laico. Es hablar de un Estado que amplíe los márgenes de ciudadanía garantizando mayores libertades y derechos para nuestros pueblos.

En el caso argentino, las condiciones de posibilidad de un régimen de laicidad que promueva la convivencia de opciones plurales en materia familiar, cultural, sexual, religiosa, sin la imposición de alguna en particular, requerirán de una transformación profunda en el arraigado modus operandi de la dirigencia política, y de la aceptación por parte de la Iglesia Católica del formato secularizado que configura a la sociedad argentina en la actualidad.

Bibliografía

- sociología norteamericana. Buenos Aires, Universidad de Quilmes.
- DRI, Rubén. 1987. 1997. Proceso a la Iglesia argentina. Buenos Aires: Editorial Biblos.
 - ESQUIVEL, Juan Cruz. 2000. Notas sobre las esferas diferenciadas de valor en Max Weber. Revista Ciências Sociais e Religião nº 1.
 - _____. 2004. Detrás de los muros. La Iglesia Católica en tiempos de Alfonsín y Menem (1983-1999). Bernal, Editorial de la Universidad de Quilmes.
 - _____. 2008. "Laicidades relativas: Avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil". In: BLANCARTE, Roberto (comp.). Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. México DF: El Colegio de México
 - POULAT, Emile. 1969. Intégrisme et Catholicisme Intégral. Paris: Casterman.
 - _____. 1977. Eglise contre bourgeoisie. Introduction au devenir du catholicisme actuel. Paris: Casterman.
 - WEBER, Max. 1944. Economía y Sociedad. México DF: Fondo de Cultura Económica.
 - _____. 1984. Ensayos sobre sociología de la religión. Madrid: Taurus.
 - ZANATTA, Loris. 1996. Del Estado liberal a la Nación católica. Iglesia y ejército en los orígenes del peronismo (1930-1943). Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Laicidades cristianas: ¿separó Iglesia y Estado el Concilio Vaticano II?

Marco Antonio Huaco P.¹

La compleja polisemia de la laicidad: necesidad de esclarecer el debate

Laicismo, laicidad, secularismo, secularización, etc., el actual debate internacional sobre laicidad es pletórico de definiciones discrepantes entre sí que alimentan la confusión terminológica y, por ende, hacen más complejo el trabajo interpretativo de los hechos históricos. Esta compleja polisemia de la laicidad se constituye en “un factor adicional en la generación de malentendidos e incompreensiones, que de por sí se generan en las controversias político-religiosas”². En parte, ello se explica por el natural proceso de construcción de las categorías de las ciencias sociales pero también por la pugna por definir el contenido de un capital aspecto ideológico de las batallas culturales contemporáneas. Este último factor se añade a la conocida “sutileza vaticana” de la diplomacia y el discurso oficiales de la Santa Sede que intensifica la confusión terminológica y tiene como efecto propiciar interpretaciones contra-

dictorias de momentos tan trascendentales como el Concilio Vaticano II.

Nos parece que ello ocurre con la cuestión de si realmente este Concilio renovó la política de la Iglesia Católica en lo que se refiere a la laicidad del Estado o en cuanto a su separación del mismo. Es necesario visitar esta cuestión desde que, en diversos y destacados lugares -medios masivos de comunicación, espacios académicos y activistas progresistas-, se reproduce como “verdad” histórica la afirmación de que el Concilio Vaticano II habría cambiado la secular oposición católica a la “separación Iglesia-Estado” y que la habría aceptado en una suerte de gran giro histórico que dejaría atrás diecisiete siglos de confesionalidad estatal promovida desde el emperador romano Constantino cuando éste erigió al cristianismo como religión oficial; y que las jerarquías mantienen su oposición al Estado laico no tanto por defender una base doctrinal autorizada sino por causa de una suerte de inercia cultural o histórica (similar a la que experimentan las élites políticas al sobredimensionar la actual influencia

1. Abogado de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Maestría en Ciencias Sociales de la Religión por la misma universidad y Premio “François Bourcaud al Investigador en Ciencias Humanas y Sociales 2007” por la Embajada de Francia en el Perú. Ha publicado el libro «El principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano» y diversos artículos y ensayos sobre libertad religiosa, Estado laico y relaciones Iglesia-Estado aparecidos en obras colectivas y en publicaciones internacionales. Ha participado como consultor de incidencia política y constitucional ante Asambleístas Constituyentes en Bolivia y Ecuador sobre derecho a la vida, libertad de conciencia y Estado Laico. Escribe regularmente en www.marcohuaco.com.

2. Laicidad y valores en un Estado democrático. Blancarte, Roberto (Comp.). Secretaría de Gobernación y El Colegio de México, México, 2000, p.8.

y poder político de la iglesia con base a experiencias pasadas) que impediría al clero el adaptarse o tomar en cuenta la autonomía entre política y religión.

El efectuar este análisis cobra importancia también debido a las recientes y reiteradas declaraciones del actual pontífice elogiando la “sana laicidad” del sistema norteamericano y la necesidad de que el Estado francés y todos los Estados se orienten hacia una “laicidad positiva”.

En este artículo sostengo que la oposición al Estado laico o a la “separación Iglesia-Estado” (que no son lo mismo³) de las jerarquías católicas no es meramente una práctica política que ha sobrevivido al Vaticano II sino un aspecto realmente consecuente y obediente con su tradicional teología integrista y a su política –usando categorías de Émile Poulat⁴- integral e intransigente con la modernidad que mas bien encuentra paradójica continuidad y fundamento magisterial en la declaración “Dignitatis Humanae” (Sobre la libertad religiosa) y en la Constitución Pastoral “Gaudium et Spes” (Sobre la Iglesia en el mundo actual) del modernizante Concilio Vaticano II.

La situación preconiliar: la historia conocida

No vamos a abundar aquí en una historia de las concepciones papales sobre las relaciones entre la potestad temporal y la potestad espiritual que nos haría recorrer la teoría de las dos espadas, la potestas directa in tem-

poralibus, la potestas indirecta temporalibus, etc. Sólo constatemos que no es una novedad del actual discurso anti-laicidad de los “Provida” el que de manera interesada se plantee la laicidad, la “separación Iglesia-Estado” o el “Estado ateo” como si fueran términos intercambiables pues ello es fiel a la situación pre Vaticano II. Así por ejemplo, el papa Pío IX mostraba una precisa comprensión del espíritu liberal en la Encíclica Quanta Cura y su anexo, el Syllabus complectens praecipios nostrae aetatis (“Índice de los principales errores de nuestro siglo”) ambos del 8 de diciembre de 1854, al enumerar y condenar una cantidad de graves “errores” y “herejías”⁵ que hoy son aceptadas como premisas esenciales de nuestro sistema de libertades y derechos fundamentales.

En la encíclica Inmortale Dei sobre la “constitución cristiana de los Estados” del 8 de noviembre de 1885, el Papa León XIII declara absurda la pretensión que las leyes divinas deban regir la vida y conducta de los individuos pero no la de los Estados como si estuviera permitido alejarse de las leyes de Dios al legislar y gobernar la cosa pública, a raíz de lo cual surge la “perniciosa consecuencia de la separación de la Iglesia y el Estado”. En la Carta Encíclica Vehementer nos del 16 de febrero de 1906 el Papa Pío X se enfrenta a la separación Estado-Iglesia francesa en 1905 y reincide en nombrarla expresamente y calificarla como “tesis absolutamente falsa y un error absolutamente pernicioso”. Luego Pío XI aceptaría resignado el nuevo estatuto de la Iglesia en una laicizada Francia pero advirtiendo en la Encíclica Maximam gravissimamque de 18 de enero de 1924 que eso no significaba abolir las condenas de

3. La separación Iglesias-Estado es un aspecto que puede estar presente o no en muchos Estados laicos pero que no agota el concepto de Laicidad. Desde nuestra posición ella “es un principio político-jurídico de configuración del Estado que delinea la posición y política que éste adopta hacia las concepciones ideológicas, filosóficas o religiosas existentes en una sociedad determinada, con un sentido específico de neutralidad valorativa hacia ellas...” y que viene conformada “por los siguientes elementos esenciales: a) la separación orgánica y de funciones así como la autonomía administrativa recíproca entre agrupaciones religiosas y Estado [la llamada “separación Iglesia-Estado”], b) el fundamento secular de la legitimidad y de los fines y valores últimos del Estado y del Gobierno, c) la inspiración secular de las normas legales y políticas públicas estatales, d) la neutralidad o imparcialidad valorativa ante las diferentes cosmovisiones ideológicas, filosóficas y religiosas existentes en la sociedad (neutralidad que no significa vaciedad valorativa, sino imparcialidad hacia las diferentes creencias), y e) la inconcurrencia del Estado en manifestaciones de fe o convicción ideológica junto con los individuos. La mayor o menor presencia de estas características –adecuadamente medidas a través de indicadores de laicidad a ser elaborados todavía por las ciencias sociales- nos permitiría encontrar grados de laicidad en los Estados bajo estudio así como las peculiaridades de las etapas de sus respectivos desarrollos históricos”. Vid. Huaco P., Marco A., Relaciones Iglesia-Estado en Perú: entre el Estado pluriconfesional y el Estado laico. En: Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo. Blancarte, Roberto (Comp.). El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México D.F., 2008, pp.107-108.
4. Intégrisme et catholicisme integral. Poulat, Émile. Casterman, Paris, 1969, p.80: “Al catolicismo liberal se opone desde entonces el catolicismo integral que, por naturaleza no puede ser sino un catolicismo social: a la tentación del compromiso, el deber de la intransigencia; al rechazo de una sociedad condenada por sus propios errores, la visión de una Iglesia portadora de la sociedad por instaurar; en vez del ateísmo social del laicismo, el orden social cristiano de Cristo Rey”.
5. “XV. Todo hombre es libre para abrazar y profesar la religión que guiado de la luz de la razón juzgare por verdadera.(...) LV. Es bien que la Iglesia sea separada del Estado y el Estado de la Iglesia. (...) LXXVII. En esta nuestra edad no conviene ya que la Religión católica sea tenida como la única religión del Estado, con exclusión de otros cualesquiera cultos. (...) LXXX. El Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, con el liberalismo y con la moderna civilización”.

su infalible predecesor ni mucho menos reconciliarse “con las leyes laicas”⁶.

En síntesis, una total condena de la “separación Iglesia-Estado” conceptuada no sólo como autonomía entre ambas institucionalidades (aceptada por la doctrina papal bajo la doctrina de la Societas Iuridica Perfecta) sino como autonomía y separación morales entre la religión católica y el Estado (mas bien rechazada). Libertad religiosa, laicidad y Estado confesional católico eran asumidas entonces como nociones totalmente excluyentes entre sí, no pudiendo existir un Estado confesional católico que al mismo tiempo reconociera plena libertad religiosa a los no católicos, lo cual sería una *contradictio in terminis* pues “el error no podía tener derechos”. Así, una sociedad que se basara en la soberanía popular y no en la soberanía de derecho divino, que permitiera el divorcio y el matrimonio civil, que consintiera en la libertad religiosa y de conciencia, que postulara la independencia y libertades individuales y que instaurara la irreligión de Estado, era una sociedad que iría seguramente rumbo a su ruina, perdición y destrucción irrevocables. **La “separación iglesia-Estado” (hoy llamada laicidad) era asimilada sin más al “Estado ateo”.**

Las relaciones ideales entre Iglesia y Estado son postuladas de manera explícita mas bien a partir de la doctrina jurídica canónica de origen medioeval de la “societas iuridica perfecta”, que rechaza el estado laico y adhiere a un Estado legitimado en los dogmas eclesiásticos en el marco de una recíproca autonomía institucional (no “separación”). Según la tesis eclesiológica de la Societas perfecta la Iglesia Católica institucional se autoreconoce como ordenamiento jurídico originario, primario y autónomo. Iglesia y Estado son soberanos cada cual en su esfera (entendiendo soberanía en toda la plenitud de la palabra). El ordenamiento jurídico propio “no está ligado o sujeto a otro ordenamiento, entonces es autónomo, en cuanto se da a sí mismo la estructura que quiere; e independiente, es decir, no destinatario de normas de otros ordenamientos. Es lo que llamamos

ordenamiento primario, es decir que no se deriva de otro ordenamiento, ni en su misma existencia originaria ni en su persistir”⁷ (subrayados nuestros). La iglesia –se dice– es societas inaequalis (sociedad de personas no iguales), no es una asociación que nazca de un contrato entre personas iguales.

Esta desigualdad no existiría sólo entre el clero y los fieles laicos, sino entre Estado e Iglesia pues el poder de ella es divino, supremo e independiente al de cualquier autoridad laica⁸. El Papa Pío IX manifestaba entonces, que era anatema quien sostuviera que “la Iglesia no es una verdadera y perfecta sociedad plenamente libre, que no goza de sus propios y estables derechos que le han sido conferidos por su divino fundador, sino que atañe al poder civil definir los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales puede ejercitar tales derechos” (subrayado nuestro). Esta noción eclesiológica fundamentaria, como consecuencia, la existencia de Concordatos pactados de igual a igual entre la Iglesia y los Estados pues “todo Concordato presupone el reconocimiento mutuo de la autonomía y de la independencia de la Iglesia y del Estado en su orden y de la necesidad de un coordinamiento de las actividades de los dos entes [soberanos] en relación a los mismos sujetos que pertenecen contemporáneamente a los dos ordenamientos”⁹. En resumen, la iglesia sería una sociedad no sólo autónoma sino paritariamente soberana con respecto al Estado que no podría ser tratada como “una asociación cualquiera” sometida a las leyes de éste sin correr el riesgo de perder su autonomía y naturaleza.

Vaticano II, Estado laico y separación Iglesia-Estado: despejando malentendidos

¿Renunció el Concilio Vaticano II a estas doctrinas?. No creemos que así haya sido habida cuenta de que en el ámbito del magisterio o enseñanza papales expresado a través de encíclicas, cartas pastorales o discursos

6. Un año después en la Encíclica Quas Primas de 11 de diciembre de 1925 reiteraría que “la peste de nuestra época es el llamado laicismo, con sus errores e iniciativas criminales” por lo que instauró en todos los países la fiesta de “Cristo Rey” para desagrararlo y reconocer la soberanía divina sobre los Estados y las naciones. Esta fiesta actualmente celebrada el último domingo del calendario litúrgico, la promueven como feriado estatal grupos integristas como “Tradición, Familia y Propiedad” (TFP) y en su momento la reivindicaron grupos de terrorismo tardo franquista en España.

7. Vid. para un recuento del magisterio pontificio sobre dicha noción y su vigencia post-Vaticano II: Sentido Teológico y Jurídico de la Aplicación a la Iglesia del Concepto de Sociedad Jurídicamente Perfecta en relación al Estado. Ghirlanda, Gianfranco, S.J. (En: Actas del Congreso Latinoamericano de Libertad Religiosa, IDEC), Lima, 2000, p. 12.

8. Esquema De Ecclesia Christi, Capítulo X. Concilio Vaticano I.

9. Ghirlanda, Gianfranco. Op.Cit, p.13

oficiales nunca se acepta ni se intenta resignificar positivamente los términos “separación Iglesia-Estado”, “Estado laico” o “igualdad religiosa” (como en cambio sí se hace con el término “laicidad” cuando se alude a “laicidad positiva” o “sana laicidad” en oposición a “laicismo”), ni tampoco se renuncia a defender los contenidos de la noción de *societas perfecta* ni sus consecuencias concretas a pesar de que éste término ya no es utilizado más en documentos oficiales.

Lejos de ello, no existió en el Vaticano II ningún abandono explícito a la doctrina de la *societas perfecta* sino más bien una sutil adhesión a través de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (Sobre la Iglesia) que en el número 8 define a la Iglesia como constituida y ordenada en este mundo como “una sociedad dotada de órganos jerárquicos” y en el número 20 la menciona como “sociedad jerárquicamente organizada” lo que es un espaldarazo pues el ser una sociedad jurídicamente organizada no puede dejar de implicar el ser una sociedad jurídicamente perfecta. Nos releva de toda duda además, la referencia explícita a la “sociedad jurídicamente perfecta” hecha por el Papa Pablo VI -quien clausurara el Concilio en 1965- en un discurso pronunciado ante la Rota Romana el 27 de enero de 1969¹⁰.

En cuanto al concepto vaticano de “laicidad”: ella viene a resignificarse a partir de la locución “sana laicidad” presentada por Pío XII en un discurso del 23 de marzo de 1958 donde aludía a la existencia de “una legítima y sana laicidad del Estado” opuesta al “laicismo”. Posteriormente el contenido de esta “sana laicidad” se formularía autoritativamente mediante la declaración del Concilio Vaticano II “*Dignitatis Humanae*”:

“Si, consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en

materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas”¹¹ (subrayado nuestro).

No es entonces que se reconozca la “separación iglesia-Estado” o la “laicidad” (no se encontrarán jamás estas expresiones ni sus consecuencias en el discurso conciliar) ni que se deje atrás al “Estado confesional” sino que se aboga más bien a favor de una versión renovada del Estado confesional. Esto es advertido tempranamente por canonistas conservadores eminentes, como el reconocido eclesiasticista español Amadeo de Fuenmayor quien ya en dicho tiempo planteaba si el Concilio había terminado por consagrar en su integridad posturas doctrinales contrarias al Estado confesional y propugnadoras del Estado laico “como popularmente se creía”, respondiendo negativamente y explicando que más bien se ha propugnado desde un novedoso enfoque “una nueva versión de la confesionalidad del Estado” la cual deriva de “la doble defensa que la Iglesia hace de su propia libertad, y de la libertad que, según ella, debe reconocerse en los ordenamientos civiles a todos los hombres y comunidades religiosas”¹². Es decir que las nociones conciliares sobre relaciones Iglesia-Estado deberían entenderse a la luz de las doctrinas canónicas sobre la Iglesia (*societas perfecta*) y sobre la libertad de la Iglesia (*libertas ecclesiae*) en lugar de hacerlo **desde doctrinas laicas de laicidad o de libertad religiosa**.

Lejos de empoderar interpretaciones conservadoras como éstas, debe reconocerse que resulta cierto que el discurso vaticano se plantea como autosuficiente e independiente de referentes externos por lo que estas lecturas del Vaticano II no resultan ser antojadizas sino que se anclan en los textos conciliares tal cual se encuentran aprobados y no por los deseos modernizadores u optimistas de amplios sectores internos o externos a la Iglesia Católica.

Por otro lado, según *Gaudium et Spes*, la legítima y sana laicidad del Estado aceptada por la Iglesia Católica

10. Por ello el Rector de la Pontificia Universidad Gregoriana, Gianfranco Ghirlanda, puede manifestar sin equivocarse que “lo importante no es el uso de la locución ‘sociedad jurídicamente perfecta’, que puede estar ligada a los tiempos en los que había una visión de las cosas que ya ha sido superada, sino que el Estado en su relación con la Iglesia Católica, le reconozca la realidad que el concepto de ‘sociedad jurídicamente perfecta’ quiere abarcar como necesaria consecuencia...”. *Idem*, p. 14.

11. Declaración *Dignitatis Humanae*. Sobre la Libertad Religiosa. Concilio Vaticano II. Documentos Completos. Ediciones Paulinas, Lima, 1988, p. 423.

12. “...hay que decir también que el Concilio Vaticano II no ha consagrado las doctrinas de algunos pensadores católicos que, al defender la libertad religiosa, estimaron que era incompatible con el Estado confesional católico. El Concilio ha superado la aparente contradicción, y ha dejado establecida la compatibilidad de un régimen de libertad religiosa con la confesionalidad católica o no católica del Estado” (subrayado nuestro) *La libertad religiosa*. De Fuenmayor, Amadeo. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1974, pág. 47, 123 y ss.

se basa en el reconocimiento de la “justa autonomía de las realidades terrenas” que responde a la voluntad de Dios y es entendida como que “las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir las conociendo, empleando y sistematizando paulatinamente”¹³. En cambio, aquella concepción de laicidad rechazada es la que “quiere decir que la realidad creada no depende de Dios y que el hombre puede disponer de todo sin referencia al Creador; no hay ni uno solo de los que admiten la existencia de Dios que no vea la falsedad envuelta en tales palabras”¹⁴. Cualquiera podría reconocer en esto, por ejemplo, una oposición a que los Preámbulos de las Constituciones omitan invocaciones a Dios o a que las leyes y políticas públicas ignoren a Dios.

Es desde esta teología que el Concilio Vaticano II definirá las relaciones ideales entre “comunidad política” y la Iglesia y pretenderá resignificar el concepto de “laicidad” con una formulación textual que se ha repetido en numerosos textos jurídicos constitucionales estatales (como el peruano) sin advertirse su origen religioso:

“La comunidad política y la Iglesia son, en sus propios campos, independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aún con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana y mejor colaboración”¹⁵ (enfaticados nuestros).

En términos políticos, el resultado final de esta concepción es que la Iglesia Católica no es la responsable ante Dios del gobierno directo de la sociedad (la medievalmente llamada potestas directa) pues esa materia es “profana” y “laica” y no forma parte de su misión sobrenatural sino que más bien debe orientar a la sociedad y a los Estados en relación a Dios y la ley moral, los cuales deben obedecer fielmente sus preceptos inclusive si sus gobernantes no sean laicos católicos pues la verdad es natural y universal. Los términos “laicismo”, “Estado

laico”, “separación Iglesia-Estado” siempre seguirán siendo concebidos en términos muy negativos.

Así resulta que, documentos como la “Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política” publicada por la Congregación para la Doctrina de la Fe presidida por el entonces Cardenal Joseph Ratzinger en el 2002 y que buscan sujetar la actuación legislativa de los poderes legislativos a las orientaciones eclesíásticas para oponerse al aborto terapéutico, al divorcio civil, a la eutanasia y al matrimonio homosexual, son en realidad una continuación de la doctrina conciliar del Vaticano II antes que una negación de ella. Acorde con ese magisterio oficial y formal, la praxis política papal no se apartará de esta enseñanza en favor de “la autonomía e independencia” de las realidades terrenales sino que se inclinará mejor—si ha de pecar por exceso— por la “nueva confesionalidad” del Estado y el deber eclesial de “orientar” moralmente a la sociedad.

Los papas Juan Pablo II y Benedicto XVI personalmente han afianzado esa aplicación política conservadora de los aspectos tradicionalistas del Concilio Vaticano II, en perjuicio de otros énfasis más bien modernizadores, a través de múltiples alocuciones públicas dirigidas a sus fieles y al mundo. En su “Mensaje a la Conferencia Episcopal Francesa en el centenario de la ley de separación entre Iglesia y Estado” de 11 de febrero de 2005, Juan Pablo II recordaría dicho “acontecimiento doloroso y traumático” remarcando que —bien comprendido— “el principio de la laicidad a la que vuestro país está muy ligado, entendiéndose bien, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia”. Allí definiría la laicidad y la aconfesionalidad como términos distintos:

“[La laicidad] recuerda la necesidad de una justa separación de poderes (cf. Compendio de la doctrina social de la Iglesia, nn. 571-572), que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Le 20, 25). Por su parte, la no confesionalidad del

13. Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*. Sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Concilio Vaticano II. Documentos Completos. Ediciones Paulinas, Lima, 1988, p. 162.

14. Ídem, p. 163.

15. Ídem, p. 163. (subrayados nuestros).

16. “Tolerancia e inquisición laica”. Schooyans, Michel. En *Lexicón. Términos ambiguos y discutidos sobre familia, vida y cuestiones éticas*. Consejo Pontificio para la Familia, Ediciones Palabra, Madrid, 2004, p. 1091-1092.

Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional”.

Benedicto XVI ha explicitado mucho más aún esta línea en un discurso que dirigiera el 9 de diciembre de 2006 ante el 56vo. Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos:

“todos los creyentes, y de modo especial los creyentes en Cristo, tienen el deber de contribuir a elaborar un concepto de laicidad que, por una parte, reconozca a Dios y a su ley moral, a Cristo y a su Iglesia, el lugar que les corresponde en la vida humana, individual y social, y que, por otra, afirme y respete “la legítima autonomía de las realidades terrenas (...)”.

“(...) la base doctrinal de la “sana laicidad”, ... implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesiástica, pero no del orden moral”.

“Por otra parte, la “sana laicidad” implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública”.

“A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas.

Tampoco es signo de sana laicidad negar a la comunidad cristiana, y a quienes la representan legítimamente, el derecho de pronunciarse sobre los problemas morales que hoy interpelan la conciencia de todos los seres humanos, en particular de los legisladores y de los juristas. En efecto, no se trata de injerencia indebida de la Iglesia en la

actividad legislativa, propia y exclusiva del Estado, sino de la afirmación y de la defensa de los grandes valores que dan sentido a la vida de la persona y salvaguardan su dignidad. Estos valores, antes de ser cristianos, son humanos; por eso ante ellos no puede quedar indiferente y silenciosa la Iglesia, que tiene el deber de proclamar con firmeza la verdad sobre el hombre y sobre su destino”.

Finalmente, en el “Lexicón” (2004), obra coordinada por el Vaticano, se dice que el laicismo es “una doctrina íntegramente racionalista que lucha por la eliminación de toda creencia cristiana y religiosa, en general. Esta doctrina da lugar a programas de acción. Se entiende entonces por laicismo a los movimientos de acción militante que quieren hacer triunfar ese racionalismo antirreligioso en los individuos y la sociedad” y “quiere restaurar para su único beneficio un cesaropapismo totalmente secularizado, en el que el César, es decir, el poder político, quiere gobernar la sociedad y las conciencias en nombre de la religión racionalista que él mismo instituye”¹⁶.

Como apreciamos de todo ello, la jerarquía católica reivindica el derecho de la Iglesia a ser una Iglesia pública y de no estar confinada al espacio privado lo cual -así enunciado- sería compatible con la libertad de expresión y de religión respetadas por un Estado laico, pero que en la práctica significa realmente que sus intervenciones morales públicas son plenas acciones políticas de presión sobre los Estados para que legislen la moral pública en base a las enseñanzas teológicas y morales del catolicismo.

Para finalizar, concluimos que para la Iglesia Católica institucional la “verdadera laicidad” consiste en un modelo político, social y jurídico de relaciones entre la Iglesia y la “comunidad política” donde existe libertad religiosa, autonomía e independencia de la Iglesia, se le reconoce en posición de paridad al Estado, se “coopera con ella” (es decir que se le financia con cargo a los presupuestos públicos), se permite su intervención pública (léase política) sobre la sociedad y el Estado, sus dogmas inspiran los valores, políticas y símbolos del Estado, aunque ya no sea imprescindible que sea reconocida constitucionalmente como religión oficial.

El Estado laico como elemento de descolonización religiosa en Bolivia

Tania Nava Burgoa *

Introducción

En la actualidad Bolivia está siendo gobernada por un presidente indígena, hecho que acontece por primera vez en su historia, bañada por la opresión de siglos en la que se encontraron sometidos/as aquellos/as bolivianos/as que se constituyen en más de la mitad de la población de las tierras mediterráneas bolivianas.

El gobierno de turno contó con un apoyo social y potencial electoral muy fuerte al llegar al poder, de sectores -no sólo campesinos y/o indígenas- sino también de la clase media, quienes en conjunto anhelaban cambios profundos mediante medidas sociales más favorables y nuevas políticas económicas con mayor cobertura.

Este hecho hace que Bolivia, al presente, sea el centro de atención de varios países latinoamericanos que observan con atención el fenómeno social que indudablemente está trayendo consigo muchos cambios positivos, ya que se trata de plasmar un proceso largo de reivindicaciones postergadas por la profunda exclusión que reinó en el país, impuesta por los mismos grupos oligárquicos que detentaron el poder desde la fundación de la República.

Pero si bien se están experimentando cambios que indudablemente son positivos, también se perciben (a dos años de gestión gubernamental), retrocesos en temas relativos a Derechos Humanos de las Mujeres, Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos y Estado Laico.

Este trabajo mostrará la actual realidad boliviana partiendo de aquellos problemas emergentes de la violación de los Derechos Sexuales y Reproductivos como efecto de una situación de colonialidad en cuanto a lo religioso, hecho que desconoce un importante pasado histórico marcado por rasgos culturales y prácticas tradicionales étnicas.

Plantearé que al constituirse Bolivia –en el supuesto– como Estado Laico, se podría mejorar la situación actual de Derechos Humanos de manera integral – es decir no sólo de los Derechos Civiles y Políticos sino además de los Económicos, Sociales y Culturales – con miras a plantear desde la experiencia de la diversidad cultural boliviana la construcción de una nueva generación de Derechos Sexuales y Reproductivos mirada, pensada y construida desde el pluralismo religioso y cultural del país como la mejor forma de descolonizar cuerpos y mentes de bolivianas y bolivianos, de oriente y occidente.

Se dejarán sin embargo varias preguntas abiertas que deberán encontrar respuestas como producto de investigaciones y debates más profundos a ser asumidos por investigadores/as comprometidos/as con estos temas.

Bolivia y su nuevo escenario político y social

La evidente incursión indígena en el poder como una forma de reivindicación de los derechos presenta aún fuertes rasgos de colonialidad.

En Bolivia, los Derechos Humanos y más específicamente los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos han sido objeto de trabajo de muchas Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), no así del Estado boliviano, que es el que debería garantizar este grupo de derechos que ocupan el escalón de los más polémicos de todos debido a la mirada prejuiciosa que les asignan sectores fundamentalistas y/o conservadores en el país.

Muchos logros se han conseguido pero también se han cometido errores de fondo, como el no tomar en cuenta las tradiciones, usos y costumbres, de la población que vive en áreas rurales constituidas en 37 grupos étnicos en el territorio geográfico boliviano, acompañada de una clase mestiza urbana que se ha convertido negativamente en simple espectadora de la realidad.

Esta situación ha acarreado que los “más humanos de todos los derechos” - los Derechos Sexuales y Reproductivos –presenten cifras estadísticas alarmantes, revelando problemáticas que no han sido atendidas por falta de voluntad política y por la injerencia de grupos conservadores que perpetúan la colonialidad, generándose así una sistemática violación de Derechos Humanos, siendo algunos de sus elementos la desinformación, la manipulación y la interpretación moralista que se quiere dar sobre sexualidad y reproducción.

Tanto en los Poderes Ejecutivo y Legislativo, así como en el escenario de la Asamblea Constituyente, se ha inscrito un falso dilema en cuanto a si son los derechos individuales menos importantes que los derechos colectivos, olvidando los/as gobernantes el carácter de integralidad e interdependencia de ambos.

En ese sentido, los principios rectores de los Derechos Humanos, establecen que no existen algunos derechos

más importantes que otros, sea que éstos estén dentro de los derechos civiles y políticos (que hacen más a la persona, al individuo, a sus libertades individuales), o dentro de los derechos económicos sociales y culturales o de los pueblos (con los que se obliga a los Estados a “hacer” para toda la colectividad o comunidad), todos poseen una categoría similar de importancia para su reconocimiento, respeto y garantía.

De la misma forma, el ejercicio de un derecho trae implícitamente el respeto y realización de otros, por tanto la vulneración de alguno, afecta también el carácter de otros.

En consecuencia, carece de todo valor el debate sobre la preeminencia y/o jerarquización de unos derechos sobre otros, situación que más bien tiende a restarles valor al momento de su reconocimiento, puesto que la sociedad debe dignificar su existencia, contemplando a los Derechos Humanos, como a su hilo conductor para la construcción de una cultura verdaderamente democrática.

Respecto a los Derechos Humanos de las Mujeres, son más evidentes los retrocesos, ello a pesar de que la representación política femenina de hoy es inmejorable comparada con anteriores gestiones; pero en el plano de las políticas públicas muchas de estas, que hacían referencia al plano de la Salud Sexual y Reproductiva, han desaparecido para dar lugar a la atención de epidemias como la malaria y la fiebre amarilla –sin que menoscabemos su importancia- pero ignorando a la vez los alarmantes datos estadísticos que dejan de ser fríos cuando se tratan de vidas humanas. Estos cambios, hablan evidentemente de una política de gobierno que tenderá a universalizar la salud, donde se espera que también se contemplen los Derechos Sexuales y Reproductivos dentro de un enfoque pluricultural.

Para entender mejor el contexto político y social, referido al tema de la sexualidad y reproducción, es preciso mencionar un fenómeno que se da en la Asamblea Constituyente, donde la mayoría de mujeres asambleístas no se identificó con las demandas construidas entre organizaciones sociales de mujeres indígenas y mestizas. Con conocimiento de causa, se manifiesta que dentro de la Comisión de Derechos, Deberes y Garantías de la Asamblea Constituyente, esta actitud

...muchos representantes políticos y religiosos ejercen el poder, pero cada vez son más los pobres y menos los ricos, y los pocos ricos son más ricos, y cada vez es más notoria la presencia de grupos conservadores que deciden sobre la vida y las conciencias de las personas.

se debió a fuertes presiones de índole religiosa, y porque además se consideran a muchos de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos como una herencia colonial.

Es así que ciertos asambleístas han emitido comentarios que denotan discriminación e intolerancia, por el afán de hacer primar sus convicciones religiosas –católicos y cristianos evangélicos– tales como tildar de “falladitos” a las personas homosexuales, argumentando que son fruto del castigo divino, además que se impidió la incorporación de propuestas de contenido relativas a decidir cuántos hijos tener, a recibir información sobre sexualidad y reproducción, entre otras referidas a estos temas.

Muchos comentarios y argumentos basados en la religión y en la moral han sido tomados en cuenta en la construcción de una nueva Constitución Política del Estado, situación que muestra la situación de colonialidad religiosa y confesionalidad presente al momento de tomar decisiones, legislar y afrontar los problemas de la realidad boliviana.

La América Latina empobrecida y los Derechos Humanos

El análisis hecho por Manuel Arias Montes ⁽¹⁾ muestra rasgos de profunda pobreza que se repiten en Latinoamérica expresados en mortalidad infantil, mortalidad materna, falta de vivienda adecuada, poco o ningún acceso de salud, salarios de hambre, más aún alarmantes cifras de desempleo, desnutrición, deuda externa agobiante y esclavizante, migraciones masivas en situaciones de elevado riesgo, mujeres víctimas de todo tipo de violencia, niños y niñas de y en la calle, etc.; situaciones que al ser ignoradas por los gobernantes se constituyen en violaciones a los Derechos de Humanos y Humanas.

Al decir del teólogo alemán Thomas Schreijäck ⁽²⁾ luego de su visita por Perú y Bolivia ... “desde hace 500 años pedimos y mendigamos justicia y pan. El pan del que se habla es el pan de los pobres y éste pan es la vida de los pobres; la realidad latinoamericana muestra inevitablemente que la historia de la civilización de los bárbaros (europeos) no es otra cosa que la historia de la barbarie de los civilizados, que desde tiempos inmemoriales no tiene comparación. Sin embargo no se le ve el fin a ésta historia”.

En Latinoamérica esta situación ha perdurado en el tiempo al no existir un verdadero cambio del sistema económico, político y religioso (jerarquía católica), que más bien en muchos casos está modernizando sus mecanismos de explotación y opresión.

Sin embargo el clamor de hombres y mujeres que sufren una situación de “indignidad” en cuanto al “no reconocimiento de sus derechos fundamentales”, en muchos casos es utilizado mediante un discurso contradictorio de quienes tienen en sus manos, justamente, el sistema económico, político

Pies de página

1. Arias Montes, Manuel. “Y la palabra de Dios se hizo Indio”, (Ediciones Abya – Abya) - Ecuador (Enero - 1996), pag. 31.
2. Schreijäck Thomas “Religionspädagogische Beiträge (1992), pag. 29.
3. Medios de comunicación del Perú. Diario (Citado por el Obispo Auxiliar de Trinidad – Beni Manuel Eguiguren).

* Boliviana, abogada, defensora de derechos humanos, activista feminista. Actualmente Coordinadora del Observatorio de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos de Católicas por el Derecho a Decidir. Cursó la Maestría de Derechos Humanos en la Universidad Andina Simón Bolívar, actualmente prepara su tesis dentro de la temática de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos.

Coordinadora de la Mesa Nacional de Vigilancia de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos y del Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer - CLADEM en la ciudad de La Paz. Integrante de la Red de Libertades Laicas Bolivia y de la Asociación Americana de Juristas - Rama Bolivia.

y religioso, ya que a nombre de una “supuesta identificación con la causa del pueblo humilde, de la gente pobre, de las masas de población abandonadas en un innoble nivel de vida” muchos representantes políticos y religiosos ejercen el poder, pero cada vez son más los pobres y menos los ricos, y los pocos ricos son más ricos, y cada vez es más notoria la presencia de grupos conservadores que deciden sobre la vida y las conciencias de las personas.

Nunca antes se habló tanto del reconocimiento de Derechos Humanos, avalados por documentos de carácter internacional, pero nunca antes éstos fueron tan vulnerados por la creciente e implacable lógica del mercado.

La Iglesia Católica y sus 509 años en Bolivia

La Iglesia Católica en Bolivia sigue ejerciendo un fuerte poder político, además de su rol de “religión reconocida” por el Estado, poder que abarca a la educación y la salud, en áreas urbana y rural. Es decir se apropia de la integralidad de derechos que pasan por la vida de las personas.

Mediante la catequesis desplegada por la Iglesia Católica en la actualidad se llega a aspectos sociales, políticos, culturales. Rasgo interesante de recalcar, es que la catequesis o pastoral desarrollada tiene rasgos fuertemente machistas, porque desplaza a la mujer o la deja siempre en papeles de tercer orden, rasgos que influyeron en los pueblos indígenas al momento de la colonización ligando de esa forma al hombre con el poder.

Aunque no hay razón válida para seguir manteniendo la discriminación hacia las mujeres, el machismo imperante en la sociedad y reforzado por la Iglesia, es reflejo de un grave desorden social que contribuye al retraso de una plena liberación humana y cristiana que abra la puerta hacia la igualdad efectiva, más aún al tratarse de mujeres indígenas.

Histórico es el hecho acontecido en 1985 en Perú, cuando pueblos indígenas le devolvieron al Papa una Biblia diciéndole “en cinco siglos no nos ha dado ni amor, ni paz, ni justicia. Por favor tome de nuevo su Biblia y de-

vuélvala de nuevo a nuestros opresores, porque ellos necesitan sus preceptos morales más que nosotros. Porque desde la llegada de Cristóbal Colón se impuso a la América, con la fuerza una cultura, una lengua, una religión, y unos valores propios de Europa”⁽³⁾.

Históricamente, la Iglesia Católica intentó domesticar a sus representantes, o eliminarlos físicamente, o excomulgarlos. Posiblemente sea el catolicismo como cultura, lo que explica la poca vigencia de los profetas en los Andes.

Un concepto que se utiliza bastante al hablar de la religión en los Andes es el del “sincretismo”⁽⁴⁾ que alude a la combinación de elementos de origen cultural diverso en un solo sistema religioso. Es el equivalente en el ámbito religioso de lo que en términos de la cultura general y de las “razas” (aunque este término está desacreditado como concepto académico) se llama “mestizaje”. El sincretismo está presente en casi todas las religiones mundiales como lo muestran ciertas festividades religiosas, por ejemplo la navidad.

En Bolivia muchos fenómenos religiosos de los pueblos indígenas de los Andes y del Oriente no fueron estudiados durante estos ya 509 años de la presencia de la Iglesia Católica en el país; por ende muchos de ellos se han perdido con el transcurso del tiempo, puesto que en las áreas urbanas, salvo que sean prácticas con rasgos muy “folklóricos” (ej. la “Fiesta del Gran Poder”) y tocadas por el sincretismo, no son atractivos más aún siendo católico/ca. Esta indiferencia se asocia a la idea de que son tradiciones que implican “atrasos” en todo caso.

Por ello la necesidad de entender y compaginar las diversas expresiones religiosas de las y los indígenas de Bolivia con las experiencias religiosas católicas, evangélicas, adventistas, metodistas, entre otras, dentro del marco de la construcción de una cultura de derechos que respete la igualdad y libertad de las diversas expresiones religiosas.

Sería preciso además superar el hecho traumático de condenar permanentemente las expresiones religiosas de las y los indígenas, y apreciarlas y respetarlas porque son más acordes con su cultura, creencias e historia.

“...la mujer indígena boliviana, en pleno siglo XX, se valora por el número de hijos a los que ha dado vida. El Día de la Madre, se premia a mujeres que tienen 13, 14 hijos o más, siendo la comunidad además, la que no se da cuenta del perjuicio que ocasiona a nivel social, al tratar a la mujer como un objeto reproductivo únicamente, no respetando de esta forma su identidad de mujer y sus derechos...”

Los Derechos Sexuales y los Derechos Reproductivos en Bolivia

Un diagnóstico expresado por el Plan Nacional para la Salud y el Desarrollo Integral de los y las adolescentes (2004 a 2008), elaborado por el Ministerio de Salud y Deportes el año 2005, señala..... **“producto de la falta de orientación en temas de sexualidad en edades tempranas (niños y niñas en edad escolar) en la adolescencia pueden producirse diversos problemas de salud vinculados a la actividad sexual precoz sin protección, embarazo precoz y complicaciones durante la gestación, parto y puerperio, infecciones de transmisión sexual y VIH SIDA. El perfil de la salud sexual y reproductiva en las adolescentes bolivianas es muy crítico ya que las tasas mas altas de fecundidad global de la región corresponde a este grupo, 14 de cada 100 mujeres menores de 19 años son madres o están embarazadas. El 34% de las mujeres adolescentes de los ciclos intermedio y medio de establecimientos fiscales fueron violadas y el 6% abusadas, el 9% de los hombres adolescentes fue violado y el 15% abusado”.**

Los datos estadísticos sobre Sexualidad y Reproducción nos muestran lo siguiente:

- De casi 9.000.000 habitantes a nivel nacional, 2.000.000 son adolescentes entre 10 y 19 años.
- De cada 100 adolescentes entre 15 y 19 años, 21 son sexualmente activas y solo una o dos (1,6%) utiliza un método anticonceptivo moderno.
- 16 de cada 100 adolescentes entre los 15 y 19 años ya son madres o están embarazadas de su primer hijo. A partir de los 19 años la cifra se eleva a 30 de cada 100.
- 7 de cada 10 mujeres son víctimas de violencia de género: violencia sexual, violencia doméstica, acoso sexual, prostitución.
- 65 de cada 100 víctimas de violencia sexual son menores de 15 años.
- De 60 a 70 de cada 100 violaciones ocurren en la casa del agresor o de la víctima.
- 80 de cada 100 agresores sexuales son familiares o conocidos de las víctimas (padrastros, padres, hermanos, tíos, amigos).
- Del total de denuncias de violación solo el 9% concluye con sentencia.
- Cada año mueren 670 mujeres por causas referidas al embarazo.

Pies de página

4. Spedding Ballet Allison “Gracias a Dios y a los Achachilas” – Ensayos de sociología de la religión en Los Andes. ISEAT – Bolivia. pág. 13 - 61.
5. Britto, Sonia “Derechos Humanos y Realidades de las Mujeres indígenas de Tierras Bajas”. TIJARAIIPA – Bolivia. Pag. 31 – 34.
6. Mosúa, Leonarda – Presidenta de la Central de Mujeres Indígenas del Beni “Derechos Humanos y Realidades de las Mujeres Indígenas de Tierras Bajas” – TIJARAIIPA – Bolivia. Pag. 47 – 50.

- De 1600 personas que viven con VIH / SIDA, el 85% tienen entre 15 y 25 años.
- 1.117 casos de VIH SIDA (registrados) y 86% en subregistro el 2003.
- 56.000 casos de personas infectadas con ITS el 2000.
- 25.785 casos de violencia atendidos por los SLIS siendo el 26% por violencia sexual (1997).
- 151.38 casos por cada 100.000 mujeres entre 35 y 64 de edad mueren con cáncer cérvico uterino, tasa más alta en el mundo (equivalen a 2 mujeres por día).
- Sólo el 9.7 % de mujeres se realizan el Papanicolau, para prevenir el cáncer de cuello uterino (CCU).

Acerca de sexualidad y reproducción, hasta el presente no se aborda el tema tomando en cuenta los aspectos culturales de los pueblos indígenas, más bien tienen mayor fuerza las ideas de pecado cuando se habla sobre ello, muy probablemente como resultado del trabajo de las iglesias, principalmente de la Iglesia Católica, situación que ha llevado a que se coarte la información en áreas urbanas y rurales.

Pero ¿qué piensan las mujeres indígenas al respecto?

Rescatando el análisis de Sonia Britto ⁽⁵⁾ sobre la situación de las mujeres en Beni –departamento ubicado al oriente del país en el cual coexisten una gran cantidad de etnias de Bolivia– se dice que dentro de las relaciones de poder de la sociedad beniana ellas se sitúan en el último lugar, debido a la triple explotación que llega por vía de las relaciones coloniales, de las relaciones económicas y de las relaciones de poder entre el género masculino con el femenino.

Lo anterior denota que, en la mayoría de los pueblos indígenas, los índices de opresión de las mujeres indígenas están bañados de un colonialismo que desbarató, y desbarata, a su cultura, violando sus derechos, sus lecturas e interpretaciones sobre sus prácticas y usos milenarios, aplastando muchos elementos de su ancestral cosmovisión.

La pregunta que surge inmediatamente es: ¿dónde está la responsabilidad del Estado boliviano frente a este panorama de violación de Derechos Humanos?.

Una lideresa de pueblos indígenas, Leonarda Masúa, denunció ⁽⁶⁾ que día a día la situación de las mujeres estaba siendo empañada por una falta de interés total del Estado boliviano que las invisibilizaba, y que no daba interés al aumento de casos de violencia sexual, de embarazo en adolescentes, de acoso sexual, de mujeres abandonadas con sus hijos, en muchos casos fruto de violaciones de los patrones/hacendados, quienes no asumen su obligación de dotar de educación y vivienda a sus hijos; esta situación impide que las mujeres indígenas tengan una vida digna donde sus derechos sean respetados.

La misma lideresa textualmente mencionaba "...la mujer indígena boliviana, en pleno siglo XX, se valora por el número de hijos a los que ha dado vida. El Día de la Madre, se premia a mujeres que tienen 13, 14 hijos o más, siendo la comunidad además, la que no se da cuenta del perjuicio que ocasiona a nivel social, al tratar a la mujer como un objeto reproductivo únicamente, no respetando de esta forma su identidad de mujer y sus derechos..."

Esta circunstancia permanentemente es olvidada, puesto que mediante un autodiagnóstico de la problemática de las mujeres indígenas del oriente boliviano, se hizo conocer que éstas carecen de orientación sobre salud sexual y reproductiva, misma que quisieran sea cruzada con las prácticas tradicionales de cada lugar sobre el tema.

En la realidad, la respuesta del Estado es priorizar la salud, pero aquella referida a cubrir las necesidades frente a epidemias tales como la fiebre amarilla, la malaria, entre otras, dejando de lado las referidas a la salud sexual y reproductiva.

La Iglesia Católica, mediante acciones y omisiones, no tomó en cuenta los derechos de hombres y sobre todo de mujeres durante muchos años, en especial aquellos referidos a prácticas culturales sobre sexualidad y reproducción, que a nombre de "retraso o de incivilización" han sido llevadas al ámbito del pecado.

Ninguna sociedad indígena da lugar a la “negación de la vida terrenal”, mientras que el mundo cristiano niega lo mundano y promete el paraíso ultraterreno.

Mas no basta con decir que al presente la Iglesia ha cambiado, que está pidiendo perdón por los pecados históricos que ha cometido ⁽⁷⁾, por haber tratado a los pueblos indígenas como a extranjeros dentro de sus propias tierras, no reconociendo sus culturas, sus mitos, sus raíces y sus valores morales.

La Colonialidad y las religiones

Rescatando el concepto “colonial” que se opone a lo que es modernidad, propuesto por el Dr. Félix Patzi en su obra ⁽⁸⁾, se establece que este término ha sido introducido con mayor precisión por los autores Gonzáles y Stavenhagen, y retomado fuertemente en la década de los 90’s por autores como Silvia Rivera y Anibal Quijano, entre otros, para resaltar el hecho de que la modernidad no puede entenderse sin la colonialidad y viceversa. Es importante señalar que en la última etapa del proceso civilizatorio que se produjo en Bolivia, una fuerte “subalternización de culturas” emergió con gran fuerza.

Surge así otro elemento a tomarse en cuenta dentro de la concepción del colonialismo que es el “eurocentrismo”, que sale de su noción geográfica para considerarse como una única visión que considera como desarrollo válido a aquél proveniente de la cultura occidental, mundialmente impuesta y admitida como única.

Dentro de este proceso el elemento más eficaz utilizado para la dominación fue la “raza” produciéndose en base a ésta una clasificación social y universal de la población del mundo que bajo las palabras de Quijano ⁽⁹⁾ produjo una construcción mental, que expresó la experiencia básica de la dominación colonial y que permeó las dimensiones más importantes del poder mundial del eurocentrismo.

Por tal motivo entendemos que colonialidad ya no es solamente la ocupación territorial, sino algo más profundo que eso; que es un desarrollo internacional que posee una estructura colonial debido a la civilización del progreso social y técnico, la occidentalización del mundo, la evangelización, la difusión de las ideas liberales y socialistas, dentro de una relación desigual entre los países desarrollados y los subdesarrollados ⁽¹⁰⁾.

Equivale a decir que la colonización se da no solo por cuestiones económicas, sino también sociales, religiosas, políticas y culturales.

Desde su fundación y hasta hace poco, Bolivia arrastraba históricamente la idea de una “Bolivia europeizada”, misma en la que se producía una discriminación profunda hacia el indio (por ello es que no se veía un arzobispo indio, un ministro indio, un general militar indio); es mas, esta Bolivia ha esclavizado la lengua, la religión y la cultura de los indios, por la lengua, religión y cultura del conquistador Pizarro ⁽¹¹⁾.

Pies de página

7. Eguiguren, Manuel – Obispo Auxiliar de Trinidad – Beni. Entrevista en el periódico “El Diario”- 2001
8. Patzi, Felix “Sistema Comunal” – Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal. Comunidad de Estudios Alternativos – CEA. Bolivia. 2004. Pag. 23.
9. Quijano, Anibal “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y America Latina, en Edgardo Lander (comp), La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales, CLACSO, Buenos Aires, 2000, pp201.
10. Patzi, Felix “Sistema Comunal” – Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal. Comunidad de Estudios Alternativos – CEA. Bolivia. 2004. Pag.. 24.
11. Reinaga Fausto “Tesis India - Amauta” La Paz – Bolivia 1970. Pag. 46
12. Patzi Felix “Apuntes de Clase” – Maestría de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo de la Universidad Andina Simón Bolívar. 2007.
13. Huaco Palomino, Marco “Derecho de la Religión” – El principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano. Centro de Producción Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos – 2005. Lima Perú. Pag. 378.

Pero en la etapa previa de la conquista española, las etnias, las culturas que ocupan nuestro territorio, tenían sus propias lenguas, religiones, diversas formas de creencias sobre el origen de la naturaleza, de los seres humanos, manteniendo –en muchos casos hasta en la actualidad– su calidad de politeístas. La forma de ordenar sus vidas se daba mediante la significancia de sus dioses como fundantes de su propio comportamiento.

Su religión, entonces, tenía esa función, generaba valores desde distintas ópticas de acuerdo al grupo étnico del que se tratase.

El catolicismo, si bien es parte de la historia –y del presente– de los pueblos indígenas y étnicos, ocupa una gran parte de su “historia sangrienta” plagada de violencia, con una ausencia absoluta de democratización de la cultura y las creencias, aplastando de esta forma aquella posibilidad de creer en lo que realmente a uno/a le inspire fe, orden y armonía en la vida; en otras palabras sin ningún reconocimiento a sus derechos de libertades.

Para las etnias la idea de un Dios todopoderoso, omnipresente, no cobra validez alguna –como para otros en cambio puede ser parte de sus vidas– por la abstracción del mismo. Para entender a estas culturas originarias un elemento importante a considerar es el basado en la naturaleza misma, puesto que es de ahí de donde surgen sus dioses, mismos que son visibles, tangibles, parte de su mundo, lo que les permite estar en contacto con ellos y verlos (Pachamama, Inti, entre otros).

Ninguna sociedad indígena da lugar a la “negación de la vida terrenal”, mientras que el mundo cristiano niega lo mundano y promete el paraíso ultraterreno.

Para las sociedades indígenas, el “goce y la felicidad” se dan en la tierra, en cada una de ellas de forma diferente, con peculiaridades, pero el “buen vivir” debe darse en la mundanidad.

Para estas sociedades, la sexualidad y la reproducción eran elementos ordenadores del todo. Eran sociedades “multiorgásmicas” (12), en las cuales la libertad, la autonomía de los cuerpos, eran la muestra del desarrollo de sus comunidades.

No se planteaban una situación de superioridad de sus dioses frente a ellos, sino más bien sostienen una idea de equilibrio con ellos.

Esto, para el catolicismo y para otras religiones mundiales, es considerado herejía, hechicería, pecado. Esta situación ha enajenado las creencias, las tradiciones e incluso muchas prácticas sobre sexualidad y reproducción tanto de las etnias como de la propia clase mestiza en Bolivia.

La necesidad de un Estado laico en Bolivia para la descolonización religiosa

Rescatando el análisis hecho por el Dr. Marco Huaco Palomino (13), sobre las relaciones Estado – Iglesia, un Estado soberano es el que debe decidir cómo desea relacionarse jurídicamente con el fenómeno religioso, basado evidentemente, en normas del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

La Iglesia Católica, constitucionalmente reconocida y privilegiada por el Estado boliviano, se ha desarrollado como la única religión con ideas válidas, negando de esta forma la posibilidad de coexistencia y respeto a los rasgos culturales de 37 etnias del territorio nacional y, por ende, castrando las libertades públicas también de la clase mestiza.

Sin embargo, de manera similar a lo que ocurre en América Latina, en Bolivia, a pesar de contar con un sistema democrático que implica el reconocimiento de un pluralismo, la lucha de movimientos socialmente excluidos por el reconocimiento de los Derechos Humanos, ha destapado el hecho de que, a pesar de mostrar un panorama reivindicatorio en muchos sentidos, cuando se habla de Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos, la injerencia de la Iglesia Católica y del Vaticano lleva al plano del “pecado” a éstos, demostrando además su poder de decisión sobre cuestiones políticas y sociales.

Pero además de estos derechos, otros como el derecho a la educación, a la salud, a la participación política de las mujeres, a la intimidad, a la información adecuada, también son motivo de infundada censura, de manipula-

Bibliografía

- PATZI, Felix, "Sistema Comunal" – Una Propuesta Alternativa al Sistema Liberal. Comunidad de Estudios Alternativos – CEA. La Paz - Bolivia.
- HUACO Palomino, Marco, "Derecho de la Religión" – El principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano. Centro de Producción Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima - Perú
- PATZI, Felix, "Apuntes de Clase", Maestría de Derechos Humanos, Democracia y Desarrollo Universidad Andina Simón Bolívar. 2007.

TEXTOS Y ARTÍCULOS DE CONSULTA

- SPEDDING Ballet, Allison, "Gracias a Dios y a los Achachilas", Ensayos de sociología de la religión en Los Andes. ISEAT. Bolivia.
- BRITTO, Sonia, "Derechos Humanos y Realidades de las Mujeres indígenas de Tierras Bajas"
- TIJARAIPA, Bolivia.
- REINAGA, Fausto, "Tesis India - Amauta" Bolivia
- ARIAS Montes, Manuel. "Y la palabra de Dios se hizo Indio". Ediciones Abya – Yala. Ecuador.
- LANDER, Edgardo. La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. CLACSO. Argentina
- EGUIGUREN, Manuel – Obispo Auxiliar de Trinidad – Beni. Entrevista en el periódico "El Diario"- 2001.

Pies de página

14. Huaco Palomino, Marco "Derecho de la Religión" – El principio y derecho de libertad religiosa en el ordenamiento jurídico peruano. Centro de Producción Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos – 2005. Lima Perú. Pag. 174

ción constante de grupos pertenecientes a la Iglesia Católica, que son presionados para manifestarse en contra de su reconocimiento y respeto.

Cítese como ejemplo el hecho acontecido en diferentes puntos geográficos de Bolivia en los cuales se han desarrollado marchas de niños/as en edad escolar de escuelas y colegios católicos, propugnando que no se promulgue la Ley 810 sobre Derechos Sexuales y Reproductivos (2004), y promoviendo el reconocimiento al derecho a la vida desde la concepción en el texto de la nueva Constitución (2007). Esto, a pesar de existir prohibiciones legales y resoluciones de la Defensoría del Pueblo que impiden movilizar a los niños/as en este tipo de actos.

De la misma forma, grupos de catequistas, mujeres de centros de madres, padres de familia de colegios católicos, etc. fueron utilizados para tales fines, sin dejar de mencionar los cursillos prebautismales, prematrimoniales y sermones de la Iglesia Católica en el país, coartando así la libertad de conciencia, de pensamiento, de decisión, entre otras.

Por ello la necesidad de que en Bolivia se construya un pleno Estado Laico, por ser éste una condición para el ejercicio pleno de la ciudadanía, en tiempos donde las variables culturales son determinantes para constituirnos en ciudadanos y ciudadanas y libres.

En este contexto es imprescindible mencionar el principio de igualdad como uno de los pilares fundamentales del Estado Laico, puesto que sin él no podríamos hablar de una legítima libertad para optar por creencias, religiones, pensamientos, etc. ⁽¹⁴⁾

Varios de los argumentos utilizados para respaldar la necesidad del Estado Laico se relacionan a nuestra historia:

- Derechos de las minorías violados por derechos de las "supuestas mayorías" a lo largo de la historia.
- Seguidores de una religión no mayoritaria, así como agnósticos y ateos perseguidos, marginados o presionados.
- Un Estado perjudicado por la Iglesia, que influye en políticas y leyes en detrimento de los que no siguen todas las enseñanzas de la Iglesia; por ejemplo, la oposición al divorcio, a la utilización de métodos anticonceptivos, al reconocimiento del matrimonio homosexual, persecución de homosexuales, adúlteros/as, expulsión de la escuela a adolescentes y jóvenes embarazadas, rechazo a una educación para la sexualidad desde la corta edad, reconocimiento de diferentes prácticas culturales al momento de dar a luz, maternidad y paternidad responsable y compartida, etc.
- Primacía de preceptos religiosos sobre el interés general de las/os ciudadanas/os de áreas rurales y urbanas.

En definitiva el Estado Laico no implica estar en contra de alguna religión, sea cual sea la denominación, o que niegue al individuo que ejerza sus derechos a la libertad de religión, simplemente significa que la Iglesia Católica y las otras tienen un espacio, y el Estado otro.

En Bolivia implicaría además poner un alto a la situación de colonialidad religiosa a la cual se encuentra sometida su sociedad, rasgos que siguen presentes con tanta fuerza que muchas conciencias, pensamientos y decisiones, siguen siendo manipulados impidiendo que las estadísticas mostradas en este trabajo sean superadas a beneficio de los Derechos Humanos en general, y de los Derechos Sexuales y Derechos Reproductivos en particular.

De esta forma, descolonizando la religión, muchos derechos serían respetados y además garantizados por el Estado boliviano, sin ningún tipo de discriminación, interactuando dentro de los principios rectores de los Derechos Humanos, permitiendo su exigibilidad y justicia nacional e internacional.

Conclusiones

Los pueblos indígenas constituyen potencialmente una de las fuerzas más vivas de la historia actual. Varias etnias y/o pueblos indígenas de Bolivia, han estructurado un proyecto alternativo de sociedad en el cual incorporan a los/as mestizos/as, garantizando de esta forma la sobrevivencia y los derechos de todas/os, sin privilegios para nadie, con el objeto de mantener una armonía social.

Es en ese escenario donde bien podría haber una propuesta diferente, basada además en una democracia multicultural, que posibilite y facilite el respeto y garantía de cumplimiento de los Derechos Sexuales y Reproductivos en el país, a partir de la solución de los problemas cuyas estadísticas se han mencionado, pero reconociendo además aquellas prácticas tradicionales, usos y costumbres ancestrales.

Para ello el Estado, como garante de los Derechos Humanos, civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, debe estar necesariamente separado de las iglesias, declarándose constitucionalmente como “Estado laico”, como uno de los primeros pasos hacia la descolonización, produciéndose así una “descoloniza-

ción religiosa” a priori, dentro de principios de igualdad y no discriminación.

Los elementos de la democracia multicultural, permitirán tener lecturas diferentes respecto a sexualidad y reproducción, superando así el carácter de “temas tabúes” como lo plantea hoy la moral católica –entre otras iglesias seguramente– desde su llegada a la América India, hecho que desvirtuó el carácter fundamental en la vida de los pueblos indígenas y los mestizos bolivianos/as.

Sólo así se podrá iniciar una reconducción política, social, jurídica, religiosa, que posibilite la construcción de una “cultura de derechos”, sin ningún tipo de discriminación.

¿Y luego de la Nueva Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia?

Desde enero de 2009, el panorama político y jurídico boliviano estuvo marcado por la realización del Referéndum nacional para aprobar la nueva Constitución Política del Estado, la misma que permitió el efectivo reconocimiento de un catálogo extenso de derechos humanos, dentro de los cuales se incorporó el carácter de “laicidad” del Estado boliviano en el artículo 4 que a la letra dice:

“...El Estado respeta y garantiza la libertad de religión y de creencias espirituales, de acuerdo con sus cosmovisiones. El Estado es independiente de la religión...”

Para lograr la vigencia de lo constitucionalmente establecido es preciso un conocimiento pleno de lo que significa la laicidad como proyecto político, filosófico, jurídico y social; pero también son imprescindibles muestras de voluntad política para que, mediante políticas públicas, se generen procesos personales y colectivos que contribuyan a la descolonización de prácticas que, más allá de lo jurídicamente establecido, siguen presentes en las esferas sociales, culturales y políticas del país.

El reto – por tanto – es para funcionarios/as públicos/as y sociedad civil, en el marco del conocimiento de las verdaderas dimensiones del Estado Laico como escenario ideal para la realización de los derechos humanos en general, y de los derechos sexuales y derechos reproductivos en particular.

Las reivindicaciones políticas de la jerarquía eclesiástica y del movimiento feminista en torno al aborto en Costa Rica y Nicaragua*

M.Sc. Laura Fuentes Belgrave**

¿Es posible analizar sobre el mismo escenario político de un Estado Democrático de Derecho, las demandas del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica en torno al aborto?

Sabemos que el cuerpo de las mujeres es un territorio en el cual los hombres ejercen su poder, de tal forma que la mujer ni siquiera es tomada en cuenta como sujeto histórico, pues su cuerpo, según el dogma católico, no tiene otro fin que la procreación.

Las posiciones extremas del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica, se encuentran en el centro de la sexualidad y de la reproducción, ellas confirman que el aborto es el nudo gordiano que reúne de forma más clara los discursos, normas y prácticas de los diferentes “poderes-saberes” como los llama Foucault (1975), que han justificado históricamente la regulación del cuerpo femenino.

¿Pero cómo analizar interacciones entre discursos, prácticas y normas de quienes parecen detentar “poderes-saberes” opuestos? Para ello es necesario ubicar al Estado, a los agentes religiosos y a los agentes feministas en un mismo campo donde las relaciones de fuerza estén en juego, éste es el campo político, concepto definido por Bourdieu (1993) como una red de relaciones entre distintas posiciones cuya existencia es determinada por sus circunstancias en la distribución de los diferentes tipos de poder o de capital (económico, social, cultural o simbólico). Ahora, en este campo de juego, las estrategias de los agentes van encaminadas a la acumulación de poder, lo cual depende de su habitus, constituido por los esquemas de percepción, valorización y prácticas adquiridas en su posición.

El capital simbólico de los agentes religiosos y el de los agentes feministas no presenta las mismas características frente al Estado, aunque

sus prácticas tengan como sede la sociedad civil. Pese a que “sociedad civil” es una noción ambigua, utilizada frecuentemente a la ligera, hay que reconocer que ella reúne en su seno el llamado al reconocimiento de agentes que anteriormente no estaban en la escena pública, lo cual permite que en ella se inscriba la legitimidad y la autoridad del Estado democrático (Linz & Stepan, citados en Hermet, 2000).

En este contexto, la estrategia fundamental de la Iglesia –representada por su jerarquía– es la reproducción de la estructura del poder religioso establecido, lo cual restringe y permite orientar las acciones de la Iglesia hacia un nivel donde las demandas y los intereses de todos los ciudadanos quedan subordinados a su autoridad (Solera, 2001).

La debilidad del marco jurídico en materia de derechos sexuales y reproductivos, aunado a las tradiciones políticas de Nicaragua y Costa

Rica favorece la intervención de la jerarquía católica en los asuntos de Estado.

Por otra parte, el principio según el cual el Estado no puede intervenir en el terreno espiritual, porque no es competente en materia de fe, conlleva que la Iglesia, excluida del terreno temporal, mantenga su autoridad en su propio círculo: el espiritual. Este es el principio de la teoría moderna del Estado laico, la cual comprende la distinción entre el Estado y la Iglesia y determina la asociación a la Iglesia como un acto voluntario. (Salinas, 2003).

Existen tres tipos de laicidad: jurídica, política y cultural. Según Salinas (2003), el tipo jurídico se relaciona con la obligación del Estado de garantizar la libertad de creencias y la ausencia de toda "religión oficial", como debería ser el caso de Nicaragua. La laicidad política conlleva a la separación efectiva entre el Estado y la Iglesia, es la distancia que debe favorecer el Estado, sin privilegiar una creencia particular o a sus representantes, de tal forma que sea posible diferenciar entre el dominio personal y el dominio público.

La laicidad cultural enfatiza el origen multicultural de las sociedades actuales, por lo tanto existe la obligación para los funcionarios públicos de tomar decisiones conforme a la ley y no en función de sus creencias personales; este es el caso de Costa Rica, que aunque no es un Estado jurídicamente laico, tiene una Constitución (1990, p. 42) que afirma que si la religión oficial es la católica, las otras creencias y prácticas religiosas tienen igualmente derecho de existir, pese a que el Estado se comprometa a subvencionar a la Iglesia.

La laicidad política es la de acceso más delicado, pues según las prácticas y discursos religiosos la Iglesia católica interviene en procesos que pertenecen mayormente al orden político que al religioso, especialmente en relación con el cuerpo de las mujeres, que continúa siendo el centro de los discursos y las prácticas políticas.

Este es un ejemplo del funcionamiento de la "tecnología política del cuerpo" (Foucault, 1975, p. 34), donde el cuerpo se constituye históricamente como un micro-espacio de poder alrededor del cual se intensifican los enfrentamientos para transformarlo en un objeto de saber, lo cual sucede en tanto que las tácticas evolucionan, las instituciones cambian y el reconocimiento del poder de los agentes aumenta o disminuye.

En este escenario es notable la evolución de antiguos agentes como la Iglesia católica, que se sitúa en un contexto donde emerge no sólo la sociedad civil, sino también nuevos derechos para las mujeres en dos Estados que desde una mirada simplificada parecerían distintos, al ser Nicaragua un Estado jurídicamente laico y Costa Rica un Estado confesional. Sin embargo, esta diferencia no es determinante, ya que en ambos Estados la Iglesia católica afronta la mutación del espacio privado y del espacio público frente a sus dogmas, con el consecuente incremento de demandas democráticas a las cuales buscará o no adherirse, dependiendo de su contenido (Guillaume et al., 2005).

Por otra parte, el Movimiento de Mujeres y Feminista en América Latina ha desarrollado durante las dos últimas décadas un trabajo sistemático con respecto a los derechos de las

mujeres en la legislación de cada país, y también ha apoyado la creación de instancias de interlocución entre el Estado y la sociedad civil para contribuir a la equidad en las posibilidades de participación de la ciudadanía en las políticas públicas concernientes a los derechos sexuales y reproductivos.

El campo político: cuando los senderos se bifurcan

Según Bourdieu, el campo es la manifestación de un conflicto entre varias fuerzas. Al analizar las prácticas y los discursos del Movimiento Feminista y de la jerarquía eclesiástica en el campo político de Nicaragua y de Costa Rica se comprueba que a través de sus respectivas posiciones tratan de ejercer un "poder-saber" sobre el cuerpo de las mujeres. A partir de estas posiciones desarrollan estrategias y prácticas específicas en función del habitus de cada uno en el campo político.

En el campo político de ambos países intervienen diferentes agentes en la construcción del "poder-saber" ejercido sobre el cuerpo de las mu-

Pies de página

* Ponencia basada en la tesis : Les enjeux du pouvoir sur le corps des femmes. Les rapports entre l'État, la hiérarchie ecclésiastique et le mouvement féministe autour de l'avortement au Costa Rica et au Nicaragua. Master Recherche, mention Sociétés Contemporaines, especialidad Europe-Amériques, dirección de María Eugenia Cosío-Zavala, Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine (IHEAL), Sorbonne Nouvelle Paris III, 2006.

** Escritora y periodista. Msc. en Estudios Latinoamericanos de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. Actualmente cursa un Doctorado en Sociología en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS) en París.



eres; el Estado Democrático de Derecho en primer lugar, sin embargo, la democracia encarna una condición social que permite a la población participar en pie de igualdad en el gobierno de la colectividad, y éste es el papel que juega la sociedad civil.

Norbert Lechner (citado en Olvera, 1999) caracteriza la recuperación de la idea de sociedad civil como una oposición fundamental al Estado autoritario, idea que concentra una crítica hacia la negación de los derechos políticos y de los derechos humanos, al tiempo que aspira a la reconstrucción de espacios sociales a partir de instancias autónomas de organización ciudadana.

También es necesario señalar que la sociedad civil es el resultado de la separación entre el poder ideológico y el poder político, es decir, el producto de una escisión entre la Iglesia y el Estado (Hall, citado en Olvera, 1999). Es así el fruto de una lucha por la ciudadanía, que ha creado nuevas identidades colectivas así como nuevos espacios de acción social, por

este motivo la sociedad civil es un conjunto de instituciones que permite una valorización social, pues representa una cultura pública y política que defiende la tolerancia, el pluralismo y los derechos humanos.

Ahora, los agentes se atribuyen el término de “organización de la sociedad civil” en relación a cómo se perciben en su propia posición dentro del campo político, lo cual es directamente proporcional a los capitales que interactúan en el campo. **El capital simbólico del Movimiento Feminista está marcado por el reconocimiento histórico de los derechos de las mujeres como derechos humanos.** Su capital social es producto de las redes feministas que buscan la despenalización del aborto en América Latina, así como de la organización de actividades periódicas en la región.

En el plano nacional las integrantes del Movimiento Feminista frecuentemente han contado con una formación política, o trabajan en organizaciones no gubernamentales y universidades.

Esto integra a su capital social una red de relaciones personales e institucionales que puede darles acceso a algunos instrumentos de poder.

Por otra parte, la Conferencia Episcopal conserva un capital simbólico y económico que es legado de la jerarquía eclesiástica, es decir, de la Iglesia católica. Su capital simbólico puede subdividirse en dos tipos: histórico y moral. Estos dos sub-capitales pertenecen al campo religioso, igual que el capital económico.

Sin embargo, la Conferencia Episcopal dispone de otro capital simbólico que comparte con el Movimiento Feminista y con otras organizaciones de la sociedad civil. A éste capital se le llamará “capital ciudadano”, pues le da derecho de expresar sus ideas a cualquier ciudadano –con la condición de que ellas representen algún interés colectivo- y de participar de forma activa en el campo político del Estado.

De este argumento se puede deducir que la Conferencia Episcopal ejerce más poder que el Movimiento Feminista en el campo político, en la medida en que ella utiliza los sub-capitales histórico y moral, los cuales vienen a reforzar el capital ciudadano. A la inversa, el Movimiento Feminista ejerce casi todo su poder a través de capitales que solamente pertenecen a la sociedad civil, como lo son su capital simbólico y social.

Pese a esto, el Movimiento Feminista ha visto acrecentarse su capital simbólico –surgido del reconocimiento público y la actuación de sus integrantes- como efecto del desarrollo de la sociedad civil. La identidad del Movimiento Feminista se define así a partir de los derechos humanos de las mujeres, específicamente del

derecho a disponer libremente de su propio cuerpo.

La Conferencia Episcopal ha obtenido con el capital ciudadano un poder suplementario, ejercido por el conjunto de obispos y basado en el proselitismo y la doctrina social de la Iglesia, doctrina que autoriza su reflexión sobre la realidad política y socio-económica del país, con el objetivo de guiar a todos los ciudadanos, sean estos católicos o no.

Las reivindicaciones de la Conferencia Episcopal en lo concerniente a su capital ciudadano han evolucionado del campo religioso al político: se han transformado en reivindicaciones ciudadanas que teóricamente tienen el mismo grado de importancia para el Estado que aquellas del Movimiento Feminista. Sin embargo, la legitimidad eclesiástica en el espacio público y, en consecuencia, la de sus capitales simbólicos y económicos, tiene su origen en la Iglesia y no en la sociedad civil, tal como lo demuestra su percepción de los derechos humanos, donde se niegan los derechos reproductivos y la existencia de la mujer como sujeto de derechos. En el catolicismo el cuerpo de la mujer es un espacio sagrado y por tanto un tabú, porque él es el lugar de la creación de cada ser humano.

En este caso es posible vislumbrar una primera contradicción entre la percepción que tiene la Conferencia Episcopal del aborto y la valorización social de la sociedad civil, la cual busca reivindicar los derechos humanos en su totalidad. Una segunda contradicción nace de la evidente confusión de sub-capitales (histórico y moral) propios de la Iglesia, confusión que explota la Conferencia Episcopal para hablar en nombre del capital ciudadano. Esta situación diluye los límites del campo religioso y lo acerca paradójicamente al campo político desde la sociedad civil, instancia que tiene como fundamento teórico la separación de poder entre el Estado y la Iglesia.

Las palabras no se las lleva el viento

En el discurso feminista sobre el aborto se defiende “el derecho a decidir”, lo cual abarca la maternidad voluntaria y los acuerdos internacionales relativos a los derechos de las mujeres, así como se insiste en la necesidad de cambiar el contexto social que restringe la toma de decisiones tanto de mujeres como de hombres.

Los elementos recurrentes del discurso feminista hacen referencia al

papel regulador del Estado en lo concerniente al acceso al aborto, así como a los derechos humanos que subrayan la diferencia sexual de las mujeres frente al sistema legal. Otro aspecto importante del discurso es el llamado al “debate laico” y el cuestionamiento de “razones religiosas, ideológicas y morales” para tomar decisiones políticas.

El proyecto feminista sugiere nuevos tipos de relaciones sociales entre los sexos, propone otros conceptos que nutren el sentido de colectividad y elabora un nuevo sistema simbólico destinado a legitimar el principio de igualdad entre mujeres y hombres a partir de su diferencia paradigmática. En cambio, el discurso de la Conferencia Episcopal es la expresión de un sentido religioso llevado al campo político desde la sociedad civil. La jerarquía religiosa busca así el mantenimiento de una simbólica definitoria que busca la Iglesia en sus aspiraciones universales (Bourdieu, citado en Dianteill, 2002).

La Conferencia Episcopal legitima su perfil en el seno de la sociedad civil al tiempo que sostiene la producción de sentido de la Iglesia en el campo político, por lo tanto persigue sus propios intereses. Sin embargo, la Conferencia Episcopal niega el

La debilidad del marco jurídico en materia de derechos sexuales y reproductivos, aunado a las tradiciones políticas de Nicaragua y Costa Rica favorece la intervención de la jerarquía católica en los asuntos de Estado.

ejercicio de cualquier poder político de parte de la Iglesia, por lo que en consecuencia se puede afirmar que ejerce un poder religioso por la vía política, a través de su capital ciudadano. La contradicción se sitúa en la búsqueda de la Conferencia Episcopal del “bien común de todos los ciudadanos” y de la reproducción del sentido católico inherente a sus reivindicaciones como organización de la sociedad civil, búsqueda que no es necesariamente representativa del conjunto de la ciudadanía.

Las nuevas identidades que se encuentran en el origen de la sociedad civil se definen por su carácter plural, pues representan los intereses de diferentes grupos organizados, pero ninguno preconiza el bien de la ciudadanía, que es un concepto cristiano. Cada organización tiene así demandas específicas según los intereses representados. Pese a esta nueva realidad la Conferencia Episcopal no genera un sistema de significados compatible con su posición en el campo político, sino que se limita a la reproducción del sentido religioso.

Por ejemplo, cuando la jerarquía eclesiástica vio su espacio de significación católica amenazado por el proyecto de reforma al aborto terapéutico

en Nicaragua, o por la reforma a la Ley General de Salud en Costa Rica, nunca evocó la dignidad o la vida de las mujeres, siempre fueron la familia, el hombre o el “no nacido” quienes estuvieron presentes en su discurso. Así, cuando la Conferencia Episcopal percibe la fuerza simbólica del discurso feminista y su potencial de influencia sobre sectores de la población que pueden convertirse en clientes de su sistema simbólico, la Iglesia organiza sus intervenciones en el campo político utilizando todos sus capitales.

La expresión del discurso del Movimiento Feminista, en cambio, actúa como una fuerza liberadora para los clientes del sistema religioso, especialmente para las mujeres. El discurso feminista intenta esclarecer los aspectos presentes en las reformas legales, con el fin de hacerlos más accesibles a los consumidores potenciales. En cuanto a la Conferencia Episcopal, ella utiliza aparentemente la misma técnica, pero sirviéndose de los términos clave del discurso feminista para tergiversarlos, lo cual es una forma de recuperar la clientela ganada por el Movimiento Feminista o la que aún está indecisa.

El discurso eclesiástico deslegitima a su adversario al tergiversar términos

que pertenecen a la base del capital simbólico del Movimiento Feminista, así como desacredita las convenciones de Naciones Unidas relacionadas con las mujeres y sus derechos. El monopolio del discurso religioso se fundamenta en la negación de otras formas de discurso, aunque sean apoyadas por el sistema internacional de derechos humanos. La Iglesia lucha por reproducir su campo de acción afrontando nuevos principios (como el derecho a decidir) que inducen a un cambio estructural de la sociedad. Frente a esta situación, la Iglesia considera que el espacio de reproducción de su discurso y sus privilegios se encuentra en riesgo, y por ello busca su expansión en el campo político.

La destreza puesta en práctica

La actividad del Movimiento Feminista en Nicaragua y en Costa Rica se basa sobre una reflexión social y política que surge de la experiencia crítica del sistema patriarcal, lo cual influencia la formación de una identidad pública muy distinta a la de la Conferencia Episcopal, que interviene en el campo político como representante de un actor corporativo: la Iglesia católica.

El proyecto feminista sugiere nuevos tipos de relaciones sociales entre los sexos, propone otros conceptos que nutren el sentido de colectividad y elabora un nuevo sistema simbólico destinado a legitimar el principio de igualdad entre mujeres y hombres a partir de su diferencia paradigmática.

Los recursos culturales, educativos y la experiencia de las integrantes del Movimiento Feminista en cada país, constituyen su capital social y ciudadano, al igual que las relaciones establecidas con otros agentes individuales y colectivos del sistema político. Por consiguiente, es necesario analizar las prácticas del Movimiento Feminista que lo insertan en los espacios de decisión pública relacionados con el aborto.

Las declaraciones públicas de la Conferencia Episcopal constituyen una expresión de sus prácticas y una forma de representación de sus valores religiosos. Estos documentos concentran su posición oficial y juegan un papel relevante, pues su importancia es decisiva para legitimar el “poder-saber” de la Iglesia en el campo político y más allá de él.

Estas declaraciones hacen un llamado a los principios católicos, pero también a los principios “fundacionales de la vida en sociedad”, así la Conferencia Episcopal busca cimentar su “poder-saber” en el campo político tomando como argumento los “principios éticos de la vida social”.

En cambio, cuando los derechos de las mujeres están en debate, dentro del marco de las instancias políticas y gubernamentales encargadas del control de la fecundidad, el aborto o la educación sexual, el Movimiento Feminista no tiene ningún argumento de peso frente a las posiciones de la Iglesia, equipada con sus sub-capitales moral e histórico. Pero a diferencia de la Conferencia Episcopal, el Movimiento Feminista –gracias a sus investigaciones– está familiarizado con las condiciones materiales de las mujeres en Nicaragua y Costa Rica.

Las prácticas de la Conferencia Episcopal, más allá de las declaraciones oficiales, persiguen explotar su capital ciudadano frente a las instancias de toma de decisiones públicas. Como en un juego de ajedrez, la jerarquía eclesiástica juega con sus intermedios como peones en el campo político y así aumenta su capital ciudadano, de tal forma que puede conquistar una posición fuera de su campo y someter el mundo laico al poder religioso.

La estrategia de la araña

Es prioritario identificar los efectos producidos por el poder y el saber que devengan el Movimiento Feminista y la Conferencia Episcopal, así como el tipo de modelo estratégico que utilizan.

El Movimiento Feminista busca articular diferentes sectores sociales para establecer una plataforma de acción sobre el derecho de las mujeres a decidir sobre su sexualidad y su reproducción. Para incluir en la agenda política el derecho al aborto, la estrategia feminista se basa en la sensibilización, la educación, la información, la investigación pluridisciplinaria, la formación y la abogacía.

Tanto en Nicaragua como en Costa Rica el Movimiento Feminista ha establecido numerosas relaciones de colaboración con el Estado y ha reforzado sus capitales alrededor del derecho a la salud de las mujeres; el problema restante es el de la despenalización del aborto, comprendido como un elemento sustancial del ejercicio de los derechos reproductivos relativos a la autonomía, la intimidad y la autodeterminación de la mujer. Esta despenalización hace eco a las

convenciones internacionales ratificadas en Nicaragua y Costa Rica, que nunca han tenido efecto en las acciones de ambos Estados.

El Movimiento Feminista ha fortalecido sin embargo, sus capitales en el campo político, lo que le ha permitido formular estrategias a nivel estatal, de tal forma que ha podido insertar sus acciones en un proceso de evolución, entendiendo la estructura estatal como un sub-producto de las luchas políticas: si el Estado es atravesado por la desigualdad de género, también puede cambiar y dinamizar las relaciones de género a través de medidas que democratizan el campo político y autoricen un discurso y una práctica motivados por la ciudadanía que toma la palabra en nombre de los derechos humanos, y no por los actores corporativos del sistema de poder tradicional.

Teóricamente, en Nicaragua el Movimiento Feminista y la Conferencia Episcopal obedecen a las mismas condiciones de participación política, en tanto que ejercen su papel de interlocutores ante el Estado, pero la Conferencia Episcopal ha seguido con el apoyo de la Iglesia una estrategia de colocación de funcionarios en altos puestos de responsabilidad estatal, donde toman decisiones que conciernen a toda la población bajo el dictado de la doctrina católica.

Pese al carácter laico del Estado nicaragüense, la Iglesia católica y otros sectores fundamentalistas aumentaron su participación en la esfera estatal, con el objetivo de redefinir las leyes a partir de una creciente influencia sobre la política nacional. Las transformaciones de los últimos gobiernos nicaragüenses frente a la penalización del aborto

terapéutico obedecen a la utilización de la Iglesia como plataforma política de negociación.

Es importante subrayar que contrariamente a la situación del Movimiento Feminista en ambos países, la población no mira con malos ojos esta cercanía entre Iglesia y gobierno, pues la Iglesia confiere especial legitimidad a los funcionarios públicos. Así, es posible identificar el método de transacción en el campo político: la Conferencia Episcopal obtiene la posibilidad de ejercer un poder institucional según una estrategia estatal, de acuerdo a intereses comunes que se convierten en moneda de intercambio entre las manos de la jerarquía eclesiástica, el gobierno y la sociedad política. Este tipo de “afinidad electiva” como la llama Weber (citado en Solera, 2001), encuentra su origen en el reforzamiento de antiguos capitales simbólicos de cada sector dentro del campo político.

En el caso costarricense, este país constituye una especie de enclave geopolítico para el arraigo de posiciones conservadoras del catolicismo. Igual que en Nicaragua, la Iglesia católica proporciona legitimidad a los políticos y gobernantes, pero la estrategia de colocar funcionarios afines en puestos clave no es tan evidente, quizás porque se hace de forma automática al abrigo del carácter confesional del Estado.

En Costa Rica la estrategia de la Conferencia Episcopal no parece fundamentarse en intercambios con la sociedad política y empresarial de la misma intensidad que en Nicaragua. La estrategia costarricense se orienta principalmente hacia la consolidación del capital ciudadano (herencia del catolicismo social

aliado a agricultores y sindicatos), el cual, lejos de descartar los capitales simbólico y económico, los refuerza al ejercer un triple rol, que ahora se dibuja más claramente. Tanto en Costa Rica como en Nicaragua la Conferencia Episcopal juega el papel de una organización que detenta una autoridad moral e histórica sobre la sociedad política y la población (capital simbólico), tiene importantes recursos financieros, lo cual hace posible su inversión económica en las mismas empresas donde interviene la sociedad política de cada país (capital económico), y finalmente pretende representar los intereses de todos los ciudadanos al ejercer su “poder-saber” sobre el cuerpo de las mujeres en el campo político (capital ciudadano).

La nueva Iglesia: más política, menos espiritual

A través de la Conferencia Episcopal la Iglesia no limita sus prácticas y discursos a la esfera religiosa; por este motivo, se retoma el concepto de Bourdieu de la disolución de lo religioso, para analizar el espacio institucional religioso en relación con el campo político, o más específicamente su disolución en este último.

En el campo religioso el capital está constituido por la influencia moral e histórica de los “saberes secretos”, que son propiedad exclusiva de los especialistas e indican el reconocimiento del ejercicio de este poder. Los profesionales de la religión están provistos de estrategias que buscan apropiarse del monopolio de la coacción hierocrática y de los bienes relacionados con ella (Dianteill, 2002), su acumulación organiza una

jerarquía en el campo y permite la movilización social de los miembros del grupo, en este caso el clero.

Existe un interés propiamente religioso que se puede definir como el interés suscitado en el seno de un grupo determinado de prácticas o de creencias religiosas, y en particular, por la producción, la reproducción y el consumo de un tipo determinado de bienes. Este grupo social busca la legitimación de las propiedades simbólicas y materiales que lo caracterizan en el seno de la estructura social.

El habitus religioso está determinado por prácticas y representaciones que contribuyen a una visión de mundo conservadora, las cuales absolutizan lo relativo y legitiman la dominación (Dianteill, 2002).

El hecho de que el campo religioso tenga una cierta autonomía de parte de los “saberes secretos” monopolizados por sus miembros, no produce, sin embargo, una independencia frente a las autoridades políticas: la posición de poder que ocupa la Iglesia en el campo político es directamente proporcional al apoyo del grupo dominante en la estructura social.

Bourdieu (citado en Solera, 2001), caracteriza la Iglesia como un aparato de tipo burocrático que gestiona el capital religioso; sin embargo, este aspecto también se combina con un tipo de autoridad tradicional que reposa sobre la creencia en el carácter sagrado de las tradiciones eclesiásticas.

Cuando Bourdieu (1971) explica la disolución de lo religioso, señala como una de sus principales causas la diversificación de la oferta religiosa

marcada por la aparición de nuevos mecanismos religiosos. En cambio, aquí se retoma el término para explicar el fenómeno de la expansión de los dogmas católicos al terreno político, de forma que la Iglesia multiplica sus funciones y continúa reproduciendo su discurso. Pero, considerando su estrategia, su rol deviene más político que religioso y, quizás, más estatal que eclesiástico, por ello tiende a diluirse su componente espiritual.

La Conferencia Episcopal toma los valores de la Iglesia católica en lo concerniente a la sexualidad, pero a partir de una posición que agrega a los capitales simbólico y económico un nuevo capital: el capital ciudadano, a través del cual la Iglesia fortalece su ejercicio de poder político y diluye sus "saberes secretos" en el campo político. Esto es posible a raíz de la existencia de una clientela distribuida entre diferentes clases sociales, grupos de edad y de sexo, laicos que tienen en común el hecho de ser católicos y de responder a un ajuste entre la oferta religiosa y sus propias demandas (Bourdieu, 1971).

Tanto en el caso nicaragüense como en el costarricense, pese a que el Estado sea jurídicamente laico o confesional, es posible afirmar que la Iglesia defiende su espacio institucional de forma idéntica y sostiene su posición con una producción discursiva que desborda ampliamente el discurso religioso, pues su intervención e influencia sobre los dos Estados es decisiva.

Aunque la Conferencia Episcopal desarrolle sus prácticas dentro de la sociedad civil, necesita poder político para su legitimación y para la afirmación de su espacio social, pero en el

contexto de estos países el proceso se da también a la inversa: los regímenes políticos tienen necesidad de la Iglesia para su reproducción, y el Estado necesita a la Iglesia para establecer un consenso con la población.

Por otra parte, las prácticas de la Conferencia Episcopal buscan obtener credibilidad y legitimidad para el capital ciudadano de la Iglesia, así como asegurar la permanencia del ejercicio de los "poderes secretos", en tanto estos puedan constituir un "poder-saber" válido sobre el cuerpo de las mujeres en el campo político. De esta forma la Iglesia sostiene la posibilidad de intervenir en la producción de sentido de los laicos a través de un sistema simbólico en franca competencia con el sistema internacional de derechos humanos.

La única estrategia para contrarrestar este fenómeno tendría que originarse en la elaboración de un pensamiento laico, pese a que en un contexto laico, sea jurídico o cultural, no ha sido demostrado que existan diferencias notorias en cuanto a la intervención política de la Iglesia en Nicaragua y Costa Rica. En cambio, quizás en un contexto de laicidad política sería más factible aprehender el sentido de la ciudadanía de las mujeres así como una nueva conceptualización de sus derechos.

La principal diferencia entre la estrategia del movimiento feminista y la de la Conferencia Episcopal está en que el primero busca educar sobre el reconocimiento de las mujeres como sujetos de derechos, y la segunda busca monopolizar la escena pública a través de sus valores religiosos.

La jerarquía eclesiástica afronta la construcción de una nueva ética laica

de los derechos humanos, lo cual implica una transformación radical. No obstante, la Iglesia pretende ser la única institución apta para ofrecer los valores de la sociedad y lucha para conservar su legitimidad en el espacio público, ya que un Estado políticamente laico quizás la reduciría al espacio privado. La disolución progresiva del campo religioso en el campo político es una consecuencia de las nuevas fuentes de sentido, que emanan de otras construcciones sociales como el feminismo, las cuales, a futuro, podrían poner en jaque la hegemonía eclesiástica sobre el espacio público en un contexto democrático, donde no podemos obviar que la limitación de los derechos sociales de las mujeres seguirá íntimamente asociada al cuestionamiento de la democracia.

Bibliografía

- Agenda Política de Mujeres et al. (2002). Informe Sombra Costa Rica. San José: Agenda Política de Mujeres.
- Ballmer-Cao, T. H. et al. (2000). Genre et politique. Débats et perspectives. París: Editions Gallimard.
- Blandón, M. T. (2004). Notas Acta Segundo Diálogo Feminista. Porto Alegre: Comité Nacional Feminista.
- Bourdieu, P. & Wacquant Loïc, J.D. (1993). Respuestas para una antropología reflexiva. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1990). Sociología y Cultura. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. En Revue française de sociologie, 12, 295-334.
- Carcedo, A. (2005). Lecciones del debate feminista en Costa Rica. En L. Fuentes (Ed.), Vida y cuerpo para decidir: primeras jornadas de reflexión feminista costarricense por el derecho a decidir. San José: Colectiva por el Derecho a Decidir.
- Couffignal, G. & Dabène, O. (1997). Consolidation ou dégradation des démocraties?. En Couffignal G. (Dir.), Amérique Latine. Tourment de siècle. París: La Découverte.
- Nicaragua. Poder Judicial. (2004). Dictamen de proyecto de Código.

Discusión política sobre la (des)criminalización del aborto y la violación del Estado laico en Brasil

Rulian Emmerick*

El posicionamiento de la Iglesia Católica en relación al aborto nunca fue unánime, ni siquiera desde su fundación. Al contrario, se modificó varias veces en diferentes momentos históricos. Pero lo relevante a considerar es que, según todo lleva a creer, la preocupación central de la iglesia nunca estuvo relacionada a la protección de la vida del feto, sino a cuestiones morales: vínculo del sexo con la procreación, protección de la familia y, muy probablemente, el control del cuerpo y de la sexualidad de la mujer.²

En relación a Brasil, se percibe que su historia está marcada por la gran influencia del poder eclesiástico en las esferas de los Poderes (Legislativo, Ejecutivo y Judicial); sus reflejos son claramente visibles en la sociedad contemporánea, en la que, muchas veces, la toma de decisiones políticas no tiene como referencia el bien de la colectividad, sino los intereses de un grupo religioso determinado. Esa situación es aún más visible

cuando las decisiones se refieren a la sexualidad y a la reproducción, a los derechos sexuales y a los derechos reproductivos. “En el caso brasileño, la Iglesia Católica, después de haber sido la religión oficial durante todo el período de la monarquía, obviamente tiene dificultades para alejarse del poder y de los privilegios a los que estaba acostumbrada.”³

Sin embargo, el Estado Brasileño es, desde la Constitución de la República de 1891, definido como laico.⁴ O sea, un Estado que es independiente de la iglesia, al mismo tiempo en que prima la libertad de culto religioso. A su vez, con la promulgación de la Constitución Federal de 1988 se dio la re-democratización del país y fue establecida/reiterada la libertad religiosa, así como la total separación entre iglesia y Estado.

El artículo 19, inciso I, de la Carta Magna de 1988, dispone el principio de laicidad del Estado, imponiendo

a los poderes públicos la toma de decisiones con total neutralidad en relación a las diversas concepciones religiosas. Con el nuevo documento fundamental, se dio la delimitación entre los espacios del poder político y los espacios de la fe. Así, con la re-democratización del país, la fe se convirtió en asunto de interés privado, siendo una cuestión del foro íntimo de cada individuo, por lo que el poder político ejercido por el Estado laico debe pautarse por razones públicas y no por convicciones morales y creencias religiosas.

Cabe destacar, incluso, que el artículo 5º, inciso VI, de la Constitución Federal de 1988 dispuso sobre la libertad de creencia y de culto religioso como derecho fundamental. Entonces, es posible concluir que, de esta manera, no puede prevalecer una doctrina religiosa, un entendimiento, en detrimento de toda una diversidad de concepciones religiosas. De esta forma, en el paradigma del

Estado democrático de derecho es inadmisibles, tanto legal como moralmente, que los valores de cualquier religión, por más seguidores que tenga, sean acogidos de forma impositiva y unilateral. Las certezas o convicciones religiosas de unos no deben ser entendidas como verdad para todos los individuos, ya que el derecho a la libertad de expresión y opinión también es una garantía constitucional. Así, las convicciones religiosas no pueden ni deben ser colocadas por encima del derecho.

Por lo tanto, cualquier intento de interferencia de cualquier religión en los asuntos del Estado debe ser rechazada de inmediato por los detentores del poder público, por los ciudadanos y por la sociedad civil organizada.⁵ Eso es así porque el argumento religioso, o sea, argumento de autoridad que no puede ser cuestionado, es incompatible con los principios democráticos en la medida en que excluye a aquellos que profesan otras religiones o no profesan ninguna religión.

Es presupuesto del Estado democrático de derecho que la elaboración de las leyes y la ejecución de las políticas públicas estén destinadas a toda la colectividad, a todos los ciudadanos, independientemente de sus preceptos morales o creencias religiosas. Así, cabe al Estado laico garantizar a toda sociedad el ejercicio de la libertad de conciencia y el derecho de tomar decisiones libres y responsables, respetando, de esta manera, la existencia de una sociedad plural y igualitaria, basada en los presupuestos de la tolerancia y del respeto a la diversidad que, destáquese,

son requisitos fundamentales para la consolidación de la democracia y para la promoción y protección de los derechos humanos.

A pesar de la conquista formal del Estado laico y de la democracia, si analizamos la historia y la cultura política de Brasil, cuyos trazos marcantes son el autoritarismo, el conservadurismo y el machismo, es evidente que estamos en el inicio de un largo camino para la conquista de un Estado sustancialmente laico y democrático. Eso es verdad en la medida en que el presupuesto para la caracterización de un Estado verdaderamente laico y democrático es la garantía efectiva, de hecho, de los derechos de igualdad, la garantía de la diversidad y de la pluralidad de convicciones morales y religiosas, la garantía de la igualdad de género en relación, de hecho, a los derechos sexuales y derechos reproductivos de hombres y mujeres, como derechos humanos.⁶

Sin embargo, en Brasil algunas instituciones religiosas con sus respectivas doctrinas hacen, a través de presiones políticas, que los Poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial pauten muchas veces sus acciones y decisiones de acuerdo con los valores morales y religiosos y no siguiendo el interés del bien común de la colectividad. Ese hecho constituye una flagrante violación del dispositivo constitucional de la laicidad del Estado, de los principios democráticos y, muchas veces, de los derechos fundamentales, garantizados constitucionalmente y en los documentos internacionales de protección de los derechos humanos.

Pies de página

- * Es Abogado, graduado por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (2004). Máster en Teoría de Estado y Derecho constitucional por la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro (2007). Doctorado por la Escuela de Servicio Social de la Universidad Federal de Rio de Janeiro, donde está vinculado al núcleo de investigación religión, género, acción social y política. Es profesor de Derechos Humanos y Ciudadanía del Centro Universitario Barra Mansa (UBM) e investigador en áreas de Derechos Humanos y democracia.
- HUST, Jane. La historia de las ideas sobre el aborto en la iglesia católica: lo que no fue contado. México: Católicas por el Derecho a Decidir – CDD, 1998.
 - Lorea, Roberto Arriada. Em defesa do Estado laico. Entrevista. CLAM – Centro Latino-Americano em sexualidade e direitos humanos. Disponible en: <<http://www.clam.org.br>>, consultado el 29 Mayo 2007.
 - Entiendo aquí Estado laico como un instrumento político y jurídico que tiene como función principal garantizar la convivencia armoniosa en la sociedad, tomando en cuenta las diferencias frente al mundo en relación a los más diferentes valores, sean estos culturales, morales, religiosos, etc.
 - ÁVILA, Maria Betânia de Melo. Reflexões sobre a laicidade. In: __ BATISTA, Carla, MAIA, Mônica (Orgs.). Estado laico e liberdades democráticas. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde, SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, abril, 2006, p. 26, destaca que “En el caso de Brasil, la Iglesia Católica es una de las instituciones que contribuyó para la formación de una sociedad jerárquica, autoritaria e intolerante con la libertad de religión. El intento de destrucción de la diversidad religiosa es parte del proceso de colonización. Es más, un instrumento fundamental de dominación de los colonizadores sobre el pueblo nativo del continente fue la represión de sus divinidades y la imposición de la conversión a la Iglesia Católica”.
 - SARMENTO, Daniel. Legalização do aborto e constituição. In: __ CAV-ALCANTE, Alcilene; XAVIER, Dulce (Orgs.), Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir - CDD, 2006, p. 141.

...el movimiento de mujeres defiende la autonomía de la mujer sobre su cuerpo, reproducción, sexualidad y el derecho de la misma a decidir si lleva adelante o no un embarazo indeseado sin coerción, violencia o interferencia injustificada de terceros o del Estado.

La violación del Estado laico en Brasil es aún más visible cuando el asunto es la sexualidad y la reproducción o, mejor, cuando lo que está en pauta es la discusión y la elaboración de legislación o políticas públicas referentes a la promoción y protección de los derechos sexuales y de los derechos reproductivos, en especial cuando el tema se refiere al aborto y a su (des)criminalización.

Los proyectos de ley que buscan ampliar los supuestos legales o descriminalizar el aborto en Brasil son los que más sufren ataques y resistencias de la Iglesia Católica y de otros grupos religiosos en el Congreso Nacional. Por su parte, los movimientos religiosos, a través de sus poderes históricos, cuentan, cada vez más, con el apoyo de parlamentarios religiosos y comprometidos con las más diversas doctrinas religiosas. Con ese apoyo, consiguen impedir avances legislativos en el sentido de garantizar los derechos humanos, las libertades democráticas y el principio del Estado laico. Debe notarse que el Estado laico es violado única y exclusivamente porque los argumentos de los movimientos religiosos no están pautados por razones públicas y por la racionalidad que el derecho contemporáneo exige, y sí por valores morales y religiosos. De esta forma:

- “El propósito de revisar la legislación punitiva del aborto explicita una agenda obligatoria para consolidar la laicidad del Estado brasileño y un compromiso con la ampliación de las libertades democráticas. El proceso de revisión en sí, con vistas a remover el escombros criminalizador del derecho de decidir, es una agenda de ampliación de la democracia y de la justicia social. El gobierno brasileño no puede continuar andando el camino de la crueldad, negando a sus ciudadanas el acceso a un procedimiento médico consolidado y seguro, como el aborto. La revisión de la legislación criminalizadora del aborto constituye un compromiso ético del Estado brasileño, asumido desde 1995.”⁷

Eso es verdad en la medida en que la permanencia de la criminalización del aborto resulta en patente violación de los principios democráticos y de los derechos humanos de las mujeres, estando, al mismo tiempo, en conflicto con la realidad social, con la posición de la mujer y con nuevas demandas individuales y sociales de lo femenino en la sociedad brasileña. Los valores morales y los dogmas religiosos, así como la legislación punitiva del aborto, no se condicen más con la realidad de las mujeres que recurren al aborto, pues nunca hicieron (y no hacen) que éstas se abstuvieran de recurrir a la interrupción del embarazo.

A pesar de que la criminalización del aborto viola los principios democráticos y los derechos humanos de las mujeres, parece poco probable que en un futuro cercano se consigan cambios legislativos en el sentido de aumentar los supuestos legales del aborto, y en el sentido de su descriminalización, como se puede observar a través de los debates y confrontaciones sobre los proyectos de ley relacionados a esa

temática en el Congreso Nacional brasileño.

Tanto la discusión política, como los debates y confrontaciones sobre la (des)criminalización del aborto, continúan, en gran medida, polarizados entre dos actores sociales importantes y con posiciones antagónicas. El primero: los grupos religiosos vinculados, mayoritariamente, a la Iglesia Católica, a los sectores protestantes y espíritas, defiende la protección del feto desde el momento de la concepción; el segundo: el movimiento de mujeres defiende la autonomía de la mujer sobre su cuerpo, reproducción, sexualidad y el derecho de la misma a decidir si lleva adelante o no un embarazo indeseado sin coerción, violencia o interferencia injustificada de terceros o del Estado. Este segundo actor social fue quien en las últimas décadas contribuyó más y construyó informaciones y reflexiones acerca de la (des)criminalización del aborto, siendo el responsable por develar los silencios públicos sobre la práctica, trayendo la cuestión para los debates y confrontaciones en el espacio público.

Mientras tanto, las cuestiones referentes a la sexualidad y a la reproducción, especialmente al aborto, no constaron en la agenda del movimiento feminista brasileño desde su fundación, pues el mismo surgió durante el régimen militar y, estratégicamente, las mujeres se aliaron a la Iglesia Católica y a los partidos de izquierda en la lucha contra la represión y el arbitrio de la dictadura. De esta manera, las cuestiones directa o indirectamente

relacionadas al aborto quedaron fuera de la agenda feminista en el comienzo de su actuación.⁸

En el final de la década del '70 e inicio de la década de los '80 del siglo XX, con el debilitamiento del régimen militar y con la promulgación de la Amnistía Política (1979), volvieron a Brasil mujeres intelectuales amnistiadas e inspiradas en los ideales feministas de los países centrales. De esta forma, el tema del aborto fue progresivamente colocado en la agenda, buscando la superación del tabú y la ampliación de los espacios democráticos, una vez que la lucha por la discriminación del aborto siempre estuvo estrechamente relacionada al avance de los procesos democráticos y a la ampliación de la autonomía y de la ciudadanía de las mujeres.

Así, la discusión política sobre la (des)criminalización del aborto puede ser dividida en dos momentos de la historia política de Brasil. El primer momento corresponde al período del régimen militar, o sea, de 1964 a 1985; el segundo, desde 1985, con la re-democratización del país, hasta la actualidad. El primer momento puede ser dividido entre antes y después del surgimiento del movimiento feminista. Podemos observar que el debate público sobre el aborto va evolucionando, progresivamente, en la sociedad brasileña, en especial después del surgimiento del movimiento feminista, intensificándose, simultáneamente, con el proceso de re-democratización de Brasil. Las propuestas de reforma de la legislación punitiva del aborto presentadas al Poder Legislativo fueron cada vez

Pies de página

7. REDE FEMINISTA DE SAÚDE. Dossiê aborto: mortes previsíveis e evitáveis. Belo Horizonte, Rede Feminista de Saúde, 2005, p.12.
8. Según ARDAILLON, Danielle. O lugar do íntimo na cidadania na cidadania de Corpo inteiro. Revista de Estudos Feministas, v. 5, n. 2. 1997, p. 376-388, el aborto fue encarado hasta el año 1975 como un drama social, oriundo de la pobreza y de la ignorancia de las mujeres, siendo esencialmente un problema de salud pública. De 1975 a 1988 se asiste a la demanda efectiva por la legalización del aborto por parte del movimiento feminista, principalmente en el ámbito del Poder Legislativo, buscando la reforma de la legislación punitiva de la práctica. Desde 1988 en adelante, la demanda pasa a focalizarse en la salud reproductiva y, al mismo tiempo, en la lucha por el derecho al aborto legal, en la perspectiva de los derechos reproductivos como derechos humanos.
9. ROCHA, Maria Isabel Baltar da; NETO, Jorge Andalaft. A questão do aborto: aspectos clínicos, legislativos e políticos. In: __ BERQUÓ, Elza (Org.). Sexo e vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p. 257-318 e ROCHA, Maria Isabel Baltar da. A discussão política sobre o aborto no Brasil: uma síntese. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, Anais... Caxambu, 2006 Disponible en: <<http://www.abep.org.br>>, consultado el 30 Oct. 2006.
10. ROCHA, Maria Isabel Baltar da; NETO, Jorge Andalaft. A questão do aborto: aspectos clínicos, legislativos e políticos. In: __ BERQUÓ, Elza (Org.). Sexo e vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.257-318.

más frecuentes, tanto en el sentido de aumentar como de eliminar los supuestos legales.⁹

Analizando el primer momento histórico de la discusión sobre el aborto (1964-1985), se constata que el debate público sobre la cuestión era escaso y poco significativo hasta 1979. En ese período fueron presentadas cerca de dieciocho propuestas legislativas que, en su mayoría, estaban relacionadas a la cuestión de la liberación y divulgación de métodos anticonceptivos, que eran tipificados como contra-

vención por la Ley de las Contravenciones Penales. Todo indica que el aborto aún no estaba en el centro del debate, tal vez porque la discusión sobre el tema hasta ese momento no estaba pautaada de forma articulada en el seno de la sociedad civil. Es importante observar que en este momento histórico la descriminalización/legitimación del aborto aún no era parte (por mera estrategia) de la agenda del movimiento feminista, que hasta entonces era aliado de la Iglesia Católica y de los partidos de izquierda.¹⁰

Entre 1979 y 1985, período que se inicia con el proceso de apertura política y de re-democratización del país, no hubo ninguna política pública en la esfera del Poder Ejecutivo en relación al aborto. Sin embargo, hubo un gran avance en relación a la salud sexual y reproductiva de la mujer, con la creación en 1983, por parte del Ministerio de Salud, del Programa de Asistencia Integral a la Salud de la Mujer (PAISM), que fue marcado por la discusión acerca de la planificación familiar. En relación al Poder Legislativo, según Rocha,¹¹ “fueron presentadas algunas propuestas legislativas, entre ellas constaban proposiciones dirigidas directamente hacia la cuestión del aborto y, en otras, el tema aparecía vinculado a proyectos de ley sobre anticoncepción”.

Entre las ocho propuestas legislativas referidas al aborto presentadas en el Congreso Nacional entre 1979 y 1985, tres disponían la descriminalización de la práctica o la ampliación de los supuestos legales, evidenciando ya la influencia del movimiento de mujeres en el

debate legislativo.

Es en este período (1979/1985) que el movimiento feminista se desvincula de la alianza con la Iglesia Católica y con los partidos de izquierda, y la legitimación del aborto pasa a ser uno de los elementos centrales de la agenda de reivindicación de las mujeres. Por ello, el debate sobre el aborto deja los espacios privados, pasando a ser parte del debate público en el movimiento de mujeres, que comienza a realizar encuentros, seminarios, estudios y debates sobre la cuestión y, progresivamente, el tema pasa a ser reivindicado como un derecho a ser demandado a los poderes públicos. Es en ese momento que el aborto comienza a ser vinculado a las cuestiones de salud, sexualidad y reproducción, o sea, dentro del paradigma de ampliación de la democracia y de la ciudadanía de las mujeres.

En el segundo momento histórico, que va desde 1985 hasta la actualidad, se percibe la agudización del debate sobre la (des)criminalización del aborto en la sociedad brasileña y en el Congreso Nacional. Con el fin del régimen militar, las mujeres ampliaron la lucha por ocupar espacios políticos, tanto en lo legislativo como en lo ejecutivo. Este contexto resultó en la creación del Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer (CNDM), cuyo papel fue fundamental para la articulación y movilización del movimiento de mujeres, siendo muy importante en la preparación y durante la Asamblea Nacional Constituyente, siendo llamado “Lobby do Batom” [N.T: en español, “Lobby del Lápiz de labio”]. Dicho movimiento preparó la

Carta de las Mujeres, expresando a los constituyentes sus reivindicaciones (inclusive el derecho al aborto legal), que acabó no siendo sometida a la Constituyente por estrategia política. Al mismo tiempo, la Iglesia Católica se articuló por medio de la Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) [N.T.: “Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil”, en español], presentando su documento de reivindicaciones denominado Por un Nuevo Orden Constitucional, en el que reivindicaban la promoción y defensa de la vida desde el momento de la concepción.¹² Es en este período que se intensifican las confrontaciones y debates entre el movimiento feminista y la Iglesia Católica, que tienen como marco principal la Asamblea Nacional Constituyente. Como destaca Rocha:¹³

“En el espacio político de la Constituyente apareció, de modo transparente, la seria controversia en relación a esa materia, en lo concerniente a la defensa de la vida desde el momento de la concepción o, diferentemente, a la defensa del derecho de decisión sobre el asunto; la primera opinión, inspirada en la visión oficial de la Iglesia Católica y en las religiones de denominación evangélica, mientras que la segunda, inspirada en el movimiento feminista.”

A pesar de que el movimiento de mujeres no haya conseguido hacer constar en la Constitución de 1988 el derecho al aborto, consiguió asegurar que muchas de sus reivindicaciones constaran en la nueva Carta Constitucional. Aún más, tuvieron una gran conquista

frente a la bancada vinculada a la Iglesia Católica y a otros seguidores cristianos, ya que el derecho fundamental a la vida desde el momento de la concepción no fue garantizado en la Constitución. Cabe destacar que si la garantía del derecho a la vida desde el momento de la concepción constase en la Carta Magna de 1988, la lucha por la descriminalización del aborto sería aún más ardua.

Después de 1985, y más acentuadamente luego de la promulgación de la Constitución Federal de 1988, con el restablecimiento del Estado democrático de derecho y el consecuente fortalecimiento de la sociedad civil organizada, la discusión política sobre el aborto se amplía de forma significativa. Aumentan, en ese contexto, los debates y confrontaciones entre los grupos religiosos (especialmente la Iglesia Católica) y el movimiento feminista, lo que contribuye en gran medida al aumento del número de proyectos de ley presentados al Poder Legislativo Federal, sea por influencia de éste o de aquéllos. Así, está preparado el terreno para la discusión en los años siguientes.

En este escenario de agudización de la discusión política sobre el aborto, de 1985 a 1990 y en la década de los '90 del siglo XX, fueron presentados más de cincuenta propuestas legislativas dirigidas directa o indirectamente a la (des)criminalización del aborto. En su gran mayoría, las propuestas iban en el sentido de ampliar los supuestos legales existentes o aún en el de la descriminalización/legalización del aborto. Ese hecho tuvo como consecuencia la reacción de

la Iglesia Católica y de otros grupos religiosos, así como de la bancada conservadora del Congreso Nacional, quienes intensificaron la movilización y articulación en "defensa de la vida".

Eso se dio, principalmente, con la articulación de parlamentarios católicos, que se unieron en 1990, siendo caracterizado, en las palabras de Rocha,¹⁴ como "pastoral parlamentaria", pues tales miembros del parlamento se identificaban con la doctrina oficial de la Iglesia Católica en lo que se refiere a la sexualidad y a la reproducción. Fue relevante, incluso, el surgimiento del movimiento pro-vida, movimiento religioso de mayoría católica, caracterizado por su radicalismo en el combate a la legalización del aborto y que también viene acompañando las proposiciones legislativas, así como interviniendo en el Congreso Nacional y presionando a los parlamentarios para que actúen de acuerdo con sus intereses morales y religiosos.

Es también en la década de los '90 del siglo XX que el movimiento de mujeres se fortalece como grupo organizado e institucionalizado, principalmente como organizaciones no-gubernamentales que fueron constituidas en el transcurso de ese período, tales como: el Centro Feminista de Estudos e Assessoria (CFEMEA), creado en 1991, con sede en Brasília, que constituye un importante canal de monitoreo y asesoría a los parlamentarios en el Congreso Nacional, más allá de otras instituciones como CEPIA – Cidadania, Estudo, Pesquisa, Informação e Ação, con sede en

Pies de página

11. ROCHA, Maria Isabel Baltar da. A discussão política sobre o aborto no Brasil: uma síntese. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, Anais... Caxambu, 2006. Disponible en: <http://www.abep.org.br> consultado el 30 Oct. 2006, p. 3.
12. ROCHA, Maria Isabel Baltar da. A discussão política sobre o aborto no Brasil, p. 3.
13. ROCHA, Maria Isabel Baltar da; NETO, Jorge Andalaft. A questão do aborto: aspectos clínicos, legislativos e políticos, p. 279.
14. ROCHA, Maria Isabel Baltar da; NETO, Jorge Andalaft, op. cit., p. 285.
15. ROCHA, Maria Isabel Baltar da; NETO, Jorge Andalaft, op. cit., p. 285.

Rio de Janeiro, SOS Corpo – Instituto Feminista para Democracia, con sede en Recife, Themis - Assessoria Jurídica de Estudos de Gênero, con sede en Porto Alegre, entre otras no menos importantes.¹⁵ Cabe aún resaltar que en 1991 fue creada la Rede Nacional Feminista de Saúde e Direitos Reprodutivos, y en 1993 se dio la creación de las Católicas Pelo Direito de Decidir, en Brasil, que hoy está constituida en la forma de organización no-gubernamental y está compuesta por feministas cristianas identificadas con los ideales del movimiento de mujeres, siendo una voz disonante dentro de la doctrina oficial de la Iglesia Católica, y que viene participando de los debates, de las movilizaciones y de las articulaciones en el Congreso Nacional sobre la (des)criminalización del aborto, contribuyendo para el avance de las reflexiones junto con los parlamentarios y parlamentarias.

En la década de los '90 del siglo XX, por regla general, todas las demandas, sean de la Iglesia Católica, sean del movimiento feminista, aunque en sentidos antagónicos,

giraron en torno a la legalización del aborto o a la implantación del aborto previsto por ley. En este sentido, fue significativa la aprobación del Proyecto de Ley 20/91, del diputado Eduardo Jorge, en la Comisión de Constitución y Justicia de la Cámara de Diputados en 1997. Tal proyecto dispone la obligatoriedad de atendimento del aborto por el Sistema Único de Salud en los casos previstos por ley, y resultó en un amplio y caluroso debate público, con una amplia cobertura de prensa sobre la cuestión, de manera jamás vista en Brasil, pero que al final no fue aprobado por el Congreso Nacional.¹⁶

Ante la dificultad de aprobación de una legislación que dispusiese la obligatoriedad del atendimento al aborto legal, el movimiento de mujeres, a través de una articulación significativa, consiguió que la misma fuese reglamentada e implantada en el ámbito de varios municipios. Actualmente existen ya en Brasil aproximadamente una centena de centros de referencia de aborto legal. Incluso, por movilización del movimiento de mujeres, en 1998 fue elaborado en el ámbito del Ministerio de Salud, la Norma Técnica para la Prevención y Tratamiento de los Agravios Resultantes de la Violencia Sexual contra mujeres y adolescentes.

rablemente las proposiciones que iban en el sentido de recrudescer la penalización de tal práctica o de eliminar los supuestos legales. Cabe resaltar aún que gran parte de las proposiciones legislativas favorables a la ampliación del derecho al aborto fueron archivadas, lo que demuestra el poder de articulación e interferencia de los grupos religiosos en el Congreso Nacional, y la capacidad de los mismos para hacer prevalecer sus intereses morales y religiosos sobre los intereses comunes de la sociedad.¹⁷

En este ambiente, de progresiva ampliación de la discusión política sobre el aborto y con la maduración del movimiento feminista, se crearon en 2004 las Jornadas Brasileiras pelo Direito ao Aborto Legal e Seguro [N.T.: “Jornadas Brasileñas por el Derecho al Aborto Legal y Seguro”, en español], representando un proceso de movilización y aglutinación de compañeros y aliados en la lucha por un cambio en la legislación punitiva del aborto en Brasil. Las Jornadas tienen como punto central de su agenda estimular y organizar la movilización nacional por el derecho al aborto legal y seguro, a través de debates públicos, buscando apoyar proyectos de ley que amplían los supuestos legales para el aborto y contraponerse a los proyectos de ley opuestos a la práctica, además de ampliar el abanico de aliados en la lucha por su descriminalización.

A pesar de los grandes debates y confrontaciones entre la Iglesia Católica y el movimiento feminista, especialmente en el Congreso Nacional, y del intento de aquella de impedir el avance de los derechos de las mujeres, la década del '90 del siglo XX fue de incuestionables conquistas en relación a los derechos a la salud sexual y reproductiva. Sin embargo, todas las conquistas del movimiento de mujeres provocaron una fuerte reacción de la Iglesia Católica y de otros grupos religiosos, que no se callaron, y endurecieron su articulación y acción en la lucha contra la garantía de los derechos de las mujeres, principalmente aquellos vinculados con la salud sexual y reproductiva y con el aborto.

En este contexto, la discusión y los debates sobre la (des)criminalización del aborto se agudizaron aún más entre el año 2000 y la actualidad. En este período fueron presentadas más de cincuenta propuestas legislativas, favorables o no al aborto; no obstante, aumentaron conside-

Otro hecho relevante, esta vez en el ámbito del Poder Ejecutivo, poniendo en práctica el Programa Nacional de Políticas para las Mujeres, fue la decisión del Gobierno Federal, a través de la Secretaria Especial de Políticas Para las Mujeres (SPM) de instituir, el 6 de Abril

Pies de página

16. Según PITANGUY, Jacqueline; MIRANDA, Dayse. As mulheres e os direitos humanos. In: ___ O progresso das mulheres no Brasil. UNIFEM, FUNDAÇÃO FORD, CEPIA, Brasília, 2006, p. 22, “Ese período es igualmente marcado por la proliferación de las ONGs, de las redes nacionales, de las articulaciones de mujeres, de mujeres negras, trabajadoras rurales, seropositivas, de los movimientos por el reconocimiento de los derechos sexuales de las lesbianas y de otras formas de organización de la sociedad civil”.
17. Según OLIVEIRA, Fátima. Repressão política, ideológica e política contra o aborto no Brasil. Disponible en: <<http://www.ipas-brasil.org.br>>, consultado el 30 Oct. 2006, “apareció de forma relevante en Brasil un contraataque, de expresión fundamentalista, de la Iglesia Católica Apostólica Romana. La Constitución brasileña no contiene una protección de la vida desde la concepción. Los ‘pro-life’, desde la Constituyente de 1988, hicieron esfuerzos para modificar la ley. Los últimos intentos han sido proposiciones de leyes creando el Día del Nasciturus, además de Proyectos de Ley que tramitan en el Congreso Nacional, popularmente conocidos como de la marca ‘estuprobrás’ (leyes que acarrearán supuestos beneficios para las mujeres dispuestas a tener hijos de embarazos resultantes de estupro a cambio de algún beneficio del Estado, de canasta básica a la garantía de estudios universitarios completos)”
18. Sobre las estrategias políticas de la Comisión en la construcción del ante-proyecto de Ley y la presentación del mismo en el Congreso Nacional, ver: CUNHA, Anna Lúcia Santos da. Revisão da legislação punitiva do aborto: embates atuais e estratégias políticas no parlamento. Disponible en: <<http://www.fazendogenero.org.br>>, consultado el 07 Dic. 2006.

de 2005, una Comisión Tripartita compuesta por dieciocho miembros, igualmente distribuidos entre el Poder Ejecutivo, Poder Legislativo y sociedad civil, para discutir, elaborar y encaminar propuestas de revisión de la legislación punitiva del aborto.

La instauración de esta Comisión es un hito histórico en la lucha por la descriminalización del aborto en Brasil. Por primera vez un Presidente de la República asume la responsabilidad de cumplir los compromisos firmados ante el orden internacional, en especial los compromisos firmados en la Conferencia del Cairo (1994) y en la Conferencia de Beijing (1995), relacionados a los derechos sexuales y derechos reproductivos de hombres y mujeres, para prevenir la legislación punitiva del aborto.

Luego del largo análisis de la legislación nacional, de la experiencia del derecho comparado y del cuadro actual de la salud de la mujer brasileña, la descriminalización del aborto se cristalizó como posicionamiento mayoritario de los componentes de la Comisión.¹⁸ Posteriormente, se realizó un relevamiento de las propuestas legislativas que tramitaban en el Congreso Nacional, constatándose que la mayoría de los puntos aprobados por la Comisión ya constaban de proyectos de ley similares. De esta forma, la Comisión se concentró en el análisis de un Sustitutivo de la Relatora Jandira Feghali a diversos proyectos de ley (PL 1.135/91, PL 3.280/92, PL 176/95, PL 1.956/96, PL 2.929/97, PL 4.703/98 y PL 7.235/02), en tramitación en la Comisión de Seguridad Social y Familia de la Cámara de Diputados. Hecho ese examen del Sustitutivo

de la referida Relatora, la Comisión decidió encaminar el producto de su trabajo al Poder Legislativo, buscando contribuir con los esfuerzos ya emprendidos por el Congreso Nacional. Finalmente, fue propuesto que el producto de los trabajos de la Comisión Tripartita fuese recibido por la Relatora de los mencionados proyectos, diputada Jandira Feghali, como sustitutivo de los proyectos sobre el tema.¹⁹

Ese Sustitutivo fue incorporado al Proyecto de Ley 1.135/91 y presentado a la Comisión de Seguridad Social y Familia de la Cámara de Diputados por la diputada Jandira Feghali en los meses de Octubre, Noviembre y Diciembre de 2005, siendo discutido en una serie de reuniones y audiencias públicas, sufriendo alteraciones significativas.

Ese avance en la discusión sobre la descriminalización del aborto provocó serias reacciones de la Iglesia Católica y de otros grupos religiosos, quienes movilizaron y articularon todas sus fuerzas, instaurando una “guerra santa” contra la descriminalización del aborto. En esa perspectiva, fue lanzado el 25 de Agosto de 2005 el Frente Parlamentar em Defesa da Vida – Contra o Aborto [N.T.: “Frente Parlamentario en Defensa de la Vida – Contra el Aborto”, en español].

En los días 6 y 7 de Diciembre de 2005 hubo un intento de votación del Proyecto de Ley 1.135/91 en la Comisión de Seguridad Social y Familia de la Cámara de Diputados; sin embargo, ante el contexto político fragilizado de aquel momento, el grupo favorable a la aprobación del Proyecto de Ley decidió, estratégicamente, retirar el proyecto de

votación. Así, el 19 de Diciembre de 2006 la relatora del Proyecto de Ley, Diputada Jandira Feghali, se manifestó a favor de la aprobación del proyecto.²⁰

Simultáneamente con los intentos de votación del Proyecto de Ley en la Comisión de Seguridad Social y Familia, el mencionado Frente Parlamentario en Defensa de la Vida realizó, el 7 de Diciembre de 2005, en el ámbito de la Cámara de Diputados, el I Seminario Nacional contra el Aborto. Este seminario contó con la participación de aproximadamente cuatrocientas personas de catorce Estados de la federación, con la participación del presidente de la CNBB – Confederação Nacional dos Bispos do Brasil, de teólogos católicos, de juristas y científicos. Tal evento fue

Pies de página

19. El producto del trabajo de la Comisión Tripartita (ante-proyecto de Ley) dispuso que la interrupción del embarazo podría ser realizada en las siguientes condiciones: hasta doce semanas de gestación, en cualquier caso, mientras la mujer no quiera llevar adelante el embarazo; hasta veinte semanas de gestación, en el caso de embarazo resultante de violencia sexual; a cualquier momento en caso de diagnóstico de riesgo grave para la salud de la gestante y en el caso de diagnóstico de malformación congénita incompatible con a vida o de enfermedad fetal grave e incurable.
20. El 31 de enero de 2007, el Proyecto de Ley 1.135/91 fue archivado. En los meses de Febrero y Marzo del mismo año, hubo varios pedidos de desarchivo del mencionado Proyecto de Ley y, el 3 de Abril de 2007, el mismo fue desarchivado. El 17 de Mayo de 2007, fue designado como nuevo Relator del Proyecto de Ley el Diputado Jorge Tadeu Mudalen, evangelista y contrario a la descriminalización del aborto en Brasil. Después de la presentación de varios pareceres contrarios y favorables a la descriminalización de la práctica, el 7 de Mayo de 2008 el proyecto fue sometido a votación en la Comisión de Seguridad Social y Familia que, como ya era esperado, rechazó por unanimidad la descriminalización del aborto, una vez que los 33 diputados presentes aprobaron el parecer del Diputado Relator.

Bibliografía

- ARDAILLON, Danielle. A insustentável ilicitude do aborto. Revista Brasileira de Ciências Criminais, São Paulo, v. 6, n.22, p. 199-230, Abr./Jun. 1998.
- ARDAILLON, Danielle. O lugar do íntimo na cidadania na cidadania de Corpo inteiro. Revista de Estudos Feministas, v. 5, n. 2. 1997, p. 376-388.
- ÁVILA, Maria Betânia de Melo. Reflexões sobre a laicidade. In: ___ BATISTA, Carla, MAIA, Mônica (Orgs.). Estado laico e liberdades democráticas. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde, SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, Abril, 2006.
- BARSTED, Leila Linhares. O campo político-legislativo dos direitos sexuais e reprodutivos no Brasil. In: ___ BERQUÍO, Elza (Org.). Sexo e vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.79-94.
- BATISTA, Carla, MAIA, Mônica (Orgs.). Estado laico e liberdades democráticas. Recife: Articulação de Mulheres Brasileiras/Rede Nacional Feminista de Saúde, SOS Corpo – Instituto Feminista para a Democracia, Abril, 2006.
- CUNHA, Anna Lúcia Santos da. Revisão da legislação punitiva do aborto: embates atuais e estratégias políticas no parlamento. Disponible en: <<http://www.fazendogenero.org.br>>, consultado el 07 Dic. 2006.
- FEGHALI, Jandira. Aborto no Brasil: obstáculos para o avanço da Legislação. In: ___ CAVALCANTE, Alcilene; XAVIER, Dulce (Orgs.). Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir -CDD, 2006, p.213-226.
- HUST, Jane. La historia de las ideas sobre el aborto en la iglesia católica: lo que no fue contado. México: Católicas por el Derecho a Decidir – CDD, 1998.
- LOREA, Roberto Arriada. Aborto e direito no Brasil. In: ___ CAVALCANTE, Alcilene; XAVIER, Dulce (Orgs.). Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir -CDD, 2006, p.169-180.
- LOREA, Roberto Arriada. Acesso ao aborto e liberdades laicas. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 12, n. 26, Jul/Dic 2006.
- LOREA, Roberto Arriada. Em defesa do Estado laico. Entrevista. CLAM – Centro Latino-Americano em sexualidade e direitos humanos< <http://www.clam.org.br>>, consultado el 29 Mayo 2007.

considerado un hito importante en la lucha contra la legalización del aborto en Brasil, demostrando el crecimiento de la movilización y de la articulación de grupos religiosos y fundamentalistas, que cuentan con el apoyo de un número significativo de parlamentarios. Por primera vez un seminario de esta naturaleza fue realizado en el Parlamento Brasileño, y con amplio apoyo del Frente Parlamentario por la Vida, que tiene la adhesión de cerca de ochenta parlamentarios y parlamentarias.

En este seminario, algunos juristas renombrados y vinculados a los movimientos religiosos afirmaron, equivocadamente, que cualquier proposición legislativa que busque la legalización del aborto en Brasil padecería de inconstitucionalidad. Por su parte, algunos científicos declararon, sin ninguna comprobación plausible, que la vida humana comienza en el momento de la fecundación, descartando cualquier duda sobre la cuestión del origen de la vida en el ámbito de la ciencia.

Al final de este evento se llegó al consenso de las proposiciones y acciones a ser implementadas “a favor de la vida”. Entre las principales podemos citar: la formulación de cartas y documentos, en lenguaje popular, para distribución en las iglesias, y como apoyo para los profesores en las escuelas; las estrategias para estimular la movilización de las comunidades y entidades para continuar presionando a los parlamentarios del Congreso Nacional a votar contra el Aborto, principalmente en el año electoral de 2006, exigiendo, inclusive, que cada candidato exponga a la población su posicionamiento sobre el tema; que el Frente Parlamentario en Defensa de la Vida fomente la

producción de viñetas y programas para emisoras de radio, etc., educando y difundiendo las razones a favor de la vida; que deben ser intensificadas las estrategias para recaudar fondos en las Diócesis, Iglesias Evangélicas, Centros Espíritas, etc., para posibilitar la llegada de caravanas a Brasília en momentos en que sea necesaria la presión social sobre el Congreso Nacional; que deban ser enviados correos electrónicos, cartas, etc., a los dirigentes de los partidos, exigiéndoles un posicionamiento público sobre el aborto; divulgar los nombres de los parlamentarios que se posicionan claramente en Defensa de la Vida – Contra el Aborto; promover un intercambio mayor entre el Frente Parlamentario y las entidades de la sociedad civil pro-vida; que el Frente Parlamentario estimule iniciativas a favor de la vida – contra el aborto en las Asambleas Legislativas y las Cámaras Municipales; estimular la creación de Comités Estatales y Municipales en Defensa de la Vida – Contra el Aborto; proponer que el Frente Parlamentario encamine requerimiento de la Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) [N.T.: “Comisión Parlamentaria de Averiguación”, en español] a la Cámara de Diputados, para investigar la práctica del aborto clandestino en Brasil; entre otras.

Con la realización de este seminario y las acciones propuestas al final del mismo, fue evidente la violación de la laicidad del Estado y de los principios democráticos, pues quedó clara la intención de los movimientos religiosos fundamentalistas, vinculados principalmente a la Iglesia Católica, de hacer que el Congreso Nacional Brasileño legisle de acuerdo con sus inte-

reses morales y religiosos, o sea, que sus leyes morales y religiosas sean positivadas como leyes imperativas a ser obedecidas por toda la sociedad.

En esta coyuntura, y dando continuidad a las acciones para la “protección de la vida”, fue lanzada en 2006, en trece Estados de la federación, la Campanha Nacional Pela Vida – Brasil sem Aborto [N.T.: “Campaña Nacional por la Vida – Brasil sin Aborto”, en español], implantando en esos Estados Comités cuyo objetivo fue el de establecer una articulación política de identificación de los candidatos y el compromiso de los mismos con la Campaña Brasil sin Aborto, así como “informar” a los electores sobre los candidatos que efectivamente asumieron el compromiso en la lucha contra la legalización del aborto, consiguiendo, de esta manera, contribuir para la elección de treinta y tres diputados federales y una senadora, además de contribuir inmensamente para la no elección de políticos favorables al aumento de los supuestos legales para la interrupción del embarazo.

Finalmente, puede afirmarse que hubo una ampliación progresiva del debate sobre el aborto en Brasil. Sin embargo, jurídicamente, la legislación criminalizante de la práctica permanece inalterada. Así, las mujeres continúan impedidas de decidir, libremente, sin coerción o violencia en relación a su sexualidad y reproducción. Por su parte, la Iglesia Católica no consiguió eliminar los supuestos legales existentes, y tampoco consiguió la protección constitucional de la vida desde el momento de la concepción, aunque los movimientos religiosos fundamentalistas vienen

ampliando, progresivamente, su movilización y articulación “en defensa de la vida”.

Por lo visto, la permanencia o no del aborto como conducta criminal dependerá, en los próximos años, de cómo van a operar las fuerzas antagónicas (principalmente el movimiento feminista y los movimientos religiosos), así como de sus articulaciones con las diversas bancadas parlamentarias en el Congreso Nacional. Sin embargo, por la actual coyuntura política y social, en la cual hay un fortalecimiento de la presencia de grupos religiosos conservadores en el Congreso Nacional; con la llegada del Papa Benedicto XVI a Brasil, en Mayo de 2007 y las estrategias de reacción contra la movilización de la legalización del aborto en Brasil que, entre muchos otros, tiene el objetivo de reforzar el posicionamiento oficial de la Iglesia Católica en relación a la práctica, cualquier proyecto de ley que se dirija a descriminalizar el aborto tendrá muchas dificultades de ser aprobado en el Parlamento Brasileño. Eso porque la agudizada discusión política sobre el aborto se justifica no solamente por el carácter biológico de la procreación, sino también por su carácter político y, tal vez por eso, el fuerte repudio a la descriminalización tenga como telón de fondo, el control sobre el cuerpo, la sexualidad y la reproducción de la mujer. En este contexto, el fenómeno del aborto y la discusión política sobre su descriminalización, más que una cuestión de protección o no de la vida del feto desde la concepción, es una cuestión inmersa en el juego de poder entre los diversos grupos políticos y sociales que actúan en la sociedad y en los Poderes Legislativo, Ejecutivo y Judicial.

Bibliografía

- LOREA, Roberto Arriada. Por um poder judiciário laico. Jornal Correio Brasileiro, Brasília, 19 de Jul. 2004.
- MELO, Jacira. A polémica do aborto na imprensa. Revista de Estudos Feministas, v. 5 n. 2, 1997, p. 406-412.
- OLIVEIRA, Fátima. Repressão policial, ideológica e política contra o aborto no Brasil. Disponible en: <<http://www.ipas-brasil.org.br>>, consultado el 30 Oct. 2006.
- PITANGUY, Jacqueline; MIRANDA, Dayse. As mulheres e os direitos humanos. In: __ O progresso das mulheres no Brasil. UNIFEM, FUNDAÇÃO FORD, CEPIA, Brasília, 2006.
- REDE FEMINISTA DE SAÚDE. Dossiê aborto: mortes previsíveis e evitáveis. Belo Horizonte, Rede Feminista de Saúde, 2005.
- ROCHA, Maria Isabel Baltar da. A discussão política sobre o aborto no Brasil: uma síntese. XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, Anais... Caxambu, 2006 Disponible en: <<http://www.abep.org.br>>, consultado el 30 Oct. 2006.
- ROCHA, Maria Isabel Baltar da. O parlamento e o debate sobre o aborto no Brasil. IX Encontro Nacional de Estudos Populacionais da ABEP, Anais... Caxambu, 1994, v.3, p.89-108. Disponible en: <<http://www.abep.org.br>>, consultado el 30 Oct. 2006.
- ROCHA, Maria Isabel Baltar da; NETO, Jorge Andalafte. A questão do aborto: aspectos clínicos, legislativos e políticos. In: __ BERQUÓ, Elza (Org.). Sexo e vida: panorama da saúde reprodutiva no Brasil. Campinas: Editora Unicamp, 2003, p.257-318.
- SARMENTO, Daniel. Direitos fundamentais e relações privadas. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2004.
- SARMENTO, Daniel. Legalização do aborto e constituição. In: __ CAV-ALCANTE, Alcilene; XAVIER, Dulce (Orgs.), Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir - CDD, 2006.
- XAVIER, Dulce (Orgs.), Em defesa da vida: aborto e direitos humanos. São Paulo: Católicas pelo Direito de Decidir - CDD, 2006.

Catholics for Choice y el aborto

Catolicismo a favor del derecho a decidir: Principios básicos

Jon O'Brien y Sara Morello *

Nos esforzamos por ser una expresión del catolicismo vivido por las personas comunes. Somos parte de la gran mayoría de creyentes de la Iglesia Católica que discrepa con lo dictado por el Vaticano en asuntos relacionados con la sexualidad, la anti-concepción y el aborto.

En todas partes del mundo, mujeres, hombres y sus familias sufren y algunos/as mueren porque carecen de recursos para planificar sus familias, así como de la información completa y la educación necesaria para mantenerse sanos/as y seguros/as. La influencia de la jerarquía católica en la política pública, que limita la disponibilidad de los servicios de salud reproductiva en todo el mundo, nos afecta a todos/as, católicos/as y no católicos/as. El cabildeo de la jerarquía católica en contra de la anticoncepción y el aborto tiene efectos desastrosos en las vidas de las mujeres tanto en Estados Unidos como en el exterior, y especialmente en las vidas de las mujeres pobres.

Creemos en un mundo en el cual cada mujer y cada hombre puede elegir la anticoncepción y tener acceso a métodos de buena calidad. Siempre que sea posible, creemos que se debe actuar para reducir la incidencia de embarazos no planeados y no deseados, y que la sociedad y los individuos deben esforzarse por ofrecer a las mujeres y los hombres opciones verdaderas.

Creemos que tanto los jóvenes como los y las adultas deben tener acceso a la mejor información posible para llegar a conocer y comprender nuestros cuerpos y para que podamos tomar las mejores y más responsables decisiones a fin de disfrutar y compartir nuestra sexualidad. Creemos que deben existir servicios sociales en nuestras comunidades, que ofrezcan libre acceso al cuidado de la salud y el cuidado infantil de buena calidad; que ofrezcan opciones reales a mujeres y hombres y en los cuales nadie se vea forzado/as en ningún momento, ni por ningún motivo, a realizar un aborto o dar a luz. Creemos que las mujeres deben tener acceso al aborto cuando lo necesiten, y cuando en consulta con sus médicos, pueda realizarse con seguridad.

Trabajamos por un mundo en el cual todas las mujeres y los hombres sean capaces de tomar decisiones responsables acerca de sus vidas, en el que doctores/as, enfermeras/os y proveedores del cuidado de la salud, capacitados/as y sensibilizados/as, cuenten con el apoyo necesario para hacer su trabajo a fin de permitir que las

personas puedan ejercer su derecho a decidir libremente. Somos parte de una vasta mayoría que cree que la enseñanza de la primacía de la conciencia significa que cada individuo debe seguir su propia conciencia, y respetar los derechos de los y las otros/as a hacer lo mismo.

Sostenemos que la capacidad moral y el derecho humano a elegir si embarazarse o terminar un embarazo, y cuándo hacerlo, cuentan con el apoyo de las enseñanzas de la Iglesia. Creemos que las personas deben tener el poder de ejercer sus derechos y responsabilidades y contar con el apoyo para lograrlo. Creemos que las mujeres tienen verdaderamente el derecho a decidir.

El aborto y la toma de decisiones morales

La doctrina de la Iglesia Católica sobre la toma de decisiones morales y el aborto es compleja. La teología católica da lugar a la aceptación de las políticas que favorecen el acceso a la amplia gama de opciones de salud reproductiva, incluidos la anticoncepción y el aborto.

En el corazón de la doctrina de la Iglesia sobre cuestiones morales yace un profundo respeto por la conciencia individual. El Catecismo sostiene que “el ser humano siempre debe obedecer a los dictados de su conciencia”. La Iglesia toma la conciencia tan seriamente que Richard McBrien, en su estudio esencial *Catholicism*, explicó que incluso en los casos en que están en conflicto con las enseñanzas morales de la Iglesia, los católicos “no sólo pueden sino que deben seguir los dictados de su conciencia en lugar de la doctrina de la Iglesia”.

El desacuerdo casual no es una razón suficiente para ignorar las enseñanzas morales. Los católicos/as están obligados/as a conocer y considerar con cuidado y seriedad la doctrina católica. Los católicos/as creemos que “la Iglesia” es un importante recurso de dirección y liderazgo moral. Es el producto de siglos de experiencia, que trasciende fronteras culturales, nacionales y continentales” (*Catholicism*, HarperOne, 1994). Pero, al final, prevalece una conciencia bien formada.

La doctrina católica sobre el aborto ha cambiado con el tiempo

Si bien la jerarquía católica dice que la prohibición del aborto “nunca ha cambiado” y “nunca cambiará”, esto no se ajusta a la historia real de la enseñanza sobre el tema, y los desacuerdos dentro de esta institución.

El Catecismo contiene sólo seis párrafos sobre el aborto. Esta breve sección comienza: “Desde el siglo primero, la Iglesia ha afirmado la malicia moral de todo aborto provocado. Esta enseñanza no ha cambiado; permanece invariable”.

La Iglesia Católica por mucho tiempo ha enseñado que el aborto es un pecado, los motivos para juzgarlo así han cambiado con el transcurso del tiempo. De hecho, durante gran parte de la historia, la Iglesia no ha prestado mucha atención al aborto, excepto como una cuestión sexual. La prohibición temprana del aborto no se basaba en una preocupación por el feto, se basaba en la opinión de que sólo las personas que participaban en actividades sexuales prohibidas buscarían un aborto y que el aborto es malo desde una perspectiva ontológica o como consecuencia de un juicio negativo sobre la sexualidad y el comportamiento sexual, conocido como la perspectiva perversa.

Desde la perspectiva ontológica, el feto humano es una persona desde los primeros momentos de la concepción, y por lo tanto abortarlo es asesinato o algo muy cercano a ello; desde la perspectiva perversa el sexo sólo es lícito dentro del matrimonio y con el propósito principal de tener hijos, y por lo tanto el aborto pervierte el sexo y es inmoral de la misma manera que la anticoncepción es inmoral” (*A Brief, Liberal Catholic Defense of Abortion*, University of Illinois Press, 2000).

La perspectiva perversa ya no se debate explícitamente en la Iglesia Católica, aunque se encuentra subyacente en los argumentos de su jerarquía. Muchos oficiales de la Iglesia y católicos/as que se oponen al derecho a

decidir ahora, se enfocan en la perspectiva ontológica. Sin embargo, esta perspectiva se basa en conocimientos científicos falsos, que datan del siglo XVII, cuando los científicos, al examinar los óvulos fertilizados con lentes de aumento y microscopios primitivos, imaginaron que veían fetos animales pequeñitos completamente formados.

La jerarquía de la Iglesia ha rechazado, desde entonces, la noción de que el feto es una persona completamente formada. En su “Declaración sobre el Aborto” definitiva de 1974, el Vaticano reconoció que desconoce en qué momento el feto se convierte en persona: “No hay sobre este punto una tradición unánime, y los autores están todavía divididos”. Este desacuerdo también tiene una larga historia; ni San Agustín ni Santo Tomás de Aquino, dos de los teólogos más importantes de la tradición católica, consideraron al feto en las primeras etapas del embarazo como una persona.

La Suprema Corte de Estados Unidos exploró la condición de persona de un feto en bastante profundidad en su decisión de *Roe v. Wade* y concluyó: “Cuando los especialistas en medicina, filosofía y teología son incapaces de llegar a algún consenso, el poder judicial, en este punto del desarrollo del conocimiento del hombre, no está en posición de articular una respuesta”.

Incluso en un país predominantemente católico, las leyes que gobiernan el acceso al aborto no deben adherirse a la posición católica oficial. La Declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II reforzó el llamado a los católicos/as a respetar las posiciones de las personas de otras religiones. Esto es especialmente importante dado que la posición de la Iglesia Católica sobre las políticas

de salud, incluido el aborto, es más conservadora que las de los otros grupos religiosos principales. Además, como ya se mencionó, muchos católicos/as no apoyan la posición del Vaticano sobre el aborto.

Una política pública sensata sobre el aborto podría afirmar el respeto por la vida en desarrollo sin disminuir el respeto por las vidas de las mujeres. Los católicos/as pueden apoyar, y apoyan, las políticas públicas que reconocen y respetan la vida en desarrollo, a la vez que respetan los puntos de vista de otros grupos religiosos.

La doctrina de la Iglesia no debe ser impuesta

A pesar de lo que muchos/as piensan, el Vaticano no debe imponer la doctrina a los y las fieles que no lo desean. Por medio del concepto de la recepción, los católicos/as cumplen una función en el establecimiento del código canónico.

La noción popular de lo que el Papa dice sobre un tema serio es infalible, es una exageración del principio de infalibilidad. Si bien algunos grupos ultra conservadores sostienen que la doctrina sobre el aborto es infalible, de hecho no cumple con los requisitos de una enseñanza incontestable. Desde que la doctrina de infalibilidad papal fuera declarada por primera vez en 1870, sólo tres enseñanzas han sido declaradas infalibles: la Inmaculada Concepción de María; la Asunción de María; y la declaración de infalibilidad misma.

Antes de que la encíclica *Evangelium Vitae* (El Evangelio de la Vida) fuera publicada en 1995, se especulaba entre los teólogos y otros estudiosos que el papa Juan Pablo II

Una política pública sensata sobre el aborto podría afirmar el respeto por la vida en desarrollo sin disminuir el respeto por las vidas de las mujeres. Los católicos/as pueden apoyar, y apoyan, las políticas públicas que reconocen y respetan la vida en desarrollo, a la vez que respetan los puntos de vista de otros grupos religiosos.

afirmaría la infalibilidad de la doctrina sobre el aborto. El entonces Cardenal Joseph Ratzinger, principal supervisor doctrinal del Vaticano, confirmó que la palabra infalible había sido considerada en los primeros borradores pero al final fue rechazada. Ratzinger explicó que si bien la doctrina sobre el aborto posee autoridad y merece obediencia, la encíclica no llegó a otorgarle la “formalidad de la dogmatización” (National Catholic Reporter, 7 de abril de 1995).

La autoridad de la enseñanza de la Iglesia no se basa solamente en las declaraciones de la jerarquía; también incluye los esfuerzos escolásticos de los teólogos y la experiencia vivida de las personas católicas. “Como la Iglesia es un cuerpo vivo”, declaró el Vaticano en la instrucción pastoral *Communio et Progressio* de 1971, “necesita de la opinión pública para mantener el diálogo entre sus propios miembros. Sólo así prosperará su pensamiento y actividad”.

Existe una diversidad de opiniones entre los principales teólogos acerca de las enseñanzas del Vaticano sobre el aborto. Ya en 1973, el reconocido teólogo católico Charles Curran escribió en el *Jurist* que “existe un número importante y creciente de teólogos católicos que disienten de algunos aspectos de la enseñanza católica oficial que establece que, desde el momento de la concepción, el aborto es inaceptable en todos los casos”.

La importancia de la experiencia de las y los católicos laicos en el establecimiento del código canónico se reconoce mediante el concepto de recepción. El reconocido jurista canónico James Coriden muestra cómo el principio de recepción “afirma que para que una ley o reglamento [de la Iglesia] constituya una guía efectiva para la comunidad de creyentes, debe ser aceptado por dicha comunidad”. Con el paso de los siglos, los expertos en el código canónico han reafirmado la comprensión de que “la obligatoriedad del código canónico se ve afectada por la manera en que la comunidad lo recibe”.

Al igual que el concepto de primacía de la conciencia, el principio de recepción no significa que se deba tomar el código canónico a la ligera o que pueda rechazarse sin antes considerarlo cuidadosamente y con prudencia. Coriden escribe que “la recepción no es una demostra-

ción de soberanía popular ni un brote de democracia populista. Es la legítima participación del pueblo en su propia gobernabilidad”.

Muchas de las instrucciones de la jerarquía sobre salud y derechos reproductivos no han sido aceptadas por las y los fieles. Más bien, los católicos/as de todo el mundo las han rechazado, basándose en juicios razonables, por ejemplo, la prohibición de la anticoncepción por la Iglesia.

Apenas la quinta parte (22%) de católicos en Estados Unidos concuerda con los obispos en que el aborto debe ser completamente ilegal, y las mujeres católicas en Estados Unidos tienen abortos en la misma proporción que la población en general. La mayoría de católicos/as en Bolivia (66%), Colombia (54%) y México (69%) creen que el aborto debe ser permitido en algunas o en todas las circunstancias. En Italia, que es 97% católica, el 74% aprueba el uso de RU-486 (un fármaco a veces usado en lugar de métodos quirúrgicos cuando el aborto se lleva a cabo en una etapa temprana).

En lo relativo a las enseñanzas del Vaticano sobre el aborto, las y los católicos en todo el mundo se encuentran muy separados de la jerarquía.

Conclusión

La doctrina de la Iglesia, los principios católicos tradicionales y centrales —incluidos la primacía de la conciencia, el papel de los fieles en la definición de leyes y normas legítimas y el apoyo a la separación de la Iglesia y el Estado— dejan lugar para apoyar una posición más liberal sobre el aborto. La Iglesia ha reconocido que no sabe en qué momento el feto se vuelve persona y nunca ha declarado que su posición sobre el aborto sea infalible. Los y las católicas pueden, de buena fe, apoyar el acceso al aborto y afirmar que el aborto puede ser una elección moral. De hecho, muchos de nosotros y nosotras lo hacemos.

* Jon O'Brien, Presidente de Catholics for Choice (CFC), encabeza la organización líder pro elección que se ocupa de los derechos sexuales y reproductivos desde un punto de vista de la cultura, la fe y la moral.

Sara Morello es Vice- Presidenta de Catholics for Choice (CFC).

De que se puede...

se PUEDE!

Teresa Lanza Monje*

Católicas por el Derecho a Decidir/Bolivia

Sueños, utopías y quimeras han estado presentes permanentemente en las vidas de las mujeres. Soñamos con un mundo de justicia, de igualdad y equidad, un mundo sin violencia, sin discriminación y sin prejuicios; soñamos con alcanzar la plenitud de la vida, con lograr autonomía para tomar decisiones sobre nuestros cuerpos, soñamos con ser libres, pero de tanto soñar ya nos cansamos y decidimos iniciar el camino hacia la materialización de las utopías, las quimeras y los sueños, armadas de argumentos, de fuerza colectiva y de ganas de vivir en un mundo menos adverso, para nosotras, para nuestras hijas, para las hijas de nuestras hijas, en fin, para todas las mujeres de nuestro país.

Un poco de historia para entender el proceso

La apuesta comenzó en el año 2004, cuando decidimos unirnos a varias redes nacionales de mujeres como la Coordinadora de la Mujer, la Red Ada, el Foro Político Nacional de Mujeres, la Articulación de Mujeres por la Equidad e Igualdad (AMUPEI) y la Plataforma de la Mujer, para asumir el desafío de participar activa y efectivamente en la definición de la nueva Constitución Política del Esta-

do (CPE), considerando criterios de inclusión, equidad de género, justicia social e interculturalidad, desafío que empezó a materializarse a través de la concreción del proyecto “Mujeres y Asamblea Constituyente (MAC)”.

Si bien en el año 1990, los pueblos indígenas del Oriente boliviano demandaron el reconocimiento de sus territorios y la realización de una Asamblea Constituyente, la demanda de cambiar el país, vía una nueva Constitución, toma forma a partir de la denominada “Guerra del Agua” de abril del año 2002, levantamiento

social que se produce en la ciudad de Cochabamba y que “devuelve la esperanza” no sólo al país, sino a toda América Latina, de que el modelo neoliberal podía resquebrajarse bajo el lema de “el agua no se privatiza”. Las mujeres campesinas y de sectores populares estuvieron presentes junto a los hombres y los jóvenes en esta lucha de indiscutible interpelación al modelo económico.

El 2003 se escucharon voces alternativas y crecieron las presiones sociales, hasta llegar a septiembre y octubre con la llamada “Guerra

del Gas” iniciada en la ciudad de El Alto, en la que también estuvieron presentes las mujeres de los barrios populares. Se produce la renuncia y expulsión del entonces Presidente de la República, Gonzalo Sánchez de Lozada, y el compromiso, del que fuera Vicepresidente, Carlos Mesa, que asume como Primer Mandatario y se compromete a impulsar un Referéndum sobre el gas boliviano.

El panorama de convulsión social se agudiza el 2005, derivando también en la renuncia de Carlos Mesa, y la sucesión constitucional del entonces Presidente de la Corte Suprema de Justicia, Eduardo Rodríguez Veltzé, que ocupa la silla presidencial con el único objetivo de administrar el país en los siguientes cinco meses, convocando a elecciones generales y posesionando al Primer Mandatario elegido.

Consolidado el proceso, y una vez que el 22 de enero de 2006 toma posesión el nuevo presidente de Bolivia, Evo Morales Ayma, se ejecutan las primeras medidas de su gobierno, convocatoria a elecciones para la designación de 255 hombres y mujeres como miembros de la Asamblea Constituyente, y el Referéndum sobre Autonomías Departamentales para el 2 de julio del mismo año. Las dos medidas lograron el apoyo de la población y reflejaron el carácter democrático del flamante gobierno.

Durante el primer trimestre, se reestructuró el sistema de administración estatal y se instaló un nuevo gabinete ministerial en el que cuatro mujeres vinculadas de formas diversas al movimiento feminista y de derechos humanos, fueron nombradas Ministras en las carteras de Gobierno, Justicia, Salud y Microempresa. Este hecho marcó el inicio de cambios profundos



en la composición social de las autoridades del aparato de Estado. Sin embargo, este avance significativo en instancias del Poder Ejecutivo y la elección de varias mujeres como diputadas y senadoras sufrió un lamentable retroceso, momento en que las organizaciones de mujeres y feministas desarrollaron un intenso trabajo de lobby para evitar la eliminación del Viceministerio de la Mujer que finalmente fue suplantado con la creación del Viceministerio de Género y Asuntos Generacionales, de modo que se produjo la desjerarquización de dicha instancia quedando reducida a la Dirección de Atención Integral a la Niñez, Adolescencia, Mujer y Tercera Edad, dependiente del Ministerio de Justicia.

La propuesta

En ese contexto, el movimiento de mujeres se suma al proceso de la Asamblea Constituyente y apuesta por hacer realidad sus sueños, con aspiraciones de remover estructuras que todavía sostienen la exclusión, la discriminación, la desigualdad y la impunidad.

Este momento histórico, empezó con un trabajo intenso desde las redes y organizaciones de mujeres y consis-

tió en llegar a todos los sectores de la población iniciando acciones con mujeres urbanas, rurales, indígenas, originarias y campesinas en todo el país, habiendo logrado consensuar varios principios básicos que debían ser incorporados de manera transversal en la nueva formulación de la Constitución Política del Estado.

A pesar de que el precepto constitucional vigente reconoce la igualdad jurídica de todos los bolivianos y bolivianas, se constatan brechas de desigualdad entre hombres y mujeres, por lo que se planteó la necesidad de implementar principios básicos emanados de la acción colectiva:

* Fundadora y directora Ejecutiva de Católicas por el Derecho a Decidir/ Bolivia (CDD) y Coordinadora co-legiada de la Red Latinoamericana de CDD. Ha escrito y publicado artículos sobre derechos sexuales y derechos reproductivos en periódicos y revistas de circulación nacional e internacional. Es productora y coeditora de la revista internacional Conciencia Latinoamericana. Asimismo, es activa defensora e impulsora de los derechos humanos de las mujeres y promueve la laicidad desde una perspectiva feminista católica. Participó en la elaboración de propuestas de leyes de protección a víctimas de violencia, diversidades sexuales y derechos reproductivos. Es activista y militante del movimiento nacional e internacional por el derecho a decidir.

Principio de Equidad: Se plantea la redistribución económica, la redistribución del poder, el acceso a la toma de decisiones y los beneficios del desarrollo de manera igualitaria para mujeres y hombres.

Principio de Igualdad: El Estado debe prohibir y sancionar la discriminación contra la mujer. Afirmamos el principio de igualdad jurídica para hombres y mujeres, en tanto se garantice la igualdad de oportunidades y el acceso al ejercicio y goce de los derechos humanos.

Principio de Reconocimiento de Derechos Específicos: Afirmamos la necesidad de reconocer derechos que hagan referencia a las diferencias sexuales que distinguen a hombres y mujeres, en particular aquellos vinculados a los derechos sexuales y reproductivos y la violencia ejercida en razón de género.

Principio de Acción Positiva: Hace referencia al tratamiento jurídico diferenciado que permite enfrentar las desigualdades o brechas existentes entre mujeres y hombres, entre regiones y sectores poblacionales en la sociedad. Se trata de la aplicación de medidas correctivas, cuyo objetivo es generar condiciones para acelerar la igualdad, reduciendo o compensando las brechas que impiden el ejercicio y goce de los derechos de las mujeres.

Principio de Homologación de Derechos: Se plantea elevar a la categoría de Derechos Constitucionales todos los Tratados y Convenciones Internacionales suscritos por el Estado boliviano y sancionados a rango de ley, en los que se protege el goce y ejercicio de los derechos y libertades de las mujeres en términos de igualdad y equidad.

Principio de Lenguaje No Sexista: Son imprescindibles cambios en el texto de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) que contribuyan a fortalecer la no discriminación contra las mujeres. El lenguaje no es una creación casual, ni neutra de la mente humana, sino un producto social e histórico que influye en la percepción de la realidad.

Estado Laico: El Estado debe reconocer la libertad de culto, garantizando la libertad de conciencia y el ejercicio público de todo culto o religión, en el marco de las limitaciones prescritas por ley. El Estado no puede interferir en la esfera individual de la libertad de ciudadanas y ciudadanos.

Uniando esperanzas

Católicas por el Derecho a Decidir forma parte de dos de las cuatro redes feministas integrantes de lo que luego se denominó “Movimiento de Mujeres Presentes en la Historia”, de modo que su compromiso por el cambio encontró el espacio donde generar acciones de incidencia, y sin dejar los sueños, se avanzó con firmeza y venciendo cada uno de los obstáculos que se presentaron en el camino.

Fue el momento justo cuando el país comenzó a asumir una cara diversa, pluricultural, pluriétnica, multilingüe y también donde por primera vez las mujeres tuvieron la oportunidad de unir sus llamados al cambio con los de otros movimientos sociales y organizaciones de la sociedad civil, enviando propuestas de transformación de fondo que a los gobernantes, a la oposición y a los y las integrantes de la Asamblea Constituyente les resultó imposible ignorar.

En este caminar se han compartido y expresado diversas realidades, experiencias, formas de pensar, necesidades y sueños con más de 1.700 organizaciones, instituciones y movimientos sociales en el país, desarrollando desde espacios diversos, propuestas y demandas concretas.

La segunda etapa del gran desafío de construir propuestas e incorporarlas en la Constitución desde la diversidad de las mujeres, pasó también por la capacidad de establecer importantes alianzas con la Oficina del Defensor del Pueblo, el Movimiento de Derechos Humanos, la Comunidad de Derechos Humanos, el Capítulo Boliviano de Derechos Humanos, la Oficina Jurídica de la Mujer y otras organizaciones de la sociedad civil, así como con medios de comunicación, con los cuales se mantuvieron reuniones formales e informales que sirvieron para presentar las propuestas de las mujeres y socializar el trabajo desarrollado por el movimiento. La mayoría de estas organizaciones mostraron interés y resaltaron el aporte de las mujeres en la redacción de un nuevo texto constitucional.

Preparándonos para la acción

En el periodo previo a la instalación de la Asamblea Constituyente, se identificaron temas que históricamente han sido motivo de rechazo, estigma y conflicto. Luego de este proceso de reflexión colectiva, se decidió que sin lugar a dudas eran el momento y el lugar precisos para plantear cambios de raíz, colocando la demanda de Estado laico en primera instancia, y posteriormente la incorpora-

ción de los derechos sexuales y derechos reproductivos como derechos específicos en el texto constitucional. De ninguna forma se podía permitir que la historia pasara sin contemplar ello.

A medida que se avanzaba, surgieron más inquietudes y propuestas que contenían equidad e igualdad para las mujeres, destierro de todo vestigio del colonialismo, reconocimiento de las diversidades sexuales, erradicación de la violencia en razón de género, reconocimiento económico al trabajo asalariado del hogar, y otras manifestaciones y demandas recogidas a lo largo y ancho del país.

Conocer el significado de Estado laico, la importancia de los derechos sexuales y derechos reproductivos en la vida de los Estados, los aspectos del derecho a la vida y profundizar los otros temas demandados, llevaron a desplegar procesos permanentes e intensos de formación e información. Luego de este primer paso, el siguiente fue de socializar estos elementos entre los movimientos sociales, habiendo encontrado respuestas favorables entre las organizaciones de derechos humanos, de iglesias progresistas, de jóvenes universitarios/as, políticos/as comprometidos/as con el cambio, medios de comunicación, así como con las y los asambleístas, lo que implicó el diseño de una estrategia de abogacía para crear opinión pública favorable y una base social que en determinado momento pueda apoyar la propuesta.

Respecto a los derechos sexuales y derechos reproductivos, con la experiencia del traumático proceso de la Ley Marco sobre Derechos Sexuales y Reproductivos, la misma que habiendo sido aprobada en el Congreso no pudo ser promulgada por el entonces Presidente de la República Carlos Mesa a raíz de las presiones de la Jerarquía Católica boliviana, surgió el temor de no hallar respuesta favorable entre los y las asambleístas, sin embargo, después de fortalecer los argumentos y conocimientos, se inició un trabajo minucioso de modo que a los derechos sexuales y reproductivos se les fuera creando una base sólida dentro de la Asamblea Constituyente, donde afortunadamente se hallaban varias mujeres asambleístas aliadas. Allí se llegó con información, conocimientos y argumentos reforzados para introducir un asunto de vital importancia para hombres y mujeres.

Posicionando nuestros temas

En un inicio se tropezó con el rechazo a las propuestas. Plantear la anulación del Artículo 3ro. de la Constitución Política del Estado por el cual la Iglesia Católica gozaba

de importantes prerrogativas, sonó como un “sacrilegio”, “una traición al invaluable servicio de la Iglesia al pueblo boliviano”, de modo que los discursos de los políticos tradicionales de partidos conservadores se unieron a los cada vez más débiles discursos de los miembros de la Iglesia. Se desarrolló una campaña intensiva de formación e información para incorporar la demanda, lo que implicó la realización de seminarios para asambleístas, medios de comunicación, colegios de profesionales, espacios académicos, grupos de fe, líderes religiosos indígenas, organizaciones sociales y otros espacios considerados estratégicos.

Si bien para Católicas por el Derecho a Decidir el tema de laicidad y laicismo es de abordaje permanente, frente a la coyuntura esta institución se constituyó en interlocutora válida, ya que desde el año 2005 se promovió un intenso proceso de capacitación interna que benefició al movimiento feminista y a los movimientos aliados, permitiendo contrarrestar los discursos de políticos y personas influyentes que le daban un sentido negativo y tergiversado al tema de Estado laico, por lo que en un principio la demanda no fue incorporada hasta los primeros meses del año 2007, luego de haberse consolidado una “santa alianza” con las organizaciones sociales que defienden los derechos humanos, a la que se unieron otras instancias, incluyendo a la Oficina del Defensor del Pueblo y otros aliados.

En ese contexto, se organizó un seminario internacional en el que participaron intelectuales y expertos de varios países de la región, así como destacados profesionales e investigadores bolivianos, hombres y mujeres, quienes tanto en la ciudad de La Paz como en Sucre, sede de la Asamblea Constituyente, brindaron brillantes e ilustrativas exposiciones que sin duda ayudaron a profundizar los alcances y el significado sociológico, político, religioso y antropológico del Estado laico.

Por otro lado, se avanzó en el posicionamiento de la equidad de género, el derecho a una vida libre de violencia, medidas de acción positiva para las mujeres y el reconocimiento del trabajo doméstico, la inclusión de estos temas en los espacios de debate no tuvo mayores tropiezos, a pesar de las dificultades entre los y las asambleístas para entender la importancia de estos asuntos en las vidas de las mujeres. En realidad, estas iniciales actitudes de rechazo fueron atribuidas a cuestiones culturales, por la manera de concebir la vida y el mundo desde una visión indígena, ya que una buena parte de integrantes de la Asamblea eran de origen aymara, quechua o de otros

pueblos originarios donde se rigen por normas y códigos comunitarios profundamente arraigados y muy diferentes a los occidentales.

Reacciones a las propuestas: virulencia fundamentalista

Es evidente que en Bolivia existe una sociedad basada en el poder patriarcal que persiste en desigualdades y opresiones que obstaculizan la equidad en las relaciones de género. Pese al reconocimiento del decisivo rol que cumplen las mujeres en el desarrollo de las naciones, y a la existencia de diversos tratados y convenios en favor de sus derechos, enfrentaron no sólo posiciones patriarcales respecto a las propuestas, sino también posiciones fuertemente conservadoras y en muchos casos fundamentalistas en relación a la perspectiva de género y el ejercicio de los derechos.

Las reacciones han estado cargadas de una violencia inusitada. Las amenazas, el amedrentamiento y la crítica destructiva fueron la tónica permanente a las demandas de las mujeres. Los partidos de derecha y algunas iglesias hicieron un pacto perverso para ir desacreditando y descalificando cada una de las propuestas.

El 24 de mayo la Comisión de Deberes, Derechos y Garantías de la Asamblea Constituyente hizo público el documento que contenía los primeros acuerdos por consenso sobre derechos. Se había acordado que el derecho a la vida tenía que ser respetado desde la concepción; la votación fue de 6 votos a favor y 3 votos disidentes que no estaban de acuerdo con esta primera conclusión. Los argumentos tenían una carga de intolerancia e ignorancia, y lo más lamentable fue que las asambleístas del MAS votaron a favor por ser integrantes de iglesias evangélicas fundamentalistas.

Esta posición alertó al movimiento de mujeres y a las instituciones de Derechos Humanos. Se organizaron acciones de incidencia para persuadir a los y las asambleístas a que tomaran en cuenta el respeto a la vida sin limitaciones en concordancia con los principios y fundamentos de los Derechos Humanos. Afortunadamente pudo más la razón que el dogmatismo religioso, y se lograron acuerdos firmes para que se mantengan sus planteamientos

Elevar al grado constitucional este dogma religioso supondría una aberración jurídica, así como echar por la borda toda la legislación y las políticas públicas existentes

de protección a la salud y la vida de las niñas, jóvenes y adultas, algunas de las cuales ya tienen más de 35 años de antigüedad; y por otro lado hubiese significado desconocer la realidad de las mujeres de Bolivia donde, según estadísticas oficiales, 6 de cada 10 embarazos anuales no son deseados; donde cada hora 5 mujeres recurren al aborto; 120 cada día; 44.000 cada año. Las leyes que penalizan el aborto nunca evitarán que las mujeres sigan con la necesidad de interrumpir un embarazo que no desean, sino que este tipo de leyes aumentan drásticamente el número de abortos en condiciones inseguras que muchas veces pone en riesgo la vida y salud de las mujeres, como lo refleja el hecho de que en Bolivia, cada seis días, una mujer muera a consecuencia de un aborto inseguro. Esta realidad afecta sobre todo a las mujeres rurales, indígenas y de escasos recursos, quienes son mayoría en el país.

En esos momentos, fue muy importante la llegada a la ciudad de Sucre, de dos expertos internacionales en aspectos constitucionales y un sacerdote católico, quienes desde su experiencia, sus vivencias y el trabajo desarrollado en países latinoamericanos donde existen similitudes en los temas abordados, pudieron compartir sus experiencias, sus conocimientos y sus sensibilidades con integrantes de las Comisiones de Derechos, Deberes y Garantías, la Comisión de País y la Comisión de Desarrollo Integral, cuyo abordaje del derecho a la vida desde un punto de vista absolutamente jurídico, religioso y humano permitió que se vuelva a votar sobre el lamentable consenso del “derecho a la vida desde la concepción”, dando como resultado la reversión de un acuerdo que de concretarse hubiese implicado la condena a muerte de miles de mujeres. La nueva votación estableció el “derecho a la vida” simplemente, y es de esa forma que fue incorporado al Informe de la Comisión de Derechos, Deberes y Garantías para ser presentado a la Presidencia de la Asamblea Constituyente.

No era de extrañar que previamente a la nueva votación de esta instancia de toma de consensos, los sectores fundamentalistas de diferentes fracciones de organizaciones religiosas y políticas activaran mecanismos de presión para promover el derecho a la vida desde la concepción. Muy rápidamente se articuló una alianza entre el Arzobispado y el entonces Prefecto de Chuquisaca, miembro de una iglesia evangélico-cristiana. Ambos personajes extremaron recursos para movilizar a sus feligresías y a funcionarios de la Prefectura, organizando marchas, declaraciones públicas, participando en medios de comunicación y otras actividades públicas y privadas, con la intención de constitucionalizar el derecho a la vida “desde

la concepción". En ese afán no midieron consecuencias acudiendo a la utilización de niñas, niños y adolescentes de las escuelas públicas y privadas a quienes enviaron a las calles con carteles y gritando consignas religiosas a favor del derecho a la vida desde la concepción. Este hecho vulneró derechos humanos y la legislación vigente sobre el uso de los niños, niñas y adolescentes para promover o condenar acciones de las cuales no asumen conciencia plena por la minoría de edad en que se encuentran. Nuevamente fueron utilizados a favor de intereses dogmáticos, políticos y mezquinos, actitud rechazada y criticada por amplios sectores de la población.

No satisfechos con las marchas callejeras, integrantes de iglesias fundamentalistas, escoltados de políticos de partidos conservadores, constantemente acosaban a las y los asambleístas de la Comisión para atemorizarlos con argumentos "bíblicos", e incluso el día en que se reconsideraba la posición de la Comisión sobre este tema estuvieron presentes en la sala de sesiones intentando intimidar a sus integrantes.

La nueva votación de la Comisión revirtió el primer resultado y se comprometió a ratificarlo en el trabajo de comisiones mixtas que se hizo posteriormente.

Una luz al final del tunel

Los impactos no se dejaron esperar. Revisando algunos documentos base del trabajo en la Asamblea Constituyente se pudo observar que se logró incorporar la mayoría de las demandas de las mujeres, y los partidos políticos también las asumieron. La propuesta de Constitución Política del Estado que hizo el MAS, introdujo, por primera vez en la historia de Bolivia, más de 37 artículos favorables a los Derechos Humanos de las Mujeres.

Los derechos sexuales y reproductivos también se encuentran allí, así como la no discriminación por opción sexual y el Estado laico que forman parte del texto Constitucional. Aunque en un inicio del proceso se había percibido un fuerte cuestionamiento a la propuesta y al accionar de las organizaciones de mujeres por parte de las y los asambleístas, la perseverancia y el trabajo articulado dieron sus frutos.

Pero no todo estaba dicho

El próximo paso fue hacer seguimiento a los debates en las Comisiones Mixtas que se formaron dentro de la

Asamblea Constituyente, donde se revisó cada uno de los consensos, por lo que las fuerzas conservadoras, partidos políticos e iglesias, presionaron para que el derecho a la vida, los derechos sexuales y derechos reproductivos, y el tema del reconocimiento de las diversidades sexuales sean objeto de nuevos debates en sesiones plenarios, e inclusive se plantee realizar un referéndum o consulta popular antes de su incorporación en la nueva Constitución.

En esta segunda etapa del proceso, las mujeres continuaron siendo protagonistas y actoras en la Asamblea Constituyente, trabajando esforzadamente en la construcción de un nuevo país. Desde las calles, desde las organizaciones sociales, gremiales, sindicales, desde la diversidad, impulsadas por la necesidad de reivindicar sus derechos y el anhelo de cambios profundos para todo el país, no descansaron ni un solo día en la lucha por desterrar las bases colonialistas y patriarcales sobre las que se ha fundado el Estado boliviano.

El movimiento de mujeres y feminista estuvo de pie, vigilando la continuidad del proceso constituyente iniciado, para no volver a postergar la construcción de un pacto social legítimo que contenga las posiciones y aspiraciones construidas, en las que se reconozcan y garanticen plenamente el ejercicio de sus derechos.

De que se pudo...se pudo!!!

Finalmente y al cabo de muchos meses, el Parlamento boliviano acordó fijar el día 25 de enero de 2009 para la realización de la consulta popular mediante referéndum para la aprobación o rechazo a la nueva Constitución Política del Estado. La fase previa a este día fue inmensamente agotadora y agobiadora para las mujeres, por las campañas sucias y desinformativas que hicieron las derechas políticas y religiosas. Armados de argumentos sin sustento, armados de odio y de intolerancia, no dudaron en invertir fortunas en publicidad, en tanto que las mujeres dieron mensajes de esperanza por un país mejor, de fe, de solidaridad, de compromiso y la fuerza fue más allá de la intolerancia y del odio. La fuerza de la verdad, el deseo de construir, el creer en sí mismas otorgaron las fuerzas para construir con bases sólida. La noche del 25 de enero fue el inicio de la realización de muchos sueños, con satisfacción, lágrimas e indisimulada emoción dijimos: "de que se pudo...se pudo!!!"

Enseñanza Religiosa, Género y Homosexualidad en Santa Catarina/Brasil¹

Felipe Bruno Martins Fernandes*

Introducción

El texto que se desarrolla a continuación presenta algunas reflexiones preliminares sobre la implementación de la enseñanza religiosa y el género en Santa Catarina², específicamente en las escuelas públicas del Estado de Santa Catarina/Brasil. La investigación observó, en particular, cómo han sido tratadas las cuestiones relativas al género, la sexualidad y la reproducción en clase. La metodología de la investigación se dio por medio de la observación participante en las clases, entrevistas con profesoras y profesores y realización de cuestionarios a los alumnos y alumnas. Los bloques de la encuesta fueron: perfil de los alumnos, enseñanza religiosa, ciudadanía, amor y sexualidad y, finalmente, sexualidad en la escuela. Los cuestionarios fueron respondidos de forma anónima y cada investigador/ora participante fue orientado/a para hacer las anotaciones de campo.

A partir del habla de los alumnos y las alumnas respecto a la enseñanza reli-

giosa, podríamos decir que cuatro preguntas guiaron la siguiente reflexión: 1) ¿Cómo se da la dinámica de las clases de enseñanza religiosa en las escuelas públicas del estado de Santa Catarina? 2) ¿Cómo se compone el cotidiano de los alumnos en la escuela y fuera de ella? 3) ¿Existe un espacio para la pluralidad religiosa? 4) ¿Cómo aparecen las homosexualidades en los discursos de los alumnos/as matriculados/as en la enseñanza religiosa, principalmente en lo que se refiere a expresiones públicas de afecto entre personas del mismo sexo y a la homofobia?

Breves consideraciones teóricas sobre Enseñanza Religiosa, Religiosidades, Género y Sexualidades

En la publicación que consta como referencia al final de este ensayo (GIUMBELLI 2005), sobre las representaciones religiosas respecto de la sexualidad en Brasil, país de una pluralidad religiosa significativa, se observa que existen dos cuestiones recurrentes respecto

a lo que se dice en materia de religión en el escenario brasileño: una de ellas comprende la religión como posición – ideológica-, y la otra, como instrumento de acción e intervención sobre lo social. El autor parte del presupuesto de que la religión es un importante campo en las configuraciones sociales, y que diferentes convicciones religiosas, posiciones políticas y actuaciones concretas influyen en el campo de la sexualidad en lo que se refiere a sus configuraciones, tanto cotidianas cuanto políticas.

También es importante considerar que las diferentes religiones que componen lo denominado por el autor como “pluralismo religioso”, poseen distintas perspectivas sobre el mundo, presentando valores, conceptos, objetivos y “soluciones” diferenciadas para las más variadas temáticas. Según Emerson Giumbelli, no sólo la relectura de símbolos religiosos comunes (como la hermenéutica bíblica, por ejemplo), sino también la vivencia y la aplicación práctica de estas relecturas influyen en las formas sobre cómo las personas se van a posicionar en el mundo, a partir

de perspectivas guiadas por diferentes concepciones religiosas.

En este libro de Giumbelli son colocados “frente a frente” religiosos de diferentes creencias, hablando tanto de su teología, como de temas “polémicos” dentro de la esfera de lo “sagrado”. Del catolicismo ortodoxo al neopentecostalismo, del kardedismo al candomblé, el libro produce una serie de relaciones interesantes de estas varias perspectivas religiosas, demostrando que, más allá de constituirse como una doctrina importante de orden en el mundo, también propone acciones concretas de intervención sobre lo social. Las organizaciones presentes en el seminario: Católicas por el Derecho de Decidir, Movimiento por la Sexualidad Sada (Moses), así como las Casas de Apoyo a Personas Soropositivas para HIV³ le confieren un tono al libro pautado por las intervenciones practicadas por las iglesias y en las iglesias.

Todavía más, existe como contexto para esta pesquisa la Ley No. 9.475/97, promulgada en Brasil en 1997, que trata sobre la oferta de la disciplina de Enseñanza Religiosa en las escuelas públicas de la federación. La ley también trata sobre el contenido de la disciplina y la formación de sus profesores. En esta ley se establece que la Enseñanza Religiosa debe ser ofrecida como disciplina optativa para el alumnado de 5º a 8º grado de la Enseñanza Fundamental, (correspondiente a los últimos años de la Secundaria y del Bachillerato en los países latinoamericanos). Según Maria Amélia Dickie (2003), dos proyectos estuvieron en disputa en la implantación de la Enseñanza Religiosa en el Estado de Santa Catarina: por un lado, el formulado por la Secretaría de Educación, Ciencia y Tecnología del estado (SED/SC) que contempla “la formación para la ciudadanía”. Por el otro, el formulado por el

Consejo de Enseñanza Religiosa del Estado de Santa Catarina (CONER/SC), que contempla la “reconducción de los alumnos a Dios”.

Es interesante notar que la autora ya viene apuntando las dos perspectivas manejadas por Giumbelli (2005). La primera, que se refiere a la enseñanza religiosa como una acción sobre lo social; y la segunda, que contempla la enseñanza religiosa como una forma de postura en el mundo. Ya sea “incitando” a la ciudadanía, y actuando con esta forma sobre la realidad social, o bien, “encaminándonos a Dios”, incluyendo una teología individual (e institucional, si por si acaso pensamos en los terreiros⁴/iglesias/templos), donde la enseñanza religiosa aparece como instrumento formalizado de inserción de discusiones diversificadas en la esfera del Estado, teniendo la educación formal pública como puerta de entrada para esta propuesta.

En relación a la articulación entre el campo parlamentario y cuestiones religiosas, la tesis de Myriam Aldana Vargas Santín (2005) muestra que un gran número de personas vinculadas a las diferentes iglesias circulan por los espacios parlamentares en Brasil. En su tesis, sobre el parlamento brasileño en los años 1990, la autora demuestra cómo la Iglesia Católica ha estado interfiriendo en la construcción de derechos sexuales y reproductivos, a nivel mundial, en la participación dentro de conferencias internacionales, y a nivel nacional, en la acción directa en el Congreso Nacional y en las bases electorales de los parlamentarios. La autora buscó conocer las estrategias y los expedientes utilizados por la Iglesia Católica para influenciar a los parlamentarios/as en la defensa de sus puntos doctrinales en los proyectos referentes a la vida sexual y reproductiva, haciendo una reflexión sobre lo

que representa para el Estado laico brasileño la convivencia de tres siglos con la Iglesia Católica.

Algunos/as sujetos de la investigación

En este ítem, en el que se contemplan cerca de 800 encuestas con alumnos y alumnas, tomo como ejemplo las narrativas de diez estudiantes que escuché en Joinville y en Florianópolis. Los universos comprenden “tipos sociales” diversificados, ya sea en virtud de regiones geopolíticas, o bien, en virtud

Pies de Página

1. Esta presentación integra el corpus del proyecto “Enseño Religioso y Género en Santa Catarina” coordinado por la Prof. Dra. Miriam Pillar Grossi (NIGS/PPGAS/PPGICH/UFSC) y por la Prof. Dra. Maria Amélia Dickie (NUR/PPGAS/UFSC). El equipo de investigadores de este proyecto está integrado por Tânia Welter, Fernanda Cardozo, Martina Ahlert, Everton Luis Pereira, Maria Luiza Bettiol Carneiro, Fátima Weiss, Gicele Sucupira, Paula Pinhal y Carmem Vera, todos vinculados a la Universidad Federal de Santa Catarina. Me encantaría hacer un agradecimiento especial a la Prof. Dra. Miriam Pillar Grossi, ya que realizó una importante contribución para este texto, mediante la revisión minuciosa de las ideas y la forma del presente texto. Traducción: Rosa Maria Blanca (DICH/UFSC – Área: Condición Humana).
2. Financiado por la Fundación MacArthur/PROSARE
3. Constan numerosos trabajos sobre el inicio de la epidemia en Brasil. Como ejemplo, Galvão (1991), Parker (1997), Perlongher (1987).
4. Los terreiros constituyen el espacio de culto de religiones afrobrasileñas.

* Es docente del Doctorado Interdisciplinario en Ciencias Humanas (Área de Estudios de Género), e investigador del Núcleo de Identidades de Género y Subjetividades (www.nigs.ufsc.br). Contacto: complex.lipe@gmail.com.

de categorías sociológicas (raza, edad, clase social). No obstante, los demarcadores serán tratados en el caso de que sean relevantes para la argumentación, en el transcurso del texto, ya que no es posible en este momento realizar otras interferencias sobre el universo de los estudiantes.

Presento entonces, los sujetos de la investigación de forma aleatoria. **Lazlo**⁵ es un joven blanco de 12 años, reside en el municipio de Joinville, en el norte de Santa Catarina. De camadas populares, su padre es electricista y su madre diarista. Posee características infantiles, “medio niño”, rubio, de ojos verdes y “gordito”. En el momento de la entrevista usaba una visera. Su discurso es muy marcado por el liberalismo, todo el tiempo remonta al derecho y a la ausencia de las temáticas de sexualidad en el contenido de las clases.

Juan es un joven de 15 años, afrobrasileño, reside en el municipio de Joinville. Por lo que pude entender, su padre es barrendero, ya que **Juan** se refiere a él como alguien que “limpia las calles”. Su madre es ama de casa. **Juan** vive con sus padres y hermanos. Viste al estilo hip hop, o sea, un enorme collar de plata, una ancha visera y camisa de equipo de basket-ball estadounidense.

Esteban es un joven blanco de 12 años, de condición popular, reside en Florianópolis, capital catarinense. Vive con la madre, y tiene dos hermanas. Es un joven muy “centrado”, viste uniforme de colegio. De habla “fina” y elocuente. Gesticula con las manos. Tiene las uñas cortadas y limpias, y el cabello bien peinado.

Félix es un joven de 13 años, de condición social media, reside en Florianópolis. Es un joven blanco que, cuando se le pregunta sobre su identidad racial se mira el brazo para poder responder.

Vive con la madre, con el padrastro y con el hermano de un mes. La madre trabaja en un restaurante tailandés, y el padrastro es motoboy y estudiante de medicina. El padre es abogado (habiendo sido responsable por enseñar al hijo lo que es el Estatuto del Niño y del Adolescente). A **Félix** le gusta el rock progresivo, sigue el estilo cult, o sea, cabellos largos y lacios, muy simpático, educado y liberal.

Ramón tiene 16 años, afrobrasileño, de condición popular, reside en Joinville. Dice que tiene una hermana menor y que vive con ella y con sus padres. Es un joven pasado de peso, mayor que el promedio de los alumnos de su edad, uñas grandes y sin limpiar. El joven se mostró tímido y no levantó la mirada en ningún momento. Según la coordinadora de campo (integrante del equipo de investigadores), ese muchacho “tiene problemas mentales”.

Valentina es una joven de 14 años, de condición popular, reside en Florianópolis. Dice que es parda, pero al mismo tiempo me pregunta: “¿cómo ves?” El padre es obrero del municipio y la madrastra se encarga de la limpieza en un condominio. Vive con el padre y con la madrastra. Usaba un pantalón negro fuso y una blusa femenina, mochila azul de la billabong. Sonríe a menudo, peinada con moño.

Lara es una joven de 13 años, reside en Florianópolis. Vive con la madre y los hermanos. La madre es decoradora de fiestas y eventos. Es blanca y rubia, con ojos azules. Usa sudadera rosa y pantalones jeans apretados.

Andrea tiene 14 años, vive en Joinville. Es blanca, hija única y vive con el padre y con la madre.

Mariana tiene 14 años y reside en Joinville. Es morena, tiene una hermana

mayor y vive con los padres y con la hermana. Sus papás son cantantes de banda “de bailón”.

Sofía tiene 14 años, también vive en Joinville. Es parda, su padre es electricista y su madre es vigilante de penitenciaría. Tiene tres hermanos y es la mayor de ellos.

La disciplina de Enseñanza Religiosa

Dentro de este universo, sólo tuvieron que matricularse en Enseñanza Religiosa por mandato de la escuela jóvenes mujeres, a saber, **Valentina, Lara, Andrea y Mariana. Sofía, Lazlo, Esteban y Félix**, afirman que se matricularon en esta disciplina por libre iniciativa. **Juan** se matriculó por voluntad de la madre y, **Ramón**, no sabe por qué cursa la disciplina. **Juan, Félix, Lara, Mariana y Sofía**, no sabían que la disciplina de Enseñanza Religiosa era opcional. **Valentina** es la única que narra el carácter optativo de la Enseñanza Religiosa, contando cómo sucedió en el momento de la matrícula: “informaron, pero la gente no podía escoger. Nunca podemos”. Por su parte, Lara, pensaba que Enseñanza Religiosa era parte del cuadro de disciplinas obligatorias de la escuela: “está incluida en la clase”. Interesante la narrativa de **Esteban**, que coloca Enseñanza Religiosa como una disciplina de gran importancia para su madre, como siempre lo ha dicho: “Es bueno aprender las cosas”. **Sofía** afirma que aquellos alumnos que no quisieron cursar Enseñanza Religiosa tendrán que ir a la directoría, ya que la escuela no ofrece otras optativas.

Estos datos son interesantes para ser pensados en consonancia con otras informaciones obtenidas durante el trabajo de campo. Ninguna de las escuelas en las cuales fue realizada la aplicación de los cuestionarios posee

otra actividad durante el período en que la disciplina de Enseñanza Religiosa está siendo ofrecida. Lo opcional de esta disciplina puede ser puesto en cuestión, ya sea en Joinville, ciudad en que una de las escuelas inclusive solicitó que el carácter optativo de la Enseñanza Religiosa fuera suprimido, ya sea en Florianópolis, donde la escuela se configura como la mejor del Estado. Es decir, los datos provenientes de los alumnos/as indican no solamente una perspectiva individual frente a las preguntas realizadas, sino también, imperativos institucionales de organización del programa curricular de cada escuela.

Lo que estoy queriendo plantear, en este momento, es la forma con que los alumnos relatan haberse matriculado en la Enseñanza Religiosa. La “opción” de matricularse no puede ser analizada como un imperativo institucional en que no hay posibilidad de no matricularse. Sin embargo, la mitad de los alumnos denotan motivos “individuales” (“por voluntad propia” o “de la familia”) para matricularse. En sus últimas consecuencias, la justificación de la matrícula también espeja opciones religiosas (del individuo o su familia), ya sea de aceptación o negación de estas ideologías.

Como nos recuerda Jorge Larrosa (2004), las historias que denotan el sentido de lo que somos están construidas sobre historias que nos son contadas, o que leemos y que nos conciernen y que, al mismo tiempo, son mediadas por prácticas sociales más o menos institucionalizadas. De esta forma, para el autor, el poder que atraviesa el discurso atraviesa también la interpretación (del sujeto), organizando así el sentido que ellos se dan a sí mismos dentro de la escuela. A partir de una interpretación de Gilles Deleuze (2005), soy llevado a pensar que la escuela, en este caso, actúa en el sentido de reproducir la

Enseñanza Religiosa y al mismo tiempo como componiendo el currículo obligatorio de la escuela y siguiendo la ley de lo optativo de la disciplina, o sea, en algunos momentos ella informa lo optativo, pero no posibilita la no adhesión a esta disciplina.

De esta forma, lo paradójico está formado entre, por un lado, la propia dinámica escolar en lo que se refiere a la obligatoriedad de lo optativo de la Enseñanza Religiosa (como lo propuesto por Ley), y por el otro, la posibilidad de que los alumnos piensen Enseñanza Religiosa como un proyecto personal (o familiar), aunque no sepan de lo optativo, acaba por reforzar su proceso. ¿Sería así la Enseñanza Religiosa una puerta de entrada para visiones doctrinarias en la gestión del Estado brasileño?

Al ser cuestionados sobre las temáticas que componen el contenido de las clases de Enseñanza Religiosa, las opciones que fueron más citadas son: Dios y Jesucristo, seguidas por Espíritus y, por fin, Amor, Familia, Relación Padres e Hijos, Amistad, Orixás⁶, Solidariedad, Violencias y Ética/Moral. Aunque tengan un carácter diferenciado –ya que pueden ser distinguidas en las dos categorías contempladas por Dickie (2003) en su estudio-, ellas están aglutinadas como forma de expresión jerárquica en las respuestas del alumnado. Entre las temáticas citadas por más de un alumno, podemos percibir que Dios, Jesucristo, Espíritus, Amor, Relación Padres e Hijos, Violencias y Ética/Moral, son a las que más se recurre en los municipios investigados. Las temáticas Familia y Amistad sólo emergen en el municipio de Joinville, y la temática Orixás aparece únicamente en Florianópolis.

Las temáticas de preferencia de los alumnos y alumnas de Enseñanza Religiosa demuestran sus preferencias.

Por ejemplo, **Ramón** narra que la clase que más le gustó fue cuando “el profesor contó la historia de cuando Jesús nació, cuando Él fue muerto, cuando Él resucitó”. En lo que se refiere a diferentes religiones, **Esteban** cita Orixás y **Lara** cita Espíritus. **Lazlo, Juan, Sofía, Mariana y Félix**, prefieren temáticas como Amistad (**Lazlo**), Ética/Moral (**Juan**), Amor (**Sofía**) y Familia (**Mariana y Félix**).

No obstante, pocos son los alumnos a los que les guste Enseñanza Religiosa (ER). **Mariana**, a pesar de preferir Familia, dice que ER no varía en su contenido: “siempre es lo mismo, nunca cambia”. En cambio, **Valentina** afirma que no le gustan las clases de ER: “no pongo mucha atención, me quedo platicando”, además, dice que no le interesa ninguna de las temáticas abordadas en el contenido: “no me interesada nada, sinceramente”. **Valentina** cree que una temática que podría interesarle para ser abordada en la clase, sería “los pensadores, los filósofos”. **Andrea** recuerda que a sus padres les gusta que la hija se matricule en ER, una vez que “para que seamos salvados es necesario buscar a Dios”.

Eso demuestra que, dentro de esta paradójica obligación por lo optativo, hay una capilaridad de discursos cristianos vinculados a la escuela. Lo optativo va más allá de imágenes y símbolos mantenidos y reproducidos por el cristianismo (**FIGURA 1** que se presenta más adelante) que, de cierta

Pies de Página

5. **Lazlo, Juan, Ramón, Félix, Lara, Andréa, Mariana y Sofía**, son pseudónimos, ya que los cuestionarios fueron respondidos anónimamente. Opté por subrayar los nombres para proporcionar una mayor claridad al lector, ya que habrá un entrecruzamiento de narrativas en varios momentos del análisis.
6. Divinidades de religiones afrobrasileñas.

manera, integra los discursos, tanto de contenido de enseñanza religiosa, como del por qué de esta disciplina en las escuelas públicas. A partir de los datos, podemos ver que la disputa ciudadanía versus reorientación a Dios, expuesta por Dickie (2003), está también presente en el habla de los alumnos y alumnas.

Enseñanza Religiosa, religiones y prácticas cotidianas de los alumnos y alumnas

Como fue explicado en el inicio del documento, haciendo uso de Giambelli (2005), la pluralidad religiosa compone el escenario brasileño. Si seguimos los datos estadísticos brasileños sobre pertenencia religiosa⁷, podemos decir que hay una inmensa diversidad religiosa en el grupo estudiado. Entre los alumnos entrevistados existe un predominio de adeptos a religiones cristianas, siendo **Lazlo** el único católico, **Juan, Andrea y Ramón** creyentes de la Asamblea de Dios, y **Esteban** de la Iglesia Universal del Reino de Dios. **Félix, Valentina, Lara y Mariana**, afirman que no poseen religión. **Félix** dice que a pesar de no “tener” religión ya ha frecuentado el Centro Budista, y que su familia es católica, incluso, él mismo fue bautizado en esa iglesia. **Valentina** dice que su familia es de la Iglesia Bautista, pero que están todos “desviados”, término que utiliza para quien “no participa y no hace lo que la iglesia quiere”, recordando que, “no estoy siguiendo los mandamientos, soy muy vanidosa, me gusta usar aretes”, concluyendo, “todo el mundo está desviado”. **Lara** dice que no “tiene” iglesia, pero que ella y su familia son protestantes debido a su descendencia alemana. Por su parte, **Mariana**, recuerda que ella y su familia crecieron en la iglesia de los Testigos de Jehová. **Mariana** señala que el hecho de que sus papás sean cantantes de

banda, es un problema, ya que esta iglesia no acepta este tipo de personas: “los Testigos de Jehová ordenan lo que usted tiene que hacer, es como una ley. Esta religión cuestiona a los que tienen este tipo de profesión [cantantes]”.

Entre los que se consideran practicantes de alguna religión, **Juan, Ramón, Esteban y Andrea**, examinan cuidadosamente su práctica, enfocándose básicamente en la participación de cultos, grupos de jóvenes, alabanzas y lecturas bíblicas. Además de eso, **Esteban, Andrea y Ramón**, frecuentan la iglesia más de tres días a la semana. **Juan** afirma que solamente participa del culto los domingos. **Sofía** recuerda que no toda la familia es evangélica, que lo es ella, su madre y hermanas. El padre de **Sofía** no va a la iglesia, y, la alumna insiste en demarcar un distanciamiento del mismo en relación a una posible asociación con el catolicismo: “[él] no va a la iglesia, pero él cree sólo en Jesús”.

Hay alumnos y alumnas de diversas orientaciones religiosas en los salones de clase de Brasil. En esta pequeña muestra se verificó que la matriz formadora de identidades religiosas del alumnado es el cristianismo. Sin embargo, cuando hacemos una reflexión sobre sus discursos, se percibe que hay tolerancia religiosa en la convivencia cotidiana, dado que todos los alumnos usaron la expresión “es normal” (con su variante “es bueno”) para promulgar sus opiniones sobre cómo es convivir con colegas de otras religiones en la escuela. Incluso, **Valentina**, resalta que “cada uno sigue sus principios”. **Ramón** enfatiza que sólo escucha “canciones de iglesia” y que, por eso, convivir con personas de otras iglesias permite el acceso a otras canciones, otros himnos, “otros cantantes”. **Félix** dice que “es maravilloso” convivir con personas de otras religiones en la escuela, resal-

tando apenas que con esas personas “creyentes” existe la necesidad de acostumbrarse: “terminamos acostumbrándonos con el creyente”.

La heterogeneidad de vertientes religiosas entre alumnos y alumnas, es expuesta en la descripción anterior. No se habla apenas sobre religión como pilar familiar, sino también se usa como articulador de elementos de la narración.

A pesar de que no todos los alumnos y alumnas hayan presentado una religión definida, la formación religiosa, básicamente cristiana, está presente en las historias narradas por todos y todas. De esta forma, la investigación nos lleva a percibir que, en la sociedad estudiada, se da un alto índice de religiosidades por parte de los alumnos. Un ejercicio de Enseñanza Religiosa observado en una escuela (FIGURA 1) demuestra que la religiosidad cristiana está presente en la constitución de alumnos y alumnas de las escuelas públicas, indicando que hay en el Estado una aprobación amplia en materia de Enseñanza Religiosa como disciplina que compone el currículo escolar.

La alta frecuencia a iglesias, ilustrada por algunas historias, demuestra lo mucho que la experiencia religiosa significa como parte integrante de la experiencia de esos individuos. Conforme señala la figura, la religiosidad (de matriz cristiana) es, de hecho, una esfera componente de las relaciones que estos alumnos establecen en su cotidiano. Según Carine Wink Lopes (2004), las creencias religiosas de los alumnos interfieren en la escuela cuando son entendidas como una fuerza en la relación de enseñanza-aprendizaje.

De cierta manera, los dibujos expresados en la escuela auxilian en la comprensión del fenómeno de “compro-



FIGURA 1: Cartel producido por alumnos y alumnas de Enseñanza Religiosa en el municipio de São José/SC. a) Dios es su amigo; b) Gabriela es fiel, Dios es todo; c) Dios es todo en mi vida, Él es mi guía, yo creo mucho en Él!!!; d) Imagen del crucifijo cristiano; e) Paz 100%, Tenga Fe, Dios; f) Todo puedo en Aquel que me fortalece; g) El Señor es mi pastor y nada me faltará!!; h) Dios es la luz que nos ilumina en cada día; i) Dios es lo que nosotros necesitamos.

miso” religioso por parte del alumnado, demostrando cómo es que símbolos y personajes cristianos son puestos visualmente. Sin embargo, podríamos pensar si estas representaciones son el fruto de toques específicos de la escuela orientados para la realización de estas temáticas, o si provienen de otras esferas sociales.

Homosexualidad: ¿identidad u opción?

Si seguimos las distintas narrativas de comprensión del fenómeno de homosexualidad, manifestadas por los alumnos y alumnas, encontramos distintas maneras para su abordaje. Thomas Laqueur (2001) muestra que hay una construcción histórica de la identidad de género y de la homosexualidad. En su investigación muestra cómo las masculinidades y feminidades eran culturalmente producidas y, con el advenimiento de la medicina y ciencias biológicas, estas esferas de nuestro entendimiento como seres sociales, pasaron a ser marcadas

por la biología, en especial por el sexo biológico. Otros estudios como el de Miriam Pillar Grossi (1998) examinan minuciosamente esas consideraciones y amplían el entendimiento de un “colage” de las identidades de género a una expresión de sexualidad que sea “normal” y “natural”. Mientras tanto, se percibe en el discurso de los alumnos/as, el entendimiento de la homosexualidad como una “preferencia” u “opción” individual, demostrando, a través de narrativas, que ellos entienden que hay un imperativo biológico que define la sexualidad, pero que al mismo tiempo se trata de un proyecto individual.

La afectividad entre personas del mismo sexo

Fueron presentados a los alumnos y alumnas dos bloques en los que se les preguntó –teniendo como respuestas posibilidades afirmativas o negativas– las siguientes cuestiones: “Usted cree que homosexuales o travestís pueden besarse: en la escuela; en la calle;

en los centros comerciales; en los restaurantes y en los bares; en bares gays; en las novelas y las películas; en su casa; en el cine”, y “Usted cree que homosexuales y travestís pueden andar con las manos entrelazadas: en la escuela; en la calle; en el centro comercial; en restaurantes y bares; en bares gays; en las novelas y películas; en su casa; en el cine”.

La mayor parte de ellos y ellas se muestra favorable en la expresión pública del afecto entre personas del mismo sexo en lo que respecta a ambientes públicos. Mientras tanto, en lo que concierne a ambientes privados, especialmente en la propia casa de los alumnos entrevistados, algunos se muestran desfavorables. **Ramón** es el alumno que demuestra mayor intolerancia en relación a la homosexualidad, para él, parejas compuestas por personas del mismo sexo no pueden expresar su afecto en ningún lugar. **Esteban** es liberal en relación a la expresión pública del afecto entre homosexuales, haciendo una excepción con su propia casa. Afirma que ver homosexuales “es asqueroso, (principalmente cuando) se dan la mano, (porque eso significa) que dando la mano, se darán el pié, el brazo, todo”, haciendo referencia a un tipo de promiscuidad. También deja claro lo mucho que considera sucia la afectividad homosexual. **Juan y Valentina** son los alumnos “más liberales” en relación a la expresión pública del afecto, incluso en su casa. No obstante, a pesar de “tolerar la expresión pública de afecto, participan con **Esteban** en relación a la homosexualidad como algo asqueroso: “poder se puede, pero parece algo asqueroso, la gente como que no está acostumbrada a ver eso”.

Pies de Página

7. Ver Reginaldo Prandi y Antônio Flávio Pierucci. A realidade social das religiões no Brasil, São Paulo: Hucitec, 1996.

Félix, único alumno de condición social media, es liberal en relación a la expresión pública del afecto entre personas del mismo sexo. Incluso, da mayor importancia a las parejas homosexuales en las novelas y películas: “es importante hasta para ayudar a perder el prejuicio”. Además de eso, dice que una pareja de homosexuales “significa lo mismo que ver una pareja (heterosexual)”. En casa, sólo se permite la expresión de afecto de parejas del círculo cercano de la familia: “cuando son bien conocidos, sí”. **Félix** dice el cine no es lugar de expresión de afecto, “en general yo creo (que no, para cualquier pareja)”.

Lara nombra diferentes lugares e impone su moral en su justificativa. En la calle, en restaurantes, en las novelas, en los bares gays, en su casa y en el cine dice que sí: “la preferencia es de ellos, pero llama la atención de las personas”. En las novelas, ella afirma que: “hace parte de la novela”. En su casa: “si ellos fueran de la familia”. En el cine: “consiguen estar más solos”. El único lugar en el que homosexuales no pueden andar de manos entrelazadas es en la escuela, ya que, “es de mala educación, ellos quieren lucirse y no es chistoso”. Lo mismo con el besarse que no puede ser visible en los mismos lugares (escuela, calle, o en su casa). **Lara** dice que en la calle “todo el mundo se queda viendo, ellos no lo encuentran normal”. En su casa “no le gusta mucho a la gente”. En el cine ellos pueden besarse, “si se trata de una película romántica, entonces sí pueden”.

Homofobia

Las temáticas de la violencia y discriminación contra homosexuales fueron abordadas en el cuestionario a partir de las siguientes cuestiones: “¿Usted cree que está bien golpear homosexuales, gays, lesbianas o travestís?”; “¿Usted cree que está bien ofender homosexuales, gays, lesbianas o travestís?”; “¿Usted cree que aquel que golpea homosexuales, gays, lesbianas o travestís, debe ser castigado, esto es, penado?”; “¿Usted cree que el prejuicio contra homosexuales, gays, lesbianas y travestís, debe ser considerado un crimen?”

Lazlo afirma que el prejuicio hace parte de la vida de las personas, pero que es necesario pensar si la persona que sufre de una agresión realmente hizo algo para merecerla. Mientras tanto, recuerda que los homosexuales también son personas “que golpean”. En este mismo sentido, **Andrea** afirma que “ellos también no son santos”. De esta manera, se entiende en los discursos que cualquier forma de agresión, ya sea ofensa verbal o agresión física, debe ser castigada/penada. Para **Félix** “ser gay no constituye un motivo para ser golpeado”, y, complementando con las palabras de **Juan**, el primero dice que no está bien agredir físicamente a las personas sólo porque se trata de gays, y que se les puede llamar a las personas por sus nombres, pero no como gays. **Félix** también señala que la Homofobia puede ser pensada a través de los padrones de violencia de género:

“constituye una agresión, así como el marido que le pega a la mujer”.

Estos fragmentos de narrativas pueden ser comprendidos a la luz de las consideraciones de Miriam Pillar Grossi (1990). En su estudio sobre “estilo de monja”, la autora demuestra cómo, en un primer período dentro del proceso de transformación en monjas, las niñas pasan por un proceso de “selección”, en el que apenas las “escogidas” conseguirían continuar con la carrera. En este proceso, también intervienen las denominadas por las informantes de la autora como “frutas podridas”, o sea, jóvenes aspirantes a monjas que por no encuadrarse en las normas son excluidas por la congregación. Las “frutas podridas” pueden ser usadas también para pensar el cotidiano escolar: ¿Cómo son trabajadas cuestiones discordantes entre las varias religiones (como sexualidad, por ejemplo) en la escuela? La homosexualidad, como expresión pública de afecto, es una forma de relación entre cónyuges, puede ser percibida como un elemento distintivo en el proceso escolar, o sea, la homosexualidad marca los cuerpos diferentes y auxilia en el proceso de construcción de repulsiones/aproximaciones entre aquellos “marcados” y aquellos “no-marcados” (LOURO 2001; 2007). De esta forma, las “frutas podridas” pueden ser leídas como constituyendo asociaciones narrativas de tolerancia, respeto o aversión.

Sofía afirma que “yo creo que (la homosexualidad) es normal”. Pero que,

la homofobia debe ser entendida como un fenómeno complejo que envuelve diversos discursos de distintos orígenes (desde el cristianismo hasta el liberalismo, pasando por ideologías socialistas y fascistas), que están relacionadas a actitudes hostiles canalizadas hacia las y los homosexuales.

para saber si se puede o no golpear a un homosexual, es necesario ver lo que el/ella hizo: “ellos que escogieron ser eso. Si ellos hicieron alguna cosa, depende de la cosa que ellos hicieron”. “Ellos también tienen sentimientos”. “Ellos son gente también, no son animales para que se les esté golpeando”. **Esteban** cree que el prejuicio contra homosexuales es malo, porque “ellos tienen el derecho de hacer lo que ellos hacen, porque fue la elección de ellos, y es la vida de ellos”. **Andrea** concluye que “hombre con hombre y mujer con mujer, también se gustan”, por lo tanto, el prejuicio contra homosexuales debería ser considerado un crimen.

Según el investigador argentino Daniel Borrillo (2001), la Homofobia es una dimensión personal de la afectividad, pero también se trata de una dimensión cultural, que se manifiesta en una aversión a los homosexuales y a la homosexualidad. De esta forma, la homofobia debe ser entendida como un fenómeno complejo que envuelve diversos discursos de distintos orígenes (desde el cristianismo hasta el liberalismo, pasando por ideologías socialistas y fascistas), que están relacionadas a actitudes hostiles canalizadas hacia las y los homosexuales.

Consideraciones Finales

Existe una jerarquía en las creencias en la escuela, donde aparece el cristianismo como una matriz religiosa predominante. A partir de esta constatación, ¿Cómo se habla de sexualidad en la escuela? ¿Sería la sexualidad la fruta podrida? ¿Serían otras religiones las frutas podridas? En cierta medida, esta es una pregunta ya respondida, una vez que los análisis aquí presentados muestran lo mucho que otras religiones no son discutidas en las clases de Enseñanza Religiosa. ¿Los temas serían

las frutas podridas? ¿Las personas que nos proponen participar de alguna manera u otra, de determinada forma de ser y vivir también serían?

Miriam Pillar Grossi (1990) en su estudio sobre la vocación religiosa femenina muestra cómo la adhesión a la religión católica estaba tradicionalmente presente en Santa Catarina a partir de imposiciones que oscilan entre sociales (económicas, por ejemplo), simbólicas (prestigio) e institucionales (presencia de misiones de la iglesia en determinadas regiones). Esto también puede ser pensado al respecto de la adhesión religiosa de los alumnos/as –sujetos/as- que participaron como entrevistados para la realización de este ensayo. La inmensa diversidad de religiones citadas presupone procesos más amplios como condicionamientos sociales (práctica religiosa de la familia y el “mercado de las iglesias” como ofertas de milagros y curas) o institucionales (en este caso, en la escuela). Nos preguntamos si, ¿la presencia de enseñanza religiosa como disciplina despierta (e induce) la expresión religiosa en la cotidianidad? ¿Sería eso un proceso de volverse religioso a través de la enseñanza religiosa, o sería lo inverso, esto es, la enseñanza religiosa en función de la religiosidad?

Este texto se ha configurado como una reflexión que ha sido constituida mucho más por el levantamiento de interrogantes y cuestionamientos, que por respuestas dadas. Queda claro para efectos de debate, que la profundización de estas cuestiones, señalan la complejidad que las envuelve, antes que una sencilla problematización. También están envueltos serios obstáculos para el proceso de laicización de la educación pública y, para la construcción de una escuela como lugar para la expresión equitativa de diversidades sexuales, de género y religiosas.

Bibliografía

- BORRILLO, Daniel. **Homofobia**. Espanha: Bellaterra, 2001.
- DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DICKIE, Maria Amélia. Todos os caminhos levam a Deus: o CONER e o Ensino Religioso em Sta. Catarina, Brasil. Caxambu: GT Religião e Política, **ANPOCS**, 2003.
- GALVÃO, Jane. **Aids no Brasil**: agenda de construção de uma epidemia. Rio de Janeiro: ABIA/Editora 34, 2000.
- GIUMBELLI, Emerson. **Religião e sexualidade**: convicções e responsabilidades. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
- GROSSI, Miriam Pillar. **Identidade de Gênero e Sexualidade**. Antropologia em Primeira Mão, Florianópolis, PPGAS/UFSC, 1998.
- GROSSI, Miriam Pillar. Jeito de Freira: estudo antropológico sobre a vocação religiosa feminina. **Cad. Pesq.**, São Paulo (73): 48-58, maio 1990.
- LAQUEUR, Thomas. **Inventando o sexo**: corpo e gênero dos gregos a Freud. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2001.
- LARROSA, Jorge. Notas sobre narrativa e identidade (A modo de apresentação). In: ABRAHAO, Maria Helena (org). **A aventura (auto)biográfica**: teoria & empiria. Porto Alegre: EdPUCRS, 2004.
- LOPES, Carine Winck. Silêncio ou escuta? Discursos religiosos na sala de aula. In: **IV Encontro Iberoamericano de coletivos escolares e redes de professores que fazem investigação na escola**, mimeo, 2004.
- LOURO, Guacira Lopes. Os Estudos Feministas, os Estudos Gays e Lésbicos e a Teoria Queer como Políticas de Conhecimento. In: PASINI, Eliane (org). **Educando para a diversidade**. Porto Alegre: Nuances, 2007.
- LOURO, Guacira. Pedagogias da sexualidade. In: _____ (org). **O corpo educado**: pedagogias da sexualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- PARKER, Richard (org). Políticas, instituições e Aids: enfrentando a epidemia no Brasil. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar/ABIA, 1997.
- PERLONGHER, Néstor. **O que é Aids?** São Paulo: Brasiliense, 1997.
- SANTIN, Myriam Aldana Vargas. **Sexualidade e reprodução**: da natureza aos direitos: a incidência da Igreja Católica na tramitação do Projeto de Lei 20/91 – aborto legal e Projeto de Lei 1151/95 – união civil entre pessoas do mesmo sexo. Tese (doutorado) – Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, 2005.

El aborto: las nuevas fronteras

Juan Marco Vaggione*

Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir

1. Introducción

Un cambio fundamental se ha dado en Latinoamérica por el cual a la Iglesia Católica se le ha fracturado una dominación de tipo hegemónica. La construcción del género y la sexualidad como “privadas” permitió que la Iglesia sostuviera, con el apoyo del Estado, el patriarcado de manera hegemónica como una forma de dominación de las mujeres. Por un lado, el Estado basaba sus legislaciones sobre la doctrina católica dando fuerza legal a lo sostenido por la Iglesia. Familia nacional y familia católica eran consideradas como parte de la misma realidad y cualquier intento de modificar los principios católicos era considerado (lo es todavía por diversos sectores), como un atentado a la nación. Por otro lado, los siglos de influencia de la Iglesia Católica sobre la población latinoamericana generaron un proceso de ideologización donde el patriarcado y la heteronormatividad son presentadas y vivenciadas como las formas naturales. Esta influencia de la Iglesia sobre la población se manifiesta como un sistema de doble discurso entre las acciones privadas y las posiciones públicas que dificulta la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos¹. Mientras que a nivel público se legitima una postura represiva y estricta, que responde a los principios de la doctrina católica, en las prácticas privadas los actores flexibilizan sus posturas sin guiarse por dichos principios.

Esta doble capacidad de la jerarquía eclesiástica de ejercer su poder sobre el Estado y de sentar los límites

culturales y morales del debate a nivel poblacional, se manifiesta con especial virulencia en relación al aborto. Una estrategia en este sentido es presentar al aborto como contrario al derecho natural y a los intereses nacionales. El aborto es construido no sólo como un delito que debe ser penalizado sino también como un pecado cuya regulación escapa al derecho positivo. De este modo, el debate se sacraliza, se presenta en términos absolutos, que no permiten la existencia del disenso y el debate. El otro argumento de la Iglesia es considerar que todos los actores a favor de discutir el tema del aborto (particularmente el feminismo) son manifestaciones de un interés foráneo, anti-nacional, que se articulan con el objetivo de erosionar a la familia. Lo nacional y lo católico se colapsan para defender una manera de entender la sexualidad y el cuerpo, donde la reproducción es el mandato principal e inevitable de la mujer.

La población también contribuyó, y lo sigue haciendo, a que sea difícil modificar la penalización del aborto. Por años el aborto se construyó a los márgenes de la ley y de la moral; se aceptaba siempre que se practicara de manera silenciosa e invisible. No importaban la gran cantidad de abortos ilegales ni el elevado número de muertes y daños a la salud que se producían, la ilegalidad y la muerte eran el precio de un sistema de doble discurso que construía a nivel público al aborto como crimen mientras facilitaba maneras ilegales para su acceso a nivel privado (al menos para aquellos con poder adquisitivo).

El feminismo, entre otros factores, cuestionó este sistema hegemónico de dominación a través de politizar lo privado y disputar, material y simbólicamente, a la jerarquía de la Iglesia Católica. Frente a la construcción del aborto como delito / pecado, desde el feminismo no sólo se demanda su despenalización sino también el derecho de las mujeres a interrumpir un embarazo como parte de la autonomía que como sujetas del derecho les corresponde. Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) sabe de esta lucha y de la necesidad de modificar no sólo los sistemas legales sino también impulsar cambios culturales que permitan a las mujeres empoderarse y ejercer sus derechos. Esta doble vertiente de CDD, movilizarse por cambios legales pero también por cambios éticos y religiosos, es lo que transforma a la organización en una instancia política única en la región.

Las sociedades latinoamericanas han comenzado a hablar del aborto como problemática. La manera hegemónica en que la Iglesia Católica dominaba las discusiones de políticas sexual, en general, y del aborto en particular se han fisurado dando lugar a un grado mayor de pluralismo y debate. El poder de la Iglesia de decidir los parámetros y límites de la política en temas sexuales se ha interrumpido, en gran medida gracias al trabajo que por años se ha venido haciendo desde la sociedad civil. Ha sido un largo proceso, con sus contramarchas, donde el establecimiento del divorcio, los planes de educación sexual, las sanciones de leyes nacionales y provinciales de salud sexual y reproductiva, entre otras reformas legales, representan hitos destacables.

Ampliar los márgenes de libertad para decidir -decidir qué tipo de familia se quiere formar, qué tipo de sexualidad ejercer, o, en caso de querer tener hijos, cuántos y cuándo- va formando parte, lentamente, del vademécum de derechos humanos. El aborto y sus consecuencias, su legalidad e inclusive su moralidad son parte de las temáticas que la sociedad empezó a discutir. Mas allá del lado en que uno se ubique en este debate (o inclusive mas allá de la capacidad de ubicarse en algún lado), el que se pueda discutir el tema de manera abierta era una deuda del proceso de democratización iniciado hace años en diversos países. No es que el aborto sea una novedad, interrupciones de embarazo se han producido en distintas sociedades y momentos históricos. Lo que ha cambiado son las fronteras legales y morales en relación al aborto: ni necesariamente delito ni irremediamente pecado. Cambiar el régimen legal sobre el aborto es ya parte de las agendas debido a la presión de distintos grupos sociales que ven en su despenalización la posibilidad de acercarse a una sociedad más justa y menos hipócrita.

Sin embargo, la ruptura del poder hegemónico de la Iglesia no implica que su jerarquía y sectores aliados sean menos poderosos. Por el contrario, la derecha religiosa y la derecha política (muchas veces indistinguibles) se han adaptado para seguir siendo influyente en temas de política sexual. En los distintos países la jerarquía de la Iglesia Católica, sectores de la sociedad civil y de la sociedad política han logrado alianzas (más o menos explícita), además es posible afirmar que estos acuerdos tienen una fuerte dimensión transnacional. Paradójicamente el avance del feminismo ha ge-

Ampliar los márgenes de libertad para decidir -decidir qué tipo de familia se quiere formar, qué tipo de sexualidad ejercer, o, en caso de querer tener hijos, cuántos y cuándo- va formando parte, lentamente, del vademécum de derechos humanos.

Pies de página

1. Ver Bonnie Shepard "The Double Discourse on Sexual and Reproductive Rights in Latin America: The Chasm between Public Policy and Private Actions". Marzo 2000
2. Junto con el tema de las parejas del mismo sexo,

* Tiene un doctorado en Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Córdoba y un doctorado en Sociología de la New School for Social Research de Nueva York. Se dedica a la investigación y la docencia en la Universidad Nacional de Córdoba. Ha publicado diversos artículos sobre temas de sociología política, habiendo obtenido por uno de ellos el Primer Premio en el concurso sobre Estado Laico-Categoría Interdisciplinaria organizado por el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM).

nerado una rearticulación de los sectores de derecha que en común oposición a los derechos sexuales y reproductivos generan nuevas alianzas y estrategias para la intervención política. A mayor avance y legitimidad de las demandas del feminismo mayor es el intento de los sectores reactivos a politizarse y defender públicamente un modelo único de familia y de sexualidad basado en el patriarcado.

El aborto se ha repolitizado como la nueva frontera a defender por parte de los sectores conservadores que condensan en la posibilidad de su despenalización el germen y la consecuencia de todos los males contemporáneos². Frente al avance de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, la derecha religiosa ha desarrollado nuevas estrategias para oponerse a los derechos sexuales y reproductivos considerando al aborto como el límite moral y social en la defensa de una concepción única de familia. A los obispos se les unen líderes de las sociedades civiles y políticas en la defensa de un modelo único de familia. Junto a los discursos religiosos basados en la Biblia o en la doctrina oficial de la Iglesia Católica se escuchan, cada vez más, justificaciones científicas y legales para defender una forma única y autoritaria de entender la sexualidad en el mundo contemporáneo.

El avance del feminismo en la región (por supuesto con fuertes diferencias en distintos contextos) ha generado un doble desafío. En primer lugar, una vez politizado el tema y abierto el contexto para el diálogo y el antagonismo se vuelve imperante intensificar el activismo para lograr las reformas legales necesarias. El feminismo ha logrado quebrar el poder hegemónico de la Iglesia y, de este modo, iniciar un camino hacia las modificaciones necesarias para desmantelar al patriarcado como sistema de dominación. Estas fisuras abiertas desde el feminismo representan también un desafío ya que en un contexto post-hegemónico se vuelven urgentes acciones de los sectores progresistas para garantizar la vigencia de los derechos sexuales y reproductivos.

En segundo lugar, la politización de los sectores de derecha requiere de estrategias y alianzas para evitar un retroceso en la situación existente en los diversos contextos. El haber logrado visualizar un sistema de dominación e interrumpir la manera hegemónica de control ha implicado, como se dijo, la reacción conservadora que intenta recrudescer el sistema vigente y trazar las fronteras aún más atrás. Prueba de ello es que mientras

el feminismo politiza al aborto, la derecha religiosa ataca la anticoncepción bajo el argumento de considerar estos mecanismos como abortivos³. El quiebre del poder hegemónico de la Iglesia ha reforzado, desde diversos lugares, el dogmatismo de ciertos sectores que creen que el avance del pluralismo implica la destrucción de su forma de entender al mundo.

2. La derecha religiosa en Latinoamérica. Niveles para su análisis

La complejidad y velocidad en las formas en que la derecha religiosa se adapta a los nuevos escenarios políticos hacen necesario la confección de nuevos análisis y estrategias. Los sectores religiosos conservadores continúan siendo el principal obstáculo para la sanción y a la efectiva vigencia de los derechos sexuales y reproductivos en Latinoamérica, razón por la cual es prioritario entender las formas en que intervienen para, así, garantizar un cambio legal y cultural que posibilite una sociedad más justa.

Un paso importante para captar la complejidad de lo religioso es distinguir las diversas formas en que actores y discursos operan políticamente en las sociedades contemporáneas. A los fines analíticos se diferencian tres niveles interconectados de influencia por parte de los sectores católicos conservadores sobre el proceso de legislación y aplicación de políticas públicas: a) Estado e iglesia; b) gobierno y jerarquía; c) sociedad civil y organizaciones religiosas. Aunque en las prácticas concretas estos niveles se interconectan es importante diferenciarlos a los fines de tener un entendimiento más acabado de las estrategias y mecanismos de acción política por parte de los sectores de la derecha religiosa. La importancia de distinguir estos niveles radica en ofrecer un análisis más completo sobre las complejas formas en que los sectores religiosos influyen la arena política.

a. Estado e Iglesia

El tema de la separación Estado/ iglesia sigue siendo una dimensión importante en los procesos de democratización latinoamericanos. La fuerte influencia histórica y cultural de la Iglesia en el surgimiento de las naciones latinoamericanas se ha plasmado en la escasa separación institucional entre los Estados y la iglesia Católica.

La Iglesia tuvo un tratamiento privilegiado que se plasmó, en muchos casos, en las mismas constituciones que sentaban los principios rectores de los Estados nacientes.

El proceso de secularización, entendido como diferenciación de esferas, tuvo su propia dinámica en Latinoamérica y es posible afirmar que en un número importante de países la iglesia tiene, a nivel institucional, un estatus privilegiado. A nivel constitucional coexisten en la región diversas maneras de regular las relaciones entre el Estado y la Iglesia. Un grupo minoritario de constituciones aún consideran al catolicismo como religión oficial acercándose a un sistema confesional. Estos son los casos de Bolivia, Costa Rica o El Salvador. La gran mayoría de las constituciones otorgan a la Iglesia Católica un reconocimiento especial que se manifiesta en garantizarle una personería jurídica especial y/o ayuda económica para su sostenimiento. Sirva como ejemplos, la constitución de Argentina que en su artículo 2 afirma que el “Gobierno federal sostiene el culto católico, apostólico, romano” o el artículo 82 de la Constitución paraguaya que “... reconoce el protagonismo de la Iglesia Católica en la formación histórica y cultural de la Nación”. Finalmente existen constituciones, como las de México o Uruguay, que son ejemplos de constituciones laicas que instituyen una clara separación entre Estado e iglesia y evitan reconocer un status especial a la Iglesia Católica. La Constitución uruguaya sostiene en su artículo 5 que “todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna”.

Aunque existe libertad de cultos en gran parte de los países no existe igualdad entre ellos ya que la Iglesia Católica tiene privilegios, tanto materiales como simbólicos, que no tienen las otras instituciones religiosas. La separación entre el Estado y la iglesia continúa siendo una dimensión política abierta. En cada país con sus particularidades es aún posible reformar los sistemas legales para intensificar la necesaria separación entre Estados e iglesias.

Si la Iglesia Católica pretende ser un actor de poder en las sociedades contemporáneas, el requisito básico es que lo sea desde un lugar de no privilegio. Una solución posible a esta problemática es entender a la iglesia como una institución que actúa de dos formas diferentes, aunque conectadas⁴. Por un lado es una institución religiosa y, en este sentido, está regida por un marco legal cuyos ideales son la libertad y la igualdad de cultos, siendo este último aspecto una deuda en diversos contextos latinoamericanos. Pero la iglesia es, o pretende ser, un actor político que se moviliza en la defensa de una ideología en particular. La iglesia al intervenir políticamente se ‘entrapa’⁵ y abre una importante ventana de posibilidades ya que su mutación de institución religiosa en actor político implica una sumisión, voluntaria o no, a las reglas del juego democrático. Al inscribirse como actor político, la Iglesia pierde las prerrogativas que como institución religiosa aspira a mantener y debe someterse a las reglas jurídicas que privilegian el pluralismo y el anti-dogmatismo.

Aunque existe libertad de cultos, en gran parte de los países no existe igualdad entre ellos ya que la Iglesia Católica tiene privilegios, tanto materiales como simbólicos, que no tienen las otras instituciones religiosas.

Pies de página

3. En este sentido puede pensarse la fuerte reacción de sectores conservadores a la pastilla del día después que se la ha atacado en diversos contextos como abortiva a pesar que la OMS ha indicado que no lo es.
4. Este argumento está extensamente desarrollado en Vaggione, Juan Marco “Los Derechos Sexuales y Reproductivos y el Activismo Religioso. Nuevas estrategias para su efectivización en Latinoamérica”. Ensayo ganador del Concurso Regional de Ensayo sobre Mecanismos para la Garantía y Protección de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Latinoamérica organizado por la Red Latinoamericana de Académicas/os del Derecho (Red Alas).
5. La idea de entrapamiento está sacada del artículo de Guillermo Nugent “De la Sociedad Doméstica a la Sociedad Civil: Una Narración de la Situación de los Derechos Sexuales y Reproductivos en Perú” en Diálogos Sur-Sur (op.cit.)

b. Gobierno y Jerarquía

Otra dimensión importante es el vínculo de los gobiernos específicos con las jerarquías eclesiásticas. Mientras el nivel anterior hace alusión, principalmente, a los diseños institucionales y marcos legales existentes, este nivel se concentra sobre las dinámicas políticas concretas e incluye a los actores políticos específicos: el gobierno de un lado y la jerarquía eclesiástica del otro. Aunque el sistema institucional pueda llegar a ser de completa separación Estado e iglesia (de alta laicidad para ponerlo en otros términos), aún los sectores religiosos pueden tener una fuerte influencia sobre las políticas del país. La necesidad de distinguir entre estos dos niveles lo evidencian los casos paradigmáticos de EEUU y el Reino Unido. Mientras que en los EEUU el diseño institucional/legal es de amplia separación entre Estado e iglesia, las dinámicas políticas concretas muestran el fuerte poder político de los sectores religiosos, situación evidenciada en las dos presidencias de Bush. El Reino Unido, al contrario, tiene un sistema institucional de mínima separación Estado e iglesia a pesar del cual el poder de los sectores religiosos es mucho menor que en los EEUU.

En Latinoamérica es también frecuente que los integrantes de los distintos poderes del Estado (gobernantes, legisladores y jueces) tengan en cuenta la opinión de la jerarquía eclesiástica al momento de tomar sus decisiones. Inclusive países como México o Uruguay donde existe una fuerte separación formal entre Estado e iglesia, la jerarquía continúa ejerciendo su poder sobre los gobiernos. Sea por motivos de identificación religiosa (gran parte de la población se sigue identificando como católica) y/o por necesidad de legitimidad política (los gobernantes requieren del apoyo de la Iglesia como institución) la jerarquía católica suele tener mucha influencia sobre los gobernantes latinoamericanos. Esta influencia se hace aún más manifiesta sobre los derechos sexuales y reproductivos ya que para la Iglesia continúan siendo una prioridad política, mientras que los gobiernos la utilizan como moneda de cambio por el apoyo de la jerarquía eclesiástica.

En la región latinoamericana, la relación gobiernos y jerarquía eclesiástica se manifiesta de diversas maneras. Por un lado, existe un grupo de países donde la presencia de gobiernos que, en principio, pueden considerarse como centro-izquierda podría abrir un contexto político favorable para las reformas en relación a los

derechos sexuales y reproductivos (Argentina, Bolivia, Brasil, Venezuela y, más recientemente, Ecuador). La izquierda latinoamericana no es necesariamente anti-patriarcado pero, sin dudas, es una alternativa con más posibilidad de autonomía de la Iglesia Católica razón por la cual gobiernos de izquierdas pueden, en principio, presentar una ventana de posibilidades más amplias para reformas legales en relación a género y sexualidad.

Este viraje a posiciones más progresistas en algunos gobiernos latinoamericanos se puso en evidencia en la posición asumida por los gobiernos de Brasil y Argentina en la conformación de sus delegaciones oficiales al incorporar las organizaciones que representan la diversidad sexual, las feministas y las que nuclean a representantes de las /os trabajadoras /es sexuales de ambos países, reconociendo el importante papel que tienen en la lucha por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos de todos /as y en la lucha contra el VIH / SIDA. Tal vez Argentina sea un caso paradigmático en este sentido, ya que en la década pasada durante la presidencia de Carlos Menem la posición oficial del país fue la de alinearse con el Vaticano en cuestiones conectadas a los derechos sexuales y reproductivos.

Por otro lado, particularmente en Centro América, se atraviesa desde hace ya algunos años una etapa de recrudescimiento en relación a la situación de las mujeres y las minorías sexuales. Nicaragua es un país paradigmático en este sentido. En el año 1992, la Asamblea Nacional de la República de Nicaragua aprobó diversas reformas al Código Penal en relación con delitos de carácter sexual. En el artículo 204, en su versión enmendada, se estableció entonces el delito de "sodomía". Más recientemente, en octubre del 2006, se aprobó por unanimidad la derogación del Aborto Terapéutico del Código Penal, lo que constituye un bochornoso retroceso en los derechos humanos. Este retroceso ubica a Nicaragua junto a El Salvador y a Chile como los países con las legislaciones más restrictivas respecto al aborto.

El caso de Nicaragua sirve como ejemplo extremo de las complejas relaciones entre la izquierda y la Iglesia Católica en Latinoamérica. La derogación del aborto terapéutico en este país contó con el apoyo de la bancada Sandinista liderada por Daniel Ortega quien se acercó a la cúpula de la Iglesia como una forma de asegurar el

éxito electoral evidenciando la complejidad de la izquierda latinoamericana respecto a los derechos sexuales y reproductivos. Otra situación que genera incertidumbres son los presidentes (o candidatos) que se identifican fuertemente con la Teología de la Liberación, como lo es el recientemente electo Presidente de Ecuador, Rafael Correa o Fernando Lugo, un ex-jesuita opositor al gobierno Paraguayo y con fuerte apoyo popular. Aunque la Teología de la Liberación se ha caracterizado por denunciar la pobreza y la exclusión social en Latinoamérica, no es necesariamente una corriente de pensamiento que haya incorporado la injusticia social sobre las mujeres.

Más allá del tipo de arreglo institucional y marco legal existente, o sea más allá de la separación formal entre Estado e iglesia, es importante reconocer que las dinámicas concretas que se dan entre los gobernantes y la jerarquía eclesiástica seguirán siendo una dimensión política fundamental en el futuro de los derechos sexuales y reproductivos. Sin dudas, la institucionalización de la separación entre Estado e iglesia es una dimensión fundamental, pero también lo es la existencia en el poder de gobiernos que estén dispuestos a confrontar con la Iglesia Católica. La posibilidad de los derechos sexuales y reproductivos, en particular de la despenalización / legalización del aborto, está dada por la existencia de gobernantes con autonomía moral, institucional y política de la Iglesia Católica.

c. Sociedad Civil y Organizaciones Religiosas

El tercer nivel analítico incorpora a la sociedad civil como una arena privilegiada del sistema democrático que está compuesta, de acuerdo con Cohen y Arato⁶, principalmente por las asociaciones voluntarias, los movimientos sociales y las formas de comunicación pública. Este nivel de análisis permite incorporar una amplia gama de actores y estrategias que caracterizan al activismo religioso que se opone a los derechos sexuales y reproductivos. La sociedad civil es una arena democrática fundamental ya que es allí donde los movimientos sociales y las ONGs articulan sus demandas, instituyen nuevos sujetos e identidades y presionan al Estado a los fines de generar cambio social. Esto lo han aprendido también los sectores más conservadores que encuentran en la sociedad civil un espacio para el activismo religioso conservador.

En particular existen tres componentes de la sociedad civil sobre los cuales el activismo religioso ha venido ejerciendo una fuerte influencia. En primer lugar en los últimos años un creciente número de organizaciones no gubernamentales (ONGs) se han formado para defender la posición oficial de la Iglesia Católica. En segundo lugar, el activismo religioso lleva años influenciando la composición y el funcionamiento de los comités de bioética como una forma de institucionalizar una definición tradicional de género y sexualidad. En tercer lugar, los sectores religiosos conservadores han comprendido la importancia de los medios masivos de comunicación tanto para fines religiosos como políticos. A continuación se presentan estos tres componentes.

...más allá de la separación formal entre Estado e iglesia, es importante reconocer que las dinámicas concretas que se dan entre los gobernantes y la jerarquía eclesiástica seguirán siendo una dimensión política fundamental en el futuro de los derechos sexuales y reproductivos...

Pies de página

6. A esto agregan la esfera íntima (la familia). Ver Cohen, Jean L. y Andrew Arato (1994) *Civil Society and Political Theory*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts y Londres, Inglaterra.
7. Tanto la síntesis como el informe de las organizaciones pro-vida y comités de bioética fueron realizados por Angélica Peñas Defagó. Se puede solicitar el Informe "Derecha Religiosa en América Latina, Principales Estrategias de Acción" a CDD Córdoba donde se desarrolla in extenso este análisis.
8. Ejemplo de ello lo constituye Pro familia quien cuenta en la actualidad con 16 filiales radicadas a lo largo del país.

c. i. Organizaciones Pro Vida

Sección elaborada por Angélica Peñas Defagó⁷

Una de las principales estrategias de acción de la Derecha Católica se articula a través de las **organizaciones pro vida**. Este es uno de los pilares fundamentales de su accionar ya que por intermedio de su institucionalización en asociaciones u ONGs, abarcan diferentes ámbitos sociales a la vez que resulta ser el medio idóneo para plantear políticas acordes a sus objetivos. Las organizaciones pro vida se han convertido en un fenómeno que se multiplica a escala mundial. En el caso de Argentina existen un importante número de ellas que se desempeñan a lo largo de todo el país, ya sea a través de filiales en las provincias argentinas⁸ o bien teniendo su sede en Buenos Aires, cuentan con diferentes sistemas de contacto (principalmente comunicaciones epistolares a modo de suscripción y páginas webs).

Centrando el enfoque en Latinoamérica, observamos que entre las diferentes organizaciones pro vida, se destaca **Human Life Internacional (HLI)** tanto por su presencia en la mayoría de los países de la región, como por ser en muchos casos precursora de políticas y lineamientos de acción para el resto de las organizaciones pro vida. HLI es una coalición de grupos pro vida de varios países, impulsada por poderosas fuerzas conservadoras en lo político y apoyada por la jerarquía católica de diversos países de Latinoamérica. Se puede mencionar entre las estrategias de acción, la referida a la realización de denuncias públicas de autoridades, personajes políticos, grupos civiles y fundaciones a quienes HLI identifica como liberales, feministas o defensores del laicismo. Al llevar a cabo esta labor, se esfuerza en utilizar una argumentación hostil contra sus adversarios y trata de perjudicarlos en terrenos vitales para el funcionamiento de los mismos como lo son los legales o financieros. Entre los principales blancos de los ataques figuran la Federación Internacional de Planificación de la Familia (IPPF, por sus siglas en inglés), el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), Catholics For a Free Choice y Católicas por el Derecho a Decidir.

Realizando un análisis comparativo entre las diversas estrategias de acción desplegadas por los organismos pro vida, nacionales e internacionales, observamos un paralelismo en su modo de actuar, los cuales los podemos clasificar de la siguiente manera: a) **Asisten-**

cialismo, b) Protestas Públicas, c) Supervisión de contenidos televisivos y prensa gráfica, d) Asesoramiento e Información de Interés, e) Activismo dedicado particularmente a Jóvenes y Adolescentes, f) y muy especialmente, encontramos una convergencia entre sus propuestas de acción a la temática referida a Campañas Antiabortos.

Un aspecto llamativo de estas organizaciones pro vida es la celebración de Conferencias, Congresos, y Encuentros en torno de diferentes temáticas que le son de interés. Este tipo de actividades son de utilidad estratégica para la derecha religiosa por los siguientes motivos:

1) Actuar coordinado entre las diferentes organizaciones regionales e internacionales

La celebración de congresos o encuentros les posibilita articular acciones en común logrando aunar esfuerzos, entre diferentes organizaciones pro vida regionales o internacionales, haciendo extensivo su mensaje y logrando una agenda común más allá de los ámbitos locales en los que se desenvuelven cada uno de ellos. Claro ejemplo de ello lo constituyen los Congresos Internacionales por la Vida y la Familia, los que se presentan como una de las principales estrategias de Human Life Internacional. La realización de los mismos lo hace en coordinación con sus afiliadas locales. Otro ejemplo son los Encuentros Mundiales para la Familia, éstos cuentan con la particularidad de ser considerados como reuniones periódicas del Papa con las familias de todo el mundo para impulsar los aspectos de la evangelización que más confluyen en la familia. Este último tiene la particularidad de que es el propio Papa quien marca las temáticas y lineamientos a seguir, ello a partir de que al comienzo del evento realiza en persona el discurso inaugural. Entre los temas que de un modo recurrente figuran en los índices de estos encuentros se destacan: "La cultura de la muerte (Aborto, Anticoncepción, Eutanasia, Congelamiento de Embriones)" el fortalecimiento del concepto de "La Familia Natural", "Homosexualidad, como desviación cultural", "Educación Sexual", "Sida" "Políticas Públicas".

2) Elaboración de cartas y documentos

Otro punto donde les resulta fructífera la organización de congresos y encuentros es la elabo-

ración de Cartas o Declaraciones de Principios donde se incluyen las conclusiones. Estos documentos, por diversos medios, se les hacen llegar a los poderes públicos, para que sean tenidos en consideración para las políticas públicas. Los mismos son utilizados para presionar a los gobernantes y legisladores de los distintos países a fin de evitar reformas legislativas favorables a los derechos sexuales y reproductivos.

3) Posibilidad de diálogo interreligioso

En la organización y realización de este tipo de eventos, se han dado en más de una oportunidad, diálogos a niveles interreligiosos. Caso paradigmático al respecto es el Congreso Mundial de la Familia, que a la fecha cuenta en su haber con tres congresos realizado en diferentes lugares del mundo, y donde se reúnen no sólo representantes del catolicismo sino de las principales religiones. La derecha religiosa ha dejado de lado sus divisiones, y la constitución del feminismo como enemigo común le ha permitido una reacción conservadora de tipo ecuménica. En este aspecto se observa no sólo lo fructífero que pueden resultar a nivel de acción las alianzas de grupos pro vida de diferentes religiones, en el orden de coordinar agendas comunes, sino que resulta además ser éste un lugar de fortalecimiento y cooperación de ONGs pro vida, de diferentes partes del mundo.

4) Estrategias de elección de las sedes de los Congresos

Luego de observar el desenvolvimiento de los encuentros y congreso organizados por sectores pro vida y pro familia, vemos que la sede de realización de los mismos, no surge de un modo inocente, sino que es utilizada de un modo estratégico a niveles de política de influencia. Como ejemplo de ello encontramos el Primer Congreso Internacional en Defensa de la Vida y la Familia, que se llevó a cabo en Panamá en el año 1996. En dicha oportunidad, fue elegida como sede Panamá ya que desde la organización del Congreso se consideró que dicho país tiene una ambigua y peligrosa ley sobre el aborto, la cual potencialmente permite este crimen a petición, pues autoriza el aborto en caso de violación y por causas graves de salud. También México ha sido sede de estos congresos, particularmente por su ubicación estratégica en relación a los EEUU y al resto de Latinoamérica.

c. ii. Comités de Bioética

Otro aspecto a destacar del activismo religioso a nivel de la sociedad civil son los **Institutos y Comités de Bioética** en América Latina. Históricamente dichas Instituciones encuentran sus orígenes de manos seculares a fines de los años 60, concebidas como un proceso humanizador de la medicina. Los pioneros en la región fueron Argentina, Colombia, Uruguay, México, Cuba y Chile.

Pies de página

9. Tanto la síntesis como el informe de las organizaciones pro-vida y comités de bioética fueron realizados por María José Franco. Se puede solicitar un informe más extenso, basado particularmente en Argentina, a CDD Córdoba.
10. En el caso de las religiones pentecostales y de la iglesia universal, las comparaciones se realizaron a partir del acceso a parte del trabajo de campo, aún sin publicar, de la tesis de maestría de Rubén Gelhorn.
11. Esta afirmación no pretende en absoluto minimizar el poder actual de esta religión.

La intervención que efectúa la Iglesia Católica en ámbitos bioéticos se observa de diferentes modos. Una de ellas es la imperante necesidad que ha tenido que enfrentar la Iglesia para adaptarse a avances científicos y tecnológicos, muchos de los cuales llegan a replantear hasta la condición misma del ser humano en cuanto a su origen y vulnerabilidad. Piénsese en las investigaciones realizadas sobre clonación, genoma humano, reproducción asistida, métodos de contracepción, inicio y fin de la vida entre otras. Surge así la necesidad por parte de la Iglesia Católica de adaptarse a dichos cambios y basar sus fundamentaciones no ya de un modo puramente teológico cimentado exclusivamente en la doctrina de la fe sino tomando consideraciones éticas y morales.

Por estas razones la Iglesia tuvo en cuenta la importancia de las Comisiones e Institutos de Bioética, en cuanto que a través de ellas puede extender su discurso doctrinal y así fundamentar bajo la doctrina de la fe y la moral católica los avances científicos y tecnológicos que se suceden en nuestros días. El artilugio argumentativo usado para fundamentar las cuestiones a ellos sometidos, giraba alrededor del principio de “santidad e inviolabilidad de la vida humana” consagrado por el **Derecho Natural**.

La importancia de la instauración de Institutos de Bioética que funcionen en el seno de las Universidades Católicas, la dejó plasmada expresamente **Juan Pablo II**, cuando a través de la Constitución Apostólica, ex *Corde Ecclesiae* sobre las Universidades Católicas, en 1990, recomendó a las Universidades Católicas profundizar, con estudios apropiados, el impacto de la tecnología moderna.

Otro punto importante de análisis es cómo la Iglesia Católica en conjunción con otros organismos de derecha religiosa han utilizado los comités de bioética como un modo de recuperar terreno perdido en el ámbito político, en cuanto a lo que es la relación Estado- Iglesia se refiere. Véase sino cómo en diversos fallos judiciales, o proyectos de leyes en temáticas como aborto, anticoncepción, educación sexual, se han expedido informes o desarrollado conferencias por parte de diferentes Comités Bioéticos, en coordinación con instituciones católicas en repudio a cualquier tipo de política pluralista. De esta manera la Iglesia se asegura un amplio espectro de influencia, el que no se conforma solamente con llegar a los sectores que tradicionalmente fueron

considerados “católicos” sino que interviene y enfatiza cada vez más su accionar en otros ámbitos que exceden lo que podríamos considerar antaño como “estrictamente religioso”.

Así en el II Congreso Mundial de Bioética celebrado en España, Gijón, en el año 2002 se dejó patente, por parte de los latinoamericanos, que la Iglesia Católica tiene el predominio de la bioética en cuanto a instituciones e iniciativas a llevarse adelante. De modo tal que puede hipotetizarse que en América Latina las discusiones y principales decisiones en el área bioética se toman en base a un “ethos” heredado y basado en la teoría moral católica.

c.iii. Medios de comunicación de masas

Sección elaborada por María José Franco⁹

En esta sección pretendemos realizar un primer reconocimiento y formular algunas hipótesis sobre los medios masivos de comunicación, las tecnologías de la información y algunas instituciones religiosas como los Pentecostales, la Iglesia Universal y, particularmente, el Catolicismo¹⁰. El análisis de los medios de comunicación se concentra en Argentina pero es nuestro objetivo extenderlo a nivel regional para proponer una lectura a nivel Latinoamericano. Hipotetizamos que dentro de las políticas culturales y específicamente comunicacionales que diseñan los sectores religiosos, apelan al uso de medios y tecnologías como disputa política por el establecimiento de la visión legítima de ciertas clasificaciones del mundo, en la lucha por la construcción y reconstrucción de representaciones sociales, identidades, normas, valores en torno a lo “natural” y lo “cultural”, a la familia, la sexualidad, la mujer, entre otros. También el uso de los medios de comunicación puede considerarse como parte de distintos tipos de intervenciones: política de evangelización, de interpelación a los fieles, de reproducción y socialización de sus doctrinas y de información vinculada con la institución; como una política de intervención en el espacio público y, más específicamente, en la opinión pública, en un momento y espacio específico.

Si bien las religiones, y especialmente la católica, históricamente vienen haciendo uso de diversos medios de comunicación como una forma de disputa política, en un contexto como el actual en que el catolicismo habría perdido poder hegemónico dominante en los campos religioso y político en América Latina en comparación con

otros momentos históricos¹¹, la necesidad de acceso y uso de los medios y tecnologías de la comunicación se estaría intensificando en el contexto de una sociedad mediatizada. Asimismo, podemos conjeturar – aunque tendría que ser tema de una próxima investigación - que son diferentes las competencias y el uso que estas tres religiones hacen de estos medios. **La Iglesia Católica parecería utilizar los medios no sólo con un objetivo evangelizador, como forma de interpelación a los fieles y de disputa dentro del campo religioso como parecería ser el caso de la Iglesia Universal y de los Pentecostales en general, sino también como medio de producción y circulación de información sobre la realidad nacional e internacional para intervenir en la construcción de opinión pública en el campo político.**

En lo que respecta al uso de medios por parte de la iglesia católica en Argentina, es recién en la década del '90, con las transformaciones en la legislación favorables de la mano del apoyo del poder de turno, que esta institución produjo grandes cambios en su política mediática solicitando una cantidad importante de medios masivos de comunicación. Desde el '90 a la fecha, de acuerdo al relevamiento realizado, constatamos que la Iglesia Católica solicitó ante el Comité Federal de Radiodifusión (COMFER) 121 licencias radiales y 9 televisivas; además cuenta, en este momento, con productoras, agencias de noticias, asociaciones y redes informáticas, presentaciones digitales en internet y varias publicaciones periódicas. La mayor parte de los medios serían administrados por las diferentes diócesis y, a modo de hipótesis, probablemente haya un predominio de medios con perspectiva oficial.

La Iglesia posee una gran cantidad y diversidad de medios en Argentina - en algunos casos, en vinculación con medios internacionales como por ejemplo Radio María –.La concentración de estos medios no parece de tipo geográfica – encontramos medios en todas las provincias y más cantidad en aquellas más pobladas, aunque la distribución no sea totalmente simétrica – aunque sí cierta concentración vertical ya que como institución posee medios masivos de distinto tipo-.

Si bien nominalmente, desde el punto de vista de la economía política la Iglesia podría ser pensada como un multimedios, a diferencia de las empresas de medios, parecería que el objetivo de los medios católicos no es el de la plusvalía y la reproducción cultural sino, fundamentalmente el de reproducción cultural. El periodista Washington Uranga, especializado en temas religiosos, destaca que “desde el punto de vista conceptual, hay toda una postura de la Iglesia en favor de evangelizar a través de los medios de comunicación. Los obispos asumen esto, pero de ninguna manera saben cómo hacerlo. Lo que hay es un traslado del púlpito al medio de comunicación, sin adaptación del formato o del lenguaje” (D’Alessandro, 2002).

Para finalizar cabe mencionar que, además de los medios masivos, la disputa por los sentidos del orden social desde la Iglesia Católica también se da desde las agencias de noticias. Estas agencias, nacionales e inter-

...la Iglesia Católica en conjunción con otros organismos de derecha religiosa han utilizado los comités de bioética como un modo de recuperar terreno perdido en el ámbito político...

Pies de página

12. Para un análisis detallado de estas mutaciones ver Vaggione, Juan Marco “Los Roles Políticos de la Religión: Género y Sexualidad mas allá del Secularismo” en El Nombre de la Vida, Córdoba 2005.



Los datos recopilados dan cuenta de una estrategia de la Iglesia por intervenir en esta disputa de sentidos y no de su impacto. El relevamiento de medios realizados incluye algunos medios propios de la Iglesia que estarían funcionando y que forman parte de la Asociación de Radios Católicas Argentinas (ARCA) y otros de los que sólo podemos afirmar que han sido solicitados al COMFER y desconocemos si actualmente están operando o no. Asimismo, aún no hemos podido indagar sobre aspectos vinculados con la recepción de esta diversidad y cantidad de medios que posee la Iglesia Católica. Sin embargo, en relación a los medios que son de su propiedad, podríamos

nacionales, son empresas periodísticas que tienen como función relevar, receptor, almacenar, procesar y distribuir información entre sus abonados (medios, organizaciones, empresas, gobiernos, etc.), con el poder de construir y difundir noticias sobre distintas partes del mundo en el resto del mundo. En este sentido, entre las agencias de noticias y redes más referenciadas en los propios sitios de la Iglesia, podemos mencionar, en Argentina, la Agencia de Noticias Católicas de la Argentina (AICA), Signis Argentina; en América Latina, la Agencia Católica de Informaciones en América Latina (Aciprensa), la Red Informática de la Iglesia en América latina (RIIAL), la Unión Católica Latinoamericana de Prensa (UCLAP), la OCLACC, Adital, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil (CNBB), entre otras; y, a nivel internacional, la Agencia Internacional Católica de Noticias (Zenit), el Vatican Information Service (VIS), la agencia FIDES, Panorama Católico Internacional, Catholic.net, la Federación Internacional de Agencias Católicas (FIAC), la Unión Católica Internacional de Prensa (UCIP), para enumerar algunas.

hipotetizar que, en general, parecería tratarse de espacios de consulta, de construcción de argumentos y sentidos por parte de fieles, allegados y abonados antes que de periodistas u otros actores políticos (una excepción tal vez podrían ser organizaciones como Radio María Internacional o las fuentes oficiales del Vaticano en Roma). Para llegar a públicos masivos, las secretarías de prensa de los distintos episcopados apelarían también, y fundamentalmente, al uso de otros medios de comunicación masivos.

3. Conclusiones

Los actores y discursos religiosos continúan siendo los principales obstáculos para la efectiva vigencia de los derechos sexuales y reproductivos. Esto no es ninguna novedad ya que uno de los objetivos fundamentales de las principales religiones es el control del cuerpo como una forma de ejercer el control social. Las religiones han sido, y continúan siendo, un sostenedor principal del patriarcado y de la heteronormatividad donde las mujeres y las minorías sexuales son marginadas. Para

la jerarquía de la Iglesia Católica la reafirmación de una moral sexual única y tradicional se ha constituido en una de sus misiones fundamentales.

Pero las principales religiones han mutado en su defensa de una concepción moral única y dogmática¹². Entender estas mutaciones y, a través de ellas, la complejidad del fenómeno religioso en las sociedades contemporáneas es imprescindible para lograr una sociedad más pluralista e igualitaria. El ideal de la modernidad que diagnosticaba la paulatina privatización y/o desaparición de la religión sólo puede pensarse como verdadero en algunos países europeos (e inclusive esta afirmación es debatible). En el resto del mundo, la religión continúa siendo, inevitablemente, una de las dimensiones políticas y culturales más predominantes. La modernidad no implicó la debilitación de lo religioso que continúa siendo una dimensión fundamental aunque con importantes cambios. El desafío no es, o al menos no lo es solamente, profundizar la secularización y la laicidad del sistema sino también entender que lo religioso continúa siendo parte de los sistemas democráticos.

En este artículo se buscó presentar tres niveles diferentes que, aunque interconectados, aluden a distintos tipos de influencias políticas de las religiones. En primer lugar, la separación Estado/iglesia que continúa siendo un nivel problemático en diversos países latinoamericanos. Por diversos motivos, las instituciones legales en algunos países aún otorgan una serie de privilegios a la Iglesia Católica que fragilizan a la democracia como sistema. A este nivel, sigue siendo importante presionar desde los movimientos sociales para la existencia efectiva de un Estado laico que garantice su autonomía e independencia de las instituciones religiosas.

En segundo lugar, se consideró la relación gobiernos y jerarquía eclesial que busca captar las dinámicas políticas concretas que se dan en los diversos países. Más allá de la estructura legal existente, o sea más allá del diseño institucional en la relación Estado/iglesia, los

diversos gobiernos establecen relaciones diferentes con la jerarquía eclesial. Aunque es correcto sostener que la mayoría de los gobiernos, y de los partidos políticos, tienden a alinearse en temas de moralidad sexual con la Iglesia Católica debe también rescatarse que sectores políticos progresistas tienen más posibilidad de articular políticas de gobierno sin responder a las presiones de la jerarquía eclesiástica. Por ello, la existencia de gobiernos en Latinoamérica que pueden caracterizarse como centro-izquierda representa una ventana de oportunidades para la profundización de los derechos sexuales y reproductivos.

En tercer lugar, en este artículo se rescató a la sociedad civil como una arena democrática a la cual el activismo religioso ha priorizado en los últimos años. Junto a la jerarquía católica es posible observar a un importante número de organizaciones no gubernamentales que, con diversas estrategias, se movilizan por defender la institucionalización de la familia como una realidad única y de confrontar el pluralismo que encarnan los movimientos feministas y de minorías sexuales. A esto se le suma el papel que los sectores religiosos tienen en los Comités de Bioética, ya que son una instancia importante para discusiones supra legales sobre cuestiones de género y sexualidad. Finalmente, la Iglesia Católica, al igual que otras religiones, tiene también una política de medios ya que ha comprendido la importancia que los medios masivos de comunicación tienen para las sociedades contemporáneas.

La distinción entre estos niveles permite una comprensión más compleja de las formas en que las religiones influyen la toma de decisiones. Los actores y discursos religiosos conservadores tienen una presencia política que requiere de estrategias diversificadas. Presuponer que la influencia de lo religioso se reduce a un problema de incompleta separación entre Estado e iglesia implica descuidar las múltiples y efectivas maneras en que el fenómeno religioso impide el cambio social necesario para una sociedad más justa.

Aunque es correcto sostener que la mayoría de los gobiernos, y de los partidos políticos, tienden a alinearse en temas de moralidad sexual con la Iglesia Católica, debe también rescatarse que sectores políticos progresistas tienen más posibilidad de articular políticas de gobierno sin responder a las presiones de la jerarquía eclesiástica.

O.M.I. Estado e iglesia

P. Gregorio Iriarte*

A lo largo de los últimos años se ha dado en Bolivia una colaboración muy estrecha entre el Estado y la Iglesia, sobre todo en momentos de crisis y de agudas tensiones sociales.

El ideal es lograr que la actual “no confesionalidad” del Estado favorezca a ambas instituciones. Ello tendrá que darse dentro de un consenso que no constituya ningún tipo de animadversión o de rechazo del hecho religioso.

Es necesario, por lo tanto, encontrar las fórmulas más adecuadas para que, dentro de una legítima separación, no se llegue a rompimientos traumáticos o a innecesarias tensiones políticas y sociales.

La verdadera laicidad del Estado

La conveniencia de la laicidad del Estado, el Papa Paulo VI la expresó gráficamente en el siguiente principio: “Una Iglesia libre dentro de un Estado libre.”

Lo que compete al Estado es determinar los justos límites al ejercicio de la libertad religiosa de conformidad al bien común, al orden moral objetivo y a las legítimas tradiciones del pueblo.

Sin embargo, se han dado muchos conflictos en el mundo en las relaciones Estado-Iglesia. No pocas veces se ha identificado al “Estado laico” con el laicismo anticlerical y anti-religioso, pretendiendo atacar y negar el hecho religioso. En un Estado laico moderno se establece la separación entre la Iglesia y el Estado sin que ello llegue a significar, de ninguna manera, rivalidad, desconocimiento, indiferencia o persecución.

Un Estado laico auténtico no pretende instrumentar el sentimiento religioso del pueblo y delimita las áreas de lo político y de lo religioso, sin confusiones, imposiciones o manipulaciones. Un Estado laico no debe otorgar privilegios a ninguna institución. Se limita al reconocimiento pleno del derecho de la Iglesia a actuar con total libertad dentro de lo establecido en la CPE.

La profunda religiosidad de nuestro pueblo

1. Según el Censo de 1992, el 79,34 % de los bolivianos/as declaraba su pertenencia a la Iglesia Católica. En el Censo del 2001 no se incluyó, lamentable-

mente, la pregunta sobre la pertenencia a un credo religioso.

2. Si bien es cierto que son muchos los católicos que no practican su fe regularmente, no obstante, esas personas se sienten identificadas con la institución eclesial católica y, en los acontecimientos más importantes de su vida, como el bautismo, la primera comunión, casamientos, funerales y en tantas otras expresiones religiosas masivas, como procesiones, visitas a los santuarios, fiestas patronales, devoción a los santos, entre otras, expresan, fehacientemente, su adhesión a la fe católica.
3. En Bolivia, muy al contrario de otros países, la religiosidad popular ha ido en aumento: celebraciones religiosas para los difuntos, bendiciones, imágenes sagrada. Aún el carnaval, y tantos otros bailes tradicionales, tienen un profundo sentido religioso para nuestro pueblo.
4. Aunque es cierto que algunas sectas religiosas, a través de un constante proselitismo, han logrado un aumento considerable de sus fieles, no obstante, las expresiones de la devoción popular católica y la participación en las grandes solemnidades de la Iglesia no parecen haber disminuido, más bien creemos que han ido en aumento.
5. Las obras que sostiene la Iglesia, particularmente, educativas, sanitarias, asistenciales y promocionales, en favor de los sectores más necesitados, tienen gran impacto social y se han ido ampliando continuamente.

En el área de la educación, según datos del año 1992, la Iglesia atendía el 14% de la educación nacional, con 784 instituciones frecuentadas por más de 213.000 estudiantes. Es admirable, la labor promocional y educativa que desarrollan en las zonas marginales y en el área rural, "Fe y Alegría", las "Escuelas de Cristo", las "Escuelas Don Bosco", y otras muchas instituciones católicas menos conocidas.

En el campo de la salud, según datos del año 2004, la Iglesia tenía registradas 222 obras, entre dispensarios, postas sanitarias, clínicas, centros de asistencia y asilos de ancianos/as. La mayoría de estas obras asistenciales y de promoción, se encuentran en zonas rurales o marginales. Es digno de destacar, en este campo de la salud pública, el excelente funcionamiento de 3 hospitales psiquiátricos, 1 hospital dermatológico, 4 hospitales de tercer nivel y 4 de segundo nivel.

Hay que reconocer, sin embargo, que el Estado paga los ítems de muchas de estas obras educativas, asistenciales y promocionales.

6. El Estado debe seguir reconociendo lo religioso-católico como elemento constitutivo de la identidad misma del país, manteniendo siempre nuestras raíces culturales y nuestros propios valores.
7. No debe identificarse lo "cívico" con lo "estatal": Lo cívico es independiente del Estado y del Gobierno, por lo tanto, debe guiarse por sus propias normas y tradiciones.
8. Ante la profunda crisis moral que afecta a nuestra sociedad, en la que constatamos muy claramente un creciente individualismo, materialismo práctico, consumismo, alienación, pérdida de identidad, agresividad e inseguridad ciudadana, valoración del "tener" sobre el "ser", pérdida de las raíces culturales, sexismo, delincuencia, alcoholismo, etc., es en la Iglesia donde el Estado va a encontrar siempre la colaboración más eficaz y desinteresada.

Separación con colaboración

Sin embargo, puede y debe darse una mutua colaboración entre la Iglesia y el Estado en un clima de servicio al bien común. Esta actitud servicial deberá estar siempre alejada de intereses proselitistas o egoístas.

La colaboración que la Iglesia presta al Estado va mucho más allá del servicio en las numerosas obras asistenciales o educativas. Los grandes objetivos que buscan ambas instituciones son comunes: la paz social, la justicia y la equidad económica, la vigencia de los derechos humanos, la promoción de los marginados, la igualdad de género, la salud pública, la educación generalizada, la defensa de medio ambiente, la opción por los más pobres, la formación en los valores morales y cívicos, la promoción de lo comunitario frente al individualismo, la participación y formación socio-política de la ciudadanía, etc.

Hay muchos países en el mundo entre los más desarrollados que han logrado el mutuo entendimiento y una justa relación en el binomio Iglesia-Estado. Lo podemos constatar en gran número de naciones europeas, así como en Estados Unidos, en Canadá, etc.

Podríamos concretar ese ideal de “separación con colaboración” en los siguientes enunciados:

1. Según las enseñanzas del Magisterio de la Iglesia, el que haya una separación con colaboración entre la Iglesia y el Estado está en consonancia con la naturaleza misma de la Iglesia y del Estado.
2. Por lo tanto, el Estado no debe ser confesional. Debe aceptar que no tiene competencia alguna para legislar sobre el tema religioso. Debe limitarse a garantizar una plena libertad religiosa de las personas y de todos los credos religiosos, sin ningún tipo de preferencia o discriminación.
3. El Estado debe recocer y apoyar todos aquellos proyectos e iniciativas que las distintas iglesias desarrollan en bien de la sociedad, sobre todo en el campo de la educación, de la salud y de la promoción de los sectores más marginados y olvidados de nuestra sociedad.
4. En el tema de la enseñanza religiosa en las escuelas y colegios, el Estado debe reconocer el derecho

prioritario de los padres de familia para la formación cristiana de sus hijos, dentro de un ambiente de total libertad. La formación en los principios éticos y en los valores morales, debería ser algo fundamental en todo el proceso educativo.

5. En la sociedad boliviana no se ha dado el proceso de secularización que ha afectado a tantos otros países. Los valores de la religiosidad popular, expresada en múltiples prácticas, así como la identidad católica de nuestro pueblo, están muy presentes y son expresión de profundas raíces culturales e históricas. Una separación radical, con desconocimiento de todas esas vivencias religiosas, podría llevarnos a una situación extraña, en la seguridad de que nuestro pueblo no las aceptaría.
6. La Iglesia Católica puede colaborar muy eficazmente, no sólo en la promoción de obras sociales, sino también en la búsqueda de la paz social, como institución de mayor confianza para nuestro pueblo. Su servicio de mediación y de conciliación en los momentos más conflictivos del país han sido muy valorados. Este servicio mediador debe limitarse siempre a establecer el diálogo entre las partes en conflicto, sin ningún otro interés que lograr el mutuo entendimiento y la paz social en el país.
7. Sería conveniente que la libertad religiosa plena otorgada por la Constitución Política del Estado orientase a todas las iglesias y denominaciones religiosas hacia un verdadero ecumenismo, superando actitudes de hostilidad o de total desconocimiento.

* El padre oblato Gregorio Iriarte, de origen vasco pero radicado desde hace muchos años en Cochabamba, Bolivia, tiene una amplia trayectoria como analista, escritor, pedagogo y comunicador. Algunos de sus trabajos sobre la globalización, el ALCA, la lectura crítica de la televisión, los valores éticos o el “análisis de la realidad” han sido ampliamente valorados y difundidos.



En un Estado laico moderno se establece la separación entre la Iglesia y el Estado sin que ello llegue a significar, de ninguna manera, rivalidad, desconocimiento, indiferencia o persecución.

Diversificación de cultos y disidencias internas

Marta Vassallo*

Es una idea recibida el hecho de que la pluralidad de cultos religiosos en una sociedad manifiesta la vigencia de un principio democrático básico como es la libertad de cultos, y además que la existencia de una pluralidad de religiones, ninguna de las cuales recibiera un trato preferencial por parte del Estado, siempre que ese Estado se ocupara de garantizar su libertad, es un factor de secularización.

El crecimiento de iglesias cristianas no católicas y de otras comunidades religiosas en América Latina, que rompen con el monopolio de la Iglesia Católica, debiera ser entonces en principio saludado por los defensores de los Estados laicos y de la profundización democrática.

Sin embargo, el análisis del significado de esos nuevos movimientos religiosos, de sus relaciones con la política y aun de sus posicionamientos en el terreno de la moral sexual que es el que nos ocupa, pone en serias dudas que ese crecimiento deba necesariamente interpretarse como un factor de progreso, o mejor dicho induce a preguntarnos hacia dónde progresamos con el crecimiento de esas corrientes y síntoma de qué constituyen.

La sospecha tiene que ver con el hecho de que ese crecimiento y diversificación de prácticas religiosas en América Latina es mayormente el crecimiento de pentecostalismos y milenarismos en conflicto con las tradiciones protestantes históricas.

Las iglesias protestantes históricas en América Latina estuvieron tradicionalmente asociadas con el liberalismo político, consagrado en las leyes pero mayormente ajeno a la práctica del poder. “Los nuevos movimientos religiosos cuya difusión se amplió a partir de los años 50, son una religión caliente, analfabeta y entusiasta, marcada por el chamanismo y la taumaturgia. En vez de surgir de la cultura política liberal nacen de la anomia social y participan de la cultura política corporativa... expresión renovada de la cultura popular en tanto al mismo tiempo resistencia y adaptación a la modernidad impuesta por las élites políticas y económicas” define Jean Pierre Bastian, (1).

El pentecostismo

Surgido en 1901 entre los metodistas negros del estado de Kansas, Estados Unidos, se funda como todos los evangelismos en la comunicación

directa con Dios. Al “despertar” o redescubrimiento de la fe, y a la segunda bendición que confirma el compromiso, suma la tercera bendición, “el bautismo en el Espíritu”; su culto sin intermediarios incluye, como efectos del descendimiento del Espíritu Santo, la curación de los enfermos, la glosolalia o don de lenguas y la exorcización de demonios. Religión de sectores de pocos recursos, promete riqueza y éxito social como señales visibles del amor de Dios. Se denomina “teología de la prosperidad” su práctica de medir la fe de los fieles por su pago de diezmo, y de considerar la prosperidad personal como síntoma de una adecuada relación con Dios. Otorga a los fieles un fuerte sentido de pertenencia comunitaria y de su propia importancia ante Dios, pero su ideario es marcadamente individualista: la fuente de los males son los demonios, en cada cual están los recursos para superar las desdichas; al éxito personal sobrevienen la armonía en las relaciones familiares y sociales.

Hay diferencias de un país a otro en el sentido a asignar a este culto. En Chile y Brasil, donde la Iglesia Católica tuvo relaciones tensas con las dictaduras militares, esas dictaduras

El crecimiento de iglesias cristianas no católicas y de otras comunidades religiosas en América Latina, que rompen con el monopolio de la Iglesia Católica, debiera ser entonces en principio saludado por los defensores de los Estados laicos y de la profundización democrática.

fueron propicias a la expansión pentecostista. En septiembre de 1975 Pinochet asistió al Te Deum celebrado en la catedral metodista pentecostista de Santiago, consciente de que los pentecostismos influían ya entonces en 12 al 15% de la población.

Tiene en Brasil una fuerte y antigua presencia a través de la Asamblea de Dios, surgida en 1911, y que acusó un gran crecimiento a partir de los años 80: tiene 8,8 millones de miembros y más de 100.000 templos. Pero en la actualidad las iglesias pentecostales en Brasil son multitud, en medio de la cual destaca la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD). Nació en una funeraria del barrio de Abolição, en los suburbios pauperizados de Río de Janeiro, el 9 de junio de 1977. Su fundador, Edil Macedo, era un empleado de la lotería oficial, que en 1992, ya millonario, huyó a Miami para eludir en Brasil procesos judiciales por evasión impositiva. Se calcula que tiene 9 millones de fieles en Brasil, 8 mil pastores y 3.500 templos. Sus ganancias estimadas en 800 millones de dólares provienen del diezmo obligatorio que tributan los fieles, pero también del conglomerado mediático que manejan, compuesto por 50 radios, dos periódicos de alcance

nacional y la cadena de TV Record, la tercera en importancia en el país, que compraron en 1990 por 45 millones de dólares; y de otras empresas: grabadoras de CD, imprentas, fábricas de muebles, agencias de viaje, constructoras y el Banco de Crédito Metropolitano. Según los cálculos del Instituto de Estudios de la Religión de Río de Janeiro, recaudan cerca de 1 millón de dólares diarios. La actividad de Movimiento Evangélico pro Collor durante la campaña electoral de 1989 fue decisiva para el triunfo de Fernando Collor de Melo, frente a las fuerzas católicas progresistas que apoyaban a Lula.

En 1994 esta Iglesia, uno de cuyos fuertes es la lucha contra los demonios, se lanzó contra Lula como "candidato del diablo". Sin embargo Lula accedió a la presidencia en 2002 llevando como vice al empresario textil de Minas Gerais José Alencar, del Partido Liberal, destacado miembro de la IURD. De los 58 legisladores que constituyen hoy la Bancada Evangélica, 29 son de la IURD. Esta Bancada se había formado en ocasión de las elecciones de 1986, con 33 diputados en el seno de la Asamblea Constituyente. En 1990 en Perú la victoria de Alberto Fujimori sobre

el escritor Mario Vargas Llosa se explica en parte por el apoyo de las redes pentecostistas y protestantes al movimiento Cambio 90. Ya nos ocupamos en la Segunda Parte de las alianzas de Fujimori con el cardenal opusdeísta Cipriani.

En Guatemala en 1991 el Movimiento de Acción Solidaria (MAS) apoyado por la clientela religiosa pentecostista llevó al poder a Jorge Serrano Elías. El candidato original general Efraín Ríos Montt, otro pentecostista, había sido apartado por haber protagonizado el golpe militar del 23 de marzo de 1982. La dictadura militar que encabezó, llevó al colmo

Pies de página

1. Jean Pierre Bastian "el papel político de los protestantes en América latina", en Gilles Kepel, Las políticas de Dios, Madrid, Grupo Anaya, 1995.

* Licenciada en Letras en la Universidad de Buenos Aires, ejerció la docencia universitaria y en la escuela media. Feminista, colabora en distintos medios feministas: Feminaria, Travesías, Brujas, alternando el periodismo con trabajos editoriales para Ediciones Santillana, Paidós, Granica y Losada, ha trabajado en el semanario El Periodista, la revista Crisis, los diarios Nuevo Sur y Clarín. Publicó Eclipse parcial, Simurg, Buenos Aires, 1999.

del espanto la política de tierra arrasada y de asesinatos masivos cuyas principales víctimas se cuentan en las comunidades indígenas campesinas. Sus crímenes alcanzaron a catorce sacerdotes y dos religiosos católicos, que habían asumido la defensa de los campesinos.

En Argentina, donde la jerarquía de la Iglesia Católica dio su apoyo explícito a la dictadura militar de 1976, así como el Movimiento de Sacerdotes del Tercer Mundo fue objeto de persecuciones análogas a las de las organizaciones político-militares, corrientes minoritarias pero significativas de protestantes, católicos/as y judíos actuaron en la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y en el Movimiento Ecuuménico por los Derechos Humanos.

La década de 1980 fue en Argentina la de la eclosión de los pentecostalismos, que se expandieron en los sectores de bajos ingresos “utilizando medios de comunicación, haciendo proselitismo en lugares públicos, comprando o alquilando salas de cine e inscribiéndose sin temores en el Registro Civil...” (2).

En 1990 la IURD llegó a la Argentina, donde cuenta en la actualidad con más de 160 templos, que congregan a unos 600 mil fieles, y una importante capacidad mediática: controla 20 radios en el interior del país, una docena de emisoras FM en el Gran Buenos Aires, programas de medianoche al cierre de dos canales de TV de aire y uno de cable.

Apoyo a feroces dictaduras militares, cuando no protagonismo en ellas; regreso a la más rudimentaria concepción de la divinidad como dadora de favores y milagros, quiebre de las solidaridades y del sentido social,

transformado en las importantes redes de ayuda social que implementan estas iglesias, promoción de la prosperidad individual. Queda en pie la necesidad de admitir y explicar el éxito apabullante de las iglesias pentecostales en el reclutamiento de fieles. Entre los muchos intentos de explicación que circulan, está el que hace hincapié en el carácter muy humilde, o abiertamente marginal, de los sectores ganados al pentecostismo, presentando el incremento de público en sus ritos como resultado de una explotación de la alienación y la ignorancia de esos sectores sociales por parte de astutos inescrupulosos que lucran mediante la estafa. Sin embargo, la obispo metodista Nérida Richtie señala desde su autoridad que no son solamente carencias económicas el origen de la búsqueda de esos cultos, sino que “en un mundo donde las personas se sienten al margen de las decisiones, estas iglesias les dan una pertenencia, les hacen sentirse reconocidas, dignificadas...” (3) El investigador Pablo Semán no considera la creciente pobreza y marginalización de grandes sectores sociales como la más importante de las causas del incremento del pentecostismo: “el crecimiento del pentecostismo, dice, puede explicarse por la capacidad que estos grupos tienen para movilizar y combinar los supuestos culturales preexistentes de los grupos afectados por diversas formas de pobreza...” (4).

La conclusión de Bastian lo corrobora: “los pentecostismos actuales, verticales y autoritarios, son más bien agentes del control social y político corporativista de sociedades bloqueadas por la tensión estructural entre el país legal y el país real, en busca de una modernidad que no ponga en peligro la posición dominante de los actores tradicionales. El retorno de

lo religioso como medio de control social al servicio de los partidos políticos no es un signo de transición democrática sino de conservación de privilegios adquiridos”. Pierre Chanu tiene la hipótesis de que lejos de ser una forma de protestantismo el neopentecostismo es un “catolicismo de sustitución”, el “catolicismo sin cura presente desde siempre entre las masas latinoamericanas”.

“Los movimientos sociales que han aparecido son religiosos o desafían en nombre de la religión la legitimidad y autonomía del estado y la economía de mercado...” Las instituciones y organizaciones religiosas no aceptan circunscribirse a la actividad pastoral sino que se internan en la interconexión entre lo público y lo privado...” señala Alicia Gutiérrez (5).

En cuanto a si el crecimiento pentecostal significa el posible desarrollo de una nueva cultura cívica cercana a la tradición democrática y de progreso individual o nueva expresión de religiones populistas, Bianchi concluye que el planteo significa un sobredimensionamiento del fenómeno: “los pentecostales no parecen incidir tanto en estructuras estatales como en el mundo cotidiano de los sectores populares proveyéndolos de estrategias y recursos materiales y culturales para resolver dificultades circunstanciales”. Pero la misma autora considera los denominados “nuevos movimientos religiosos” (Moon, Niños de Dios, Hare Krishna, pentecostales y carismáticos católicos/as, incluso la New Age) como incompatibles con el repliegue religioso a lo privado. Se los ha atacado, señala, o bien a través de la denuncia de imperialismo y penetración cultural, o bien como vulneración de libertades individuales a través de lavado de cerebro, aislamiento respecto de fa-

milia e instituciones, etc. Pero crecen en la medida en que las religiones institucionales parecen no ofrecer respuestas “a quienes atraviesan una crisis o buscan comprender los enigmas de la existencia”.

En efecto, hay quienes prefieren buscar la causa de la explosión de las iglesias cristianas no católicas y no tradicionales en una conspiración del imperialismo norteamericano que financiaría esos movimientos a través de la derecha cristiana de Estados Unidos. Es el elemento en que pone el acento el premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel, quien evoca el Instituto de Religión y Democracia fundado por el ex presidente de Estados Unidos Ronald Reagan, o los telepredicadores al modo de Pat Robertson, que financió a la “contra” nicaragüense. Sin negar ese factor, otros hacen hincapié en las razones endógenas para el crecimiento del fenómeno: “estas aportaciones financieras o misioneras no son en caso alguno la causa de la emergencia o finalidad de las sociedades pentecostistas... se seleccionan y filtran en función de los intereses propios de los actores religiosos disidentes latinoamericanos...” (6). El pastor Aníbal Sicardi, quien ubica a los nuevos movimientos religiosos a la derecha o centro-derecha del espectro político, señala que “con las nuevas generaciones las iglesias se hicieron nacionales, no quieren ser manejadas por misioneros sino tener líderes propios”. El pastor luterano Geiko Müller - Fahrenholz considera que las campañas de los predicadores de Estados Unidos no explican el crecimiento de estos movimientos en América Latina: “también aquí se puede hablar de un sentimiento de pérdida de estabilidad del mundo, situación a la que el fundamentalismo ofrece una respuesta...” (7)

Moral sexual

El investigador Juan Marco Vaggione se refiere a las perspectivas **que** la conversión al pentecostalismo abriría a las mujeres: “...lleva cierto igualitarismo a la esfera doméstica, especialmente en cuestiones de violencia conyugal, y aun de recurso a los anticonceptivos”. Precisamente debido a su concepción tradicional, aleja a los hombres de la bebida y del trato con otras mujeres, “hace volver a los maridos al ámbito doméstico y permite que las mujeres asuman en ese ámbito una posición autónoma y de fuerza...” En Brasil el pentecostismo atrae a las mujeres: confinadas a un lugar secundario por la Iglesia Católica, las alienta a ser diaconesas, misioneras, y aun pastoras (8).

En cambio en el estudio de S. Bianchi la posibilidad de acceder a liderazgos eclesiales dentro de comunidades pentecostales, aparece como exclusividad de los varones, por humilde que sea su condición social. “[En Perú] El desarrollo de las Iglesias cristianas en las dos últimas décadas tiene dos características que importa destacar: la sustancial modificación en el culto que implica la lectura personal de los textos sagrados y la renuncia al barroquismo ceremonial... Si bien suele ser cerrada su oposición a la legalización del aborto...hay una actitud más razonable frente a las formas de prevención del embarazo y a la información necesaria para un ejercicio de la sexualidad donde sea posible la separación entre placer y reproducción. Las explicaciones morales tienen que ser válidas ante la propia conciencia individual. La obediencia a una figura externa comienza a perder importancia. El otro elemento a tener en cuenta es que su desarrollo ha sido entre los sectores más pobres de la sociedad,

y en menos medida en los sectores medios, y con muy poca presencia en los sectores económicamente poderosos donde la Iglesia Católica tiene una hegemonía absoluta respecto de otras confesiones” (9).

En Chile las Iglesias evangélicas, el judaísmo y el Islam son contrarios al aborto, pero algunos sectores dentro de esas comunidades sostienen posiciones más flexibles cuando se trata de riesgo para la vida de la madre, hay malformaciones en el feto, o el embarazo es resultado de una violación.

En Colombia sólo la Iglesia Anglicana en el contexto del debate sobre la despenalización del aborto en 1979 expresó su acuerdo con la interrupción del embarazo en casos de violación e incesto, y en caso de riesgo para la salud física o mental de la gestante o del feto (10).

Pies de página

2. Susana Bianchi, Historia de las religiones en Argentina, Buenos Aires, Sudamérica, 2004.
3. Marta Vasallo, “Libres pero desiguales”, en Le Monde diplomatique edición Cono Sur, Buenos Aires, octubre de 2001.
4. La Nación digital, 29-8-2004.
5. Alicia Gutierrez “Iglesia católica y política en Argentina”, en Diálogos Sur-Sur, op.cit.
6. J.P. Bastian, op. cit.
7. Geiko Müller-Fahrenholz “¿Qué es el fundamentalismo contemporáneo?”, en Concillium, junio de 1992.
8. Courrier international n° 735, 2 al 8 de diciembre de 2004. Dossier “les fous de Jesús”
9. Guillermo Nugent “De la sociedad doméstica a la sociedad civil”, en Diálogo Sur-Sur, op.cit.
10. Carmen Posada González op.cit.

La renovación carismática

¿Se está poniendo en práctica en América Latina el modelo estadounidense de confluencia entre la derecha cristiana, de origen protestante, y las organizaciones católicas provida?

El pentecostismo en Brasil rivaliza con los cultos animistas tradicionales de raíces africanas, pero en toda América Latina rivaliza fundamentalmente con el catolicismo. La Iglesia Católica aceptó tardíamente en su seno las corrientes de la denominada renovación carismática católica para resistir esa competencia.

En efecto, Juan Pablo II ha definido a la Renovación Carismática como “una manifestación elocuente de la vitalidad siempre joven de la Iglesia, una expresión vigorosa de lo que el Espíritu está diciendo a las iglesias al final del segundo milenio...”

La Renovación Carismática Católica se presenta como fruto del Concilio Vaticano II y el papel que asigna a los laicos dentro de la Iglesia. Juan XXIII lo había convocado orando al espíritu Santo: “Renovad en nuestra época, como en un nuevo Pentecostés, vuestras maravillas...”

Se originó en febrero de 1967, cuando un grupo de treinta estudiantes y profesores de la universidad de Duquesne, Pensilvania, Estados Unidos, hicieron un retiro espiritual.

Los carismáticos se conciben como un fenómeno ecuménico, eso es, común a todas las iglesias cristianas. El director de la oficina de Servicios Internacionales de la Renovación Carismática Católica con sede en el

Vaticano calculaba en noviembre de 2004 que hay 600 millones de carismáticos en el mundo. En la Iglesia Católica alcanzarían a 72 millones.

El padre José Guillermo Mariani, párroco de “La Cripta”, en la ciudad de Córdoba, Argentina, inscripto en la tendencia de la opción por los pobres y en conflicto con su superior el arzobispo Carlos Náñez desde que publicó su libro autobiográfico Sin tapujos, considera que no hace falta una alianza entre católicos/as y pentecostales porque el pentecostalismo ha ingresado en el catolicismo a través de la renovación carismática católica. El padre Eduardo de la Serna, docente de interpretación bíblica y párroco de Jesús pastor en Francisco Solano, provincia de Buenos Aires, de la misma tendencia, se manifiesta “adverso a los fenómenos pentecostales, protestantes o católicos/as”, a los que asocia con una lectura fundamentalista de la Biblia: “La idea es que en Pentecostés cuando los apóstoles están reunidos, viene el Espíritu Santo y se ponen a hablar en lenguas, y ahí salen a evangelizar. Ya están leyendo mal el texto. Los Hechos de los Apóstoles, capítulo 2, tiene dos partes, muy claras: viene el Espíritu Santo, se ponen a hablar en lenguas, y a continuación el texto dice que Pedro hablaba y cada uno lo entendía en su propia lengua; ya no es ‘lenguas’, sino que uno habla y cada uno entiende en su idioma. Está claro que se trata de un texto simbólico, está diciendo que el Evangelio debe llegar a todos, en todas las culturas y en todas las lenguas...” (11).

En cuanto a la moral, comparten el rasgo típico de los fundamentalismos que la reduce a la moral sexual. Por ejemplo, los grupos carismáticos católicos conciben la homosexualidad como una dolencia que hay que curar

y responsabilizan a los homosexuales por el surgimiento del SIDA (12).

En suma, las corrientes fundamentalistas del cristianismo, católico o evangélico, así como las del judaísmo y el Islam, pese a sus diferencias y aun mutuas hostilidades, sustentan concepciones muy rígidas sobre el rol de las mujeres en la familia, son controladoras de su sexualidad y tienden a cercenar los derechos ganados por ellas en los últimos 30 años, así como a condenar toda forma de sexualidad no enmarcada en el matrimonio tradicional con fines de procreación. En ese sentido, el “enemigo común” representado por las reivindicaciones feministas y los derechos de gays y lesbianas es un factor que los convierte objetivamente en aliados, como lo demuestra por ejemplo el alineamiento de las diferentes dirigencias religiosas contra el proyecto de ley de educación sexual o de uniones civiles en la legislatura de la ciudad de Buenos Aires.

Una brecha entre la cúpula eclesiástica y las masas creyentes

“La Iglesia en la Argentina tiene poca capacidad de regular la conciencia de la gente, pero mucha capacidad de influir sobre el poder”, decía Guillermina Tiramonti, directora de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) en una entrevista(13).

Hay en efecto una enorme brecha entre el espíritu y actuación de entidades fundamentalistas como el Opus Dei, HLI, Instituto del Verbo Encarnado, Legionarios, Sodálites, y la conciencia y comportamientos de la masa de católicos/as latinoamericanos. Pero también hay una enorme brecha entre el poder que ejerce la

Iglesia Católica sobre los gobiernos, aun formalmente laicos, y su peso real en las opiniones y conductas de los católicos/as, aun cuando en su discurso los católicos/as aparenten coincidir en muchos sentidos con el clero. En esa doble brecha trabajan Catholics for Choice en Estados Unidos y sus organizaciones afiliadas Católicas por el Derecho a Decidir en Argentina, Chile, Uruguay, Paraguay, Bolivia, Brasil, Colombia y México. Estas dos asociaciones encargaron entre los meses de junio y septiembre del año 2003 tres encuestas paralelas en México, Colombia y Bolivia, ejecutadas por empresas locales de los respectivos países, que ilustran esta disociación.

El 95% de la población de Bolivia, el 90% de la de Colombia y el 89% de la de México se declara católica. De los tres, Bolivia es el país más conservador en sus criterios, y México¹ el de más fuerte impronta laica.

El 91% de los católicos/as en Colombia y México y el 79% de los católicos/as en Bolivia creen que los adultos deben tener acceso a los métodos anticonceptivos artificiales (preservativos, píldoras, DIU, etc.) a pesar de que la Iglesia sólo aprueba la abstinencia sexual y el método Billings.

El 87% en Colombia, el 84% en México y el 81% en Bolivia creen que se pueden usar esos métodos anticonceptivos artificiales y seguir siendo un buen católico.

El 91% de católicos/as de Bolivia, el 94% de Colombia y el 96% de México creen que los hospitales, clínicas y centros de salud deben ofrecer métodos anticonceptivos gratis; el 95% en Bolivia, el 96% en Colombia y en México creen que los gobiernos

deben promocionar el recurso al preservativo para combatir el virus del SIDA. El 59% de católicos/as en Bolivia, el 67% en México y el 75% en Colombia dicen utilizar métodos anticonceptivos. El más ampliamente usado es el preservativo, y en segundo término las píldoras. En Bolivia el segundo método después del preservativo es el del ritmo natural indicado por la Iglesia Católica.

El 60% de los católicos/as en México, el 56% en Bolivia y el 49% en Colombia creen que el aborto debe estar despenalizado en algunas circunstancias. Las circunstancias predominantemente reconocidas como causal de despenalización del aborto tienen que ver con riesgo para la vida y salud de la madre o del futuro hijo; en segundo término la del embarazo resultante de una violación. Sólo el 20% en Bolivia, el 11% en Colombia y el 21% en México aprueban el aborto por decisión de la mujer. La aprobación de la despenalización del aborto disminuye aun más si se aducen razones socioeconómicas, falla de anticonceptivos o necesidad de la madre de priorizar otro proyecto.

Asimismo, sólo el 27% de católicos/as en Bolivia, el 21% en Colombia y el 33% en México creen que las entidades de salud pública debieran estar obligadas a realizar abortos a quien lo solicite. En los casos en que el aborto es aceptado, el 17% en Bolivia, el 22% en Colombia y el 33% en México consideran que es la mujer la que debe tomar la decisión. El 62% en Bolivia, el 55% en México y el 48% en Colombia consideran que la decisión ha de tomarla la mujer en conjunto con su pareja. Sólo el 2% delegaría la decisión en la Iglesia Católica. De todos modos, el 74% en Bolivia, el 67% en Colombia y el 81% en México consideran que una

mujer que se ha hecho un aborto no debiera ser expulsada de la Iglesia. Y el 93% en los tres países creen que los hospitales públicos deben brindar atención a mujeres con problemas de salud resultantes de un aborto. El 88% de los católicos/as en México, el 84% en Bolivia y el 82% en Colombia consideran que los hospitales públicos y centros de salud deben ofrecer anticoncepción de emergencia a mujeres que hayan sido violadas.

En los tres países los católicos/as tienden a oponerse al involucramiento del clero en la política. El 30% de católicos/as en Bolivia, el 22% en Colombia y el 19% en México otorgan importancia a las opiniones del sacerdote de la parroquia cuando se trata de tomar la decisión de por quién votar. Se otorga mayor importancia a la opinión de la pareja, otras personas del entorno o a los análisis en los medios de comunicación. El 77% en Bolivia, el 84% en Colombia y el 92% en México se manifiesta en desacuerdo con que los curas utilicen la misa para promover o descalificar a los candidatos o a los partidos políticos.

El 83% de católicos/as en México, el 68% en Colombia y el 55% en Bolivia creen que los miembros del clero no debieran postularse para cargos públicos.

El 75% en Bolivia, el 80% en Colombia y el 92% en México consideran que un presidente católico debe gobernar fundándose en la diversidad de las opiniones existentes en el país y no en la doctrina de la Iglesia Católica.

Pies de página

11. Entrevistas con la autora
12. Alicia Gutiérrez op.cit.
13. Página 12, 12-10-2004



En cuanto al abuso sexual de menores por parte de miembros del clero, el 80% de católicos/as en Bolivia, el 85% en Colombia y el 85% en México cree que habría que prohibir que el sacerdote siga ejerciendo el sacerdocio. Y la mayoría se inclina por que sea juzgado tanto por la Iglesia como por el sistema judicial.

En Bolivia y Colombia los católicos/as consideran positiva la influencia de la Iglesia en la educación: el 90% de católicos/as en Bolivia, el 89% en Colombia y el 41% en México están de acuerdo con que se enseñe la religión católica a los alumnos en las escuelas públicas. El 88% en Bolivia, el 84% en Colombia y el 46% en

México considera que los gobiernos deben apoyar económicamente a la Iglesia para que administre escuelas católicas.

En conflicto con los resultados anteriores, una mayoría en los tres países considera que la escuela pública debiera dar educación sexual que incluya el conocimiento de todos los anticonceptivos, y que los adolescentes deben tener acceso a ellos.

El derecho de gays y lesbianas a manifestar su orientación sexual tiene el apoyo de la mayoría de católicos/as en los tres países: el 66% en México, el 60% en Colombia y el 53% en Bolivia.

En cambio encuentran escaso apoyo iniciativas que modifiquen el sacerdocio, sea permitiendo casarse a los sacerdotes (en México se opone el 70%, en Colombia el 57%) y en Bolivia el 55%), sea abriendo el sacerdocio a las mujeres (en México se opone el 54%, en Colombia el 52% y en Bolivia el 39%).

Los rubros donde más estridentemente chocan los criterios y conductas reales de los católicos/as con los preceptos de la jerarquía eclesiástica son los comportamientos anticonceptivos, que se extienden a la necesidad de información sobre ellos en los programas de educación sexual y a la defensa del recurso al preservati-

vo para prevenir la transmisión del VIH. Se percibe también el rechazo al involucramiento de miembros del clero en la vida política, tanto en el sentido de las candidaturas como en su incidencia para elegir candidatos o partidos. Hay también una clara divergencia con la Iglesia cuando se trata de defender las distintas formas del aborto terapéutico, pero no hay un apoyo mayoritario al derecho al aborto a demanda de la mujer. Sin embargo esto no significa necesariamente que defiendan la punibilidad de la mujer que ha abortado.

Es llamativa la gran aceptación de la educación religiosa en el sistema público de educación.

Católicas por el Derecho a decidir de Brasil proyectan entre sus tareas en las Jornadas Brasileñas por el aborto legal y seguro.

Católicas por el Derecho a Decidir

Católicas por el Derecho a Decidir de América Latina (CDD/AL) nació en el 5° Encuentro Internacional de Mujer y Salud que tuvo lugar en Costa Rica en 1987, al contacto con la estadounidense Catholics for a Free Choice (ahora Catholics For Choice). Ante la convicción de que era necesario crear grupos locales para atender la situación de emergencia regional en que se encuentra América Latina en materia de derechos sexuales y reproductivos, en 1989 se fundó la Oficina Regional de CDD para América Latina que funcionó en Montevideo, Uruguay, bajo la coordinación de la médica feminista Cristina Grela. Se fueron creando oficinas en Brasil, México, Argentina, etc. En el Encuentro de la Red celebrado en 1994 en Caxambú, Brasil, se

definió la Carta de Principios. Desde sus inicios CDD/AL se ha articulado con otras redes regionales como la Red de Salud de las Mujeres de América Latina y el Caribe (RESLAM), el Comité de América Latina y el Caribe para la Defensa de los Derechos de la Mujer (CLADEM), y la Campaña 28 de septiembre, desde que el V Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe celebrado en Argentina en 1990 declaró el 28 de septiembre como Día por la despenalización del aborto en América Latina y el Caribe.

En el contexto latinoamericano CDD/AL constituye una presencia doblemente singular:

a) Dentro de la Iglesia, “el único o el lugar más importante de socialización para muchas mujeres latinoamericanas”, tal como señala uno de sus documentos, defiende la posibilidad de disentir con la moral sexual del pontificado de Juan Pablo II sin dejar por eso de pertenecer a la Iglesia Católica. Se funda en el valor de la libertad de conciencia en las opciones, en el carácter esencialmente católico de la noción de libertad de conciencia, y en la ausencia de valor de las conductas producto de la coacción. Asume la noción de iglesia del Concilio Ecuménico Vaticano II, convocado por Juan Pablo II en 1962, entendida no ya como “estructura jerárquica, piramidal y monolítica, sino como pueblo de Dios, formado por todos los bautizados” (Somos Iglesia, Católicas por el Derecho a Decidir, México, 1996). Las mujeres, con sus opiniones y sus prácticas, incluidas las que recurren a métodos anticonceptivos no aceptados por la Iglesia y las que abortan, que en su mayoría se reconocen como católicas, forman parte de ese pueblo de Dios.

Uno de los fenómenos en que profundiza CDD/AL es el del doble discurso: las mismas personas que recurren a anticonceptivos y aun al aborto suelen sostener en público un discurso que se pliega a las imposiciones del conservadurismo católico. Se apoya también en un episodio del Concilio Vaticano II que se conocería tardíamente la formación de una comisión interdisciplinaria sobre control de natalidad que al cabo de cuatro años se pronunciaría mayoritariamente a favor de la anticoncepción; y que innovó la noción de matrimonio al considerar que las relaciones sexuales dentro del matrimonio tienen valor por sí mismas, y no como medio para la procreación. Pero cuando la comisión llegó a su dictamen final Juan XXIII había muerto, y Paulo VI en julio de 1968 reafirmó la prohibición de los anticonceptivos en la encíclica *Humanae Vitae*. CDD/AL parte de que la prohibición del aborto corresponde a la función legislativa, no al magisterio de la Iglesia; y sólo lo que forma parte del magisterio de la Iglesia está regido por la infalibilidad papal.

De admitir que el aborto puede ser una opción válida en determinadas circunstancias, o por lo menos la menos mala de las salidas. “Si el aborto es un daño gravísimo, un atentado contra la vida humana que afecta de manera irreparable y definitiva una o más vidas, y que nunca se podrá reajustar, ello no quiere decir que automáticamente se pueda afirmar que es siempre un crimen y que en ninguna circunstancia se pueda abortar sin cometer una grave inmoralidad...”, según el teólogo uruguayo Luis Pérez Aguirre “Aspectos religiosos del aborto inducido”, octubre de 1998). CDD/AL insiste en otorgar a las mujeres la condición de sujetos morales capaces de discernir cuáles son esas circunstancias, como

para que su decisión sea respetada en sociedades plurales regidas por Estados laicos.

b) Hacia afuera de la Iglesia, en los ámbitos feministas y del movimiento de mujeres, éste es el único grupo que se define como católico, y que desde esa perspectiva ha producido estudios y acciones sobre la historia y consecuencias de la moral católica tradicional en la vida cotidiana de las mujeres y en los valores culturales latinoamericanos. Los demás grupos feministas, antes que polemizar con la jerarquía católica argumentan ante su hostigamiento la defensa del laicismo: una iglesia sólo impone sus criterios a sus fieles no puede convertirlos en ley para la sociedad civil. CDD/AL comparte esa distinción pero se hace cargo de que “en América Latina el peso ideológico y cultural de 500 años de evangelización cristiana ibérica es parte de nuestra identidad y trasciende la práctica confesional concreta” (Mujeres e Iglesia, op.cit). Esto es, la culpabilización infundida por la iglesia en la sexualidad y en el desarrollo personal de las mujeres excede ampliamente los límites de los católicos/as practicantes para confundirse con una moral social, y confluir con otros factores culturales que hacen a la discriminación de las mujeres, y esa moral exige ser trabajada y transformada desde sus raíces.

Un triunfo de CDD Córdoba

El posicionamiento de CDD/AL la ha convertido, conforme se agudiza la ofensiva de la restauración católica, en un objetivo privilegiado de sus ataques, precisamente porque se definen como católicas.

El 3 de febrero de 2004 la Asociación Civil por el Derecho a Decidir, denominación oficial de Católicas por el

Derecho a Decidir, fue notificada de una denuncia presentada por el abogado Jorge Scala ante la Dirección de Inspección de Personas Jurídicas, con el objetivo de que se cancelara la personería jurídica de la que goza desde 1998. Jorge Scala lo hizo en su carácter de representante legal de Portal de Belén y Asociación Civil Mujeres por la Vida, agrupaciones provinda que a comienzos del año 2003 hicieron suspender la vigencia del Programa Nacional de salud sexual y procreación responsable. Los argumentos presentados por Scala para afirmar la ilegalidad de Católicas por el Derecho a Decidir se referían al compromiso de la organización por “esclarecer a la sociedad sobre la responsabilidad y el derecho de las mujeres a una maternidad escogida y deseada”, así como de “profundizar la discusión en relación con la interrupción voluntaria del embarazo, ampliando el debate con relación a los aspectos médicos, legales y principalmente éticos...”

El ataque de Scala culminaba la serie de acciones con que en el curso del año 2003 diferentes expresiones del fundamentalismo católico local reaccionaron ante la sanción por el Congreso de la Nación en 2002 de la Ley de Salud Sexual y Procreación responsable, que no contempla el derecho al aborto, sino la información y suministro de métodos anticonceptivos en los centros de salud y la educación sexual.

La defensa de CDD Córdoba estuvo a cargo de su asesora legal, la Dra. Silvia Juliá. Sostuvo que los objetivos sociales de CDD promueven el bien común: “Nuestro largo y afianzado trabajo en la comunidad a favor de la salud sexual y reproductiva de las mujeres, en especial de las que no cuentan con recursos económicos para acceder a la atención privada, en un intento por disminuir la incidencia del aborto y la

morbi- mortalidad materna, como así también en la educación en derechos sexuales y reproductivos propiciando la ciudadanía plena de las mujeres como titulares de esos derechos, es sin duda alguna una importante contribución al bien común, ya que es el mismo Estado argentino el que se ha comprometido en la efectiva realización de esos derechos al suscribir los tratados de Derechos Humanos, y por lo tanto nuestra asociación colabora en la realización efectiva de esos compromisos”.

Fundamenta la necesidad de profundizar la discusión y ampliar el debate sobre el aborto en el hecho de que “de acuerdo a cifras oficiales del Ministerio de Salud de la Nación y de otras organizaciones no gubernamentales, se practican en Argentina entre 500.000 y 1.000.000 de abortos por año, la mayoría en condiciones de riesgo para la vida y la salud de la madre, y es entre la primera y segunda causa de muerte materna según la zona que se tome del país. Porque el aborto es un grave problema de salud pública y afecta principalmente a los sectores más pobres de la población, franja que se ha incrementado fuertemente en los últimos años, transformándose también en un problema de injusticia social. Porque nuestro país suscribió junto a la mayoría de los países del mundo el Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (Cairo 1994) en cuyo párrafo 8.25 se declara: “Se insta a todos los gobiernos y a las organizaciones intergubernamentales y no gubernamentales pertinentes a incrementar su compromiso con la salud de la mujer, a ocuparse de los efectos que en la salud tienen los abortos realizados en condiciones no adecuadas como un importante problema de salud pública”. Porque nuestro país suscribió también en la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer el párrafo 106 K de la Plataforma

de Acción: “considerar la posibilidad de revisar las leyes que prevén medidas punitivas contra las mujeres que han tenido abortos ilegales”.

En cuanto al posicionamiento sobre el aborto la defensa razona: “Nuestra asociación no tiene una finalidad violatoria del orden jurídico constitucional. Pensarnos que afirmar que el derecho a la vida desde la concepción debe ser sostenido a ultranza lleva a la conclusión de que ningún aborto es no punible ni siquiera cuando peligra la vida de la madre. En consecuencia la inviolabilidad de la persona humana excluye la vida de las mujeres cuando están gestando.

El aborto está despenalizado en Argentina: hay dos causales en las que el aborto no es punible, y el comité de seguimiento del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos ha recomendado que se debe modificar la legislación nacional para autorizar el aborto en todos los casos de embarazo por violación’ y que el Comité de la CEDAW ha recomendado que ‘debería enmendarse la legislación que castigue el aborto a fin de abolir las medidas punitivas impuestas a mujeres que se han sometido a abortos...’ El debate sobre la despenalización del aborto no se opone al derecho porque ya está contemplada la despenalización en el Código Penal, porque la tradición jurídica argentina no ha sido proclive a la penalización en todos los casos y porque el debate parlamentario habrá de continuar ya que han ingresado nuevos proyectos para despenalizar el aborto por otras causales. Quien nos ataca no se conforma con negar la posibilidad del debate de ideas sino que avanza en la negación de los derechos de expresión y asociación y de publicar libremente las ideas, derechos todos que hacen a la esencia misma del sistema democrático”.

En su argumentación, la defensa de Católicas invoca la autoridad del teólogo y jesuita uruguayo Luis Pérez Aguirre: “...en estas situaciones límite todos tenemos derecho a que se respete nuestra conciencia, y por lo tanto a que no se banalice el tema del aborto con simplismos, tremendismos o voluntarismos. Difícilmente encontremos mujeres que están a favor del aborto, que sean abortistas a secas. Lo que sí existe... son numerosísimas mujeres que abortan todos los días y en todas nuestras sociedades... La otra evidencia es que cuanto más presión se ejerza en contra de la mujer que tiene un embarazo no deseado, en lugar de disuadirla para evitarlo más clandestino y peligroso se vuelve el aborto...” Pérez Aguirre invoca al Concilio Vaticano II: “El Concilio nos dice claramente que el ser humano no va a ser juzgado por Dios en razón del acatamiento de leyes o normas de la índole que sean, sino en razón del seguimiento, en última instancia, del mandato de su conciencia...” (14).

El 2 de abril de 2004 la Asociación Civil por el Derecho a Decidir recibió la notificación del dictamen de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, expediente 141.340, donde se pide a la Dirección de Inspección de Personas Jurídicas que no haga lugar al pedido de cancelación de su personería. La Secretaría determina que “el verdadero núcleo del problema radica en el derecho a la libre expresión aunado al de asociarse libremente... Cabe recordar que el derecho a la libre expresión goza de respaldo y reconocimiento constitucional desde antigua data, con el refuerzo que significó el otorgamiento de jerarquía constitucional a distintos instrumentos del derecho internacional...” Concluye que “nuestra opción ... se nutre del criterio de que es más importante el derecho a la libre expresión que los demás derechos, aunque el límite siempre sea el de defender

un interés público frente a intereses particulares, el de garantizar derechos fundamentales de la sociedad ante el autoritarismo, el de actuar por buenos motivos... La libertad de asociación reconoce como última frontera que los motivos que llevan a formar la sociedad sean útiles para el interés general. La medida de este interés no pasa por las opiniones que pueden sustentarse en contra de las ideas de los asociados cuando las mismas forman parte de una materia opinable, sino que pasa por las concretas acciones que se llevan a cabo.

La lucha a favor del derecho a decidir, más allá de los rechazos que pueda generar en la específica materia del aborto, no aparece como contraria al bien común, sino que en principio podría suponérsela como favorable al mismo. Nada permite suponer que la Asociación Civil por el Derecho a Decidir se haya formado para fines ilícitos o contrarios al bien común, porque el hecho de que sus integrantes sostengan una posición disímil a la del reclamante no autoriza a dar curso a su petición. La diferencia de opiniones... jamás podría considerarse por sí sola como lícita ni puede dar motivo a la pérdida de la personería jurídica de una asociación .

Recientemente la Corte Suprema de Justicia de la Nación reguló la presentación de informes de Amicus Curiae, o intervenciones como “amigos del tribunal”, como medios de participación de ONGs en procesos judiciales o administrativos.

La defensa de Asociación Civil por el

Pies de página

14. “Aspectos religiosos del aborto inducido”, Centro de Investigaciones sobre dinámica social, Universidad Externado de Colombia

Derecho a Decidir contó con el apoyo de la Asociación por los Derechos Civiles (ADC), una entidad sin fines de lucro cuyo objetivo es la promoción de los derechos fundamentales de las personas, quien presentó un memorial de Amicus Curiae.

Se presentó “en defensa de los derechos a la libertad de asociación, a la libre expresión y a no ser discriminado por razón de opiniones políticas, reconocidas en los artículos 1°, 13 y 16 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y 19 y 22 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.”

Sobre el objetivo de los estatutos de Católicas de “profundizar la discusión en relación a la interrupción voluntaria del embarazo, ampliando el debate con relación a los aspectos médicos, legales y principalmente éticos”, la ADC sostiene que “no contradice el derecho constitucional a la vida ya que resulta ser un legítimo objeto de una asociación en una sociedad democrática la discusión de cuáles son los métodos más eficaces y humanos para tutelar el citado derecho, y específicamente si el derecho penal constituye la vía más idónea para alcanzar tal objetivo, máxime cuando el propio Código Penal de la República Argentina prevé en su artículo 86 la despenalización del aborto en determinadas circunstancias”.

Concluye que “hacer lugar a la solicitud del Dr. Scala no sólo configuraría una muy fuerte amenaza a la libertad de expresión de la Asociación por el Derecho a Decidir y de sus integrantes, sino que tendría además un pernicioso efecto disuasivo sobre cualquier otra asociación o grupo de personas que deseen opinar sobre temas polémicos o conflictivos para la comunidad; en efecto, el conocimiento de que la expresión honesta de sus opiniones puede dar

lugar a la cancelación de la personería jurídica de una asociación puede muy bien tener como consecuencia que algunos se abstendrán de expresar lo que verdaderamente creen o sienten, lo cual resulta desastroso para la subsistencia de una discusión abierta, amplia y vigorosa sobre cuestiones de interés público que resulta ser una de las precondiciones básicas del sistema democrático de gobierno...” La Dirección de Personas Jurídicas resolvió el caso a favor de la Asociación Civil por el Derecho a Decidir, resolviendo desestimar la denuncia presentada por el Dr. Jorge Scala y preservar la personería jurídica de dicha asociación (15).

Conclusión

Habíamos dicho que los fundamentalismos son una manifestación de los movimientos de renovación religiosa, pero no la única.

Tanto la denominada Opción por los pobres, heredera del movimiento de sacerdotes del tercer mundo en América Latina, como Católicas por el Derecho a Decidir, son dos ejemplos significativos en América Latina de desarrollo de tendencias disidentes dentro del catolicismo cuyos miembros reivindicaban su condición de católicos/as aun discrepando con algunas tendencias del pontificado de Juan Pablo II.

Ambas corrientes son posibles a partir de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en septiembre de 1968 en Medellín, Colombia, y directamente inspirada en el Concilio Vaticano II.

Estas disidencias internas de las diferentes religiones que aceptan una lectura crítico-histórica de los textos sagrados, el diálogo entre religiones y su propia implantación en el mundo moderno, se expresaron por ejemplo en

la Plataforma del Diálogo Interreligioso de Madrid del año 2003.

Estas teologías se hacen cargo de la insuficiencia de los sistemas de pensamiento fundados en la razón científica y técnica. Permiten ver el potencial liberador de las religiones, sacándonos de la estrecha concepción de la religión como mero instrumento de manipulación por el poder, consuelo para desgraciados o alienación despreciable a que nos tiene acostumbrados la lógica positivista, que ha permeado tanto las concepciones de la izquierda tradicional. Se hacen cargo de la decepción que socava la confianza en la razón como fuente de sentido integral para la vida; esa frustración ha sido alimentada por acontecimientos trascendentales de nuestra época: el derrumbe del bloque soviético, modelo ya no de Estado laico sino de superestado beligerantemente ateo, la relativización de la noción de progreso (el progreso científico tecnológico representa tanto fuente de pánico como fuente de confort en el mundo actual), los desarrollos del neoliberalismo como actual etapa del capitalismo. Y al hacerse cargo de todo eso también ellos quieren actuar políticamente a partir de la fe; no para penalizar el aborto, imponer la doctrina, religiosa en las escuelas o hacer curaciones milagrosas, sino para hacer justicia a las mujeres, violentadas y excluidas precisamente en nombre de las religiones para hacer justicia a los oprimidos por la violencia de la explotación” sobre la que se fundan los sistemas de poder, tantas veces condonados” por las dirigencias religiosas.

Pies de página

15. Un registro más amplio de los pormenores de este juicio “Nuestra boca es fundamental”, publicación de Católicas por el Derecho a Decidir, Córdoba, agosto 2004.

Y al hacerse cargo de todo eso también ellos quieren actuar políticamente a partir de la fe; no para penalizar el aborto, imponer la doctrina religiosa en las escuelas o –hacer curaciones milagrosas, sino para hacer justicia a las mujeres, violentadas y excluidas precisamente en nombre de las religiones para hacer justicia a los oprimidos por la violencia de la explotación “sobre la que se fundan los sistemas de poder, tantas veces condonados” por las dirigencias religiosas.

Laicidad y derechos sexuales y reproductivos de adolescentes en el México actual

Nelly Caro Luján *

Introducción

El respeto a la libertad de conciencia y el derecho a la no discriminación son principios de la laicidad aplicables a adolescentes y jóvenes latinoamericanos. México es un país cuya laicidad se ha construido desde mediados del siglo XIX, y que en las últimas décadas, en cumplimiento de los tratados y convenciones internacionales sobre derechos de las mujeres y los niños, ha emitido leyes para proteger estos derechos. Sin embargo, entre su reglamentación y aplicación existe una brecha que aquí se analiza para el caso del derecho de adolescentes a la educación sexual y el derecho a servicios de salud sexual y reproductiva. Asimismo, se señalan los principales retos a enfrentar y se proponen políticas públicas intersectoriales para coordinar y potenciar los esfuerzos de parte de las secretarías de Educación Pública, de Salud y el Instituto Mexicano de la Juventud, principalmente. Inicio este escrito con ciertas precisiones conceptuales sobre los términos utilizados.

Adolescencia y juventud

Algunos autores/as sitúan la aparición del concepto de la adolescencia entre 1870 y 1900, asociado al proceso de industrialización y modernización de las sociedades. Asimismo, los grados de edad bien diferenciados son producto de la vida moderna industrial. Luker señala que en Estados Unidos las primeras generaciones de americanos se unía por lazos de parentesco interés, mas no por la edad.¹ Las etapas de juventud, madurez y vejez eran parte de la condición humana, pero los lazos dependían menos de la edad cronológica de la gente que de sus circunstancias económicas, sin embargo, a fines del siglo se asumió que la adolescencia tenía ciertos rasgos psicológicos y sociales. En 1904, apareció la primera obra importante² dedicada a la adolescencia, que la señala como la etapa de la vida del individuo que se extiende entre la pubertad biológica y el reconocimiento del estatus de adulto.

Se configura así la adolescencia como periodo de transición hacia la adultez, de inmadurez y de preparación mediante la escolaridad, obligatoria para la vida laboral. Asimismo, se asocia a cambios psicobiológicos del cuerpo, con la llegada de la pubertad, y socialmente como una fase de transición entre la niñez y la asunción de los papeles de la adultez.

Sin embargo, esta concepción biologicista y universalista de la adolescencia ha sido cuestionada desde diversos campos disciplinarios. Desde la antropología, los estudios de Margaret Mead (1985) criticaron la propuesta de la adolescencia como etapa universal y natural, al mostrar cómo difería en otros contextos culturales no occidentales. Otros estudios contemporáneos abordan la adolescencia y la juventud desde una perspectiva constructivista, y la caracterizan como relativa en el tiempo y en el espacio. Feixa también plantea que, para que exista juventud, tienen que darse, por una parte, una serie de condiciones

sociales (normas, comportamientos e instituciones) que distingan a los jóvenes de otros grupos de edad y, por otra, una serie de imágenes culturales (valores, atributos y ritos) específicamente asociados a los jóvenes.³ Se habla, así, de culturas juveniles y no de una sola cultura juvenil, para subrayar la diversidad y heterogeneidad juvenil en el espacio, el tiempo y la estructura social.

De lo anterior no podemos suponer, entonces, que la adolescencia y juventud se definen por la edad. Si bien la Organización Mundial de la Salud (OMS)⁴ ha utilizado este criterio para definirlos, a fin de facultar las comparaciones internacionales, creemos que esto debe revisarse a la luz de los aspectos económicos, sociales y culturales en que dichos jóvenes se insertan. Así, en México, dadas las enormes diferencias socioeconómicas y culturales existentes, una joven indígena y pobre no estudia ni se prepara para la vida laboral, por lo que este periodo de la vida presenta una enorme variación de situaciones, de acuerdo a los diferentes contextos de la realidad mexicana. Por ejemplo, observamos que la cobertura de educación media y media superior excluye a más de la mitad de los jóvenes, de tal manera que éstos no tienen mayores razones para postergar la maternidad y la paternidad, además de no contar con el capital cultural ni con la infraestructura para adoptar prácticas sexuales preventivas.

Los derechos sexuales y reproductivos

A partir de los años noventa del siglo XX, y gracias a las luchas históricas de los movimientos feministas y lésbico-gays, se empieza a hablar de

los derechos sexuales y reproductivos. La Conferencia de Derechos Humanos de 1993 en Viena señala la integralidad e indivisibilidad de los derechos humanos, dando cuenta que hay abusos de éstos en la esfera privada. Surgió luego la definición de derechos reproductivos en el Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD):

el derecho fundamental de todas las parejas y personas a decidir libre y responsablemente el número de hijos/as que desean tener, el espaciamiento de los nacimientos y el intervalo entre éstos, y a disponer de la información y de los medios necesario para poder hacerlo. Implica asimismo el derecho a alcanzar el nivel más elevado de salud sexual y reproductiva. El concepto de derechos reproductivos también incluye el derecho (de las personas y de las parejas) a tomar decisiones relativas a la reproducción sin sufrir discriminación, coerción o violencia, de conformidad con lo establecido en los documentos sobre derechos humanos.⁵

En tanto que los derechos sexuales, mencionados en la Plataforma de Acción de la Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer, Beijing 1995, refieren al derecho humano de mujeres y hombres a tener control respecto su sexualidad, incluida su salud sexual y reproductiva, asimismo a decidir libre y responsablemente respecto de estas cuestiones, sin verse sujeta a coerción, discriminación y violencia. Sin embargo, la asociación que en el discurso se ha hecho de los términos “derechos sexuales y reproductivos” ha traído como consecuencia que los derechos sexuales sean invisibilizados

privilegiándose los reproductivos, pero no se toman en cuenta las prácticas sexuales no procreativas, ni las prácticas no heterosexuales. Por otro lado, se ha hablado de estos derechos en términos negativos (“lo que no queremos que nos prohíban”) y falta aún desarrollar una fase de los derechos en sentido positivo.⁶

Pies de página

1. Luker, K., *Dubois conceptions: The Politics of Teenage Pregnancy*, Cambridge, Harvard University Press, 1996
2. G. Stanley Hall, *Adolescence: Its Psychology, and its relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Crime, Religion and Education*, citado en Stern y Medina (2000)
3. Feixa, Carles, *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*, México, Causa Joven, 1998
4. La OMS considera como jóvenes a quienes tienen entre 20-24 años de edad, y adolescentes a los que tienen entre 10-19 años. En México, INEGI considera jóvenes que tienen entre 15-29 años pero el Conapo a los que tiene entre 15-24 años, pero el Instituto Mexicano de la Juventud a los que tiene entre 12-29 años.
5. CIPD Informe de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, El Cairo, 5 al 13 de septiembre de 1994.
6. Rojas, Olga, *El debate sobre los derechos sexuales en México*, México, Programa de Salud Reproductiva y sociedad, El colegio de México, 2001.

* Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, maestra en Gestión y Políticas Públicas por la Universidad de Chile, candidata a doctora en Ciencias Sociales, especialidad Sociología, por el colegio de México, investigadora de El colegio Mexicano, A.C, coordinadora de la Red Iberoamericana Libertades laicas. Ha sido docente de la Facultad de Ciencias Histórico Sociales de la Universidad Federico Villareal-Lima, de la Universidad Fray Lucca Paccioli, Cuernavaca, México, entre otros. Sus líneas de investigación comprenden las políticas públicas y la salud sexual y reproductiva de jóvenes, así como los derechos sexuales y reproductivos de éstos.

La laicidad

A pesar de que es un término frecuentemente usado, resulta ambiguo, su significado es impreciso. Así, generalmente se le identifica con la separación Estado-Iglesia, pero existen muchos Estados formalmente no laicos, como Dinamarca o Noruega, pero cuyas políticas públicas difieren de los postulados de sus iglesias y que sustentan su legitimidad, más en la soberanía popular que en cualquier forma de consagración eclesiástica. En este texto consideramos la laicidad como un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y [(ya)] no por elementos religiosos.⁷

Es importante hacer hincapié en la historia de la laicidad y verla como un proceso de transición de formas de legitimidad sagradas a formas democráticas, o basadas en la voluntad popular. Se da así una estrecha relación entre la laicidad y la democracia. Y así como no hay una sociedad totalmente democrática, tampoco hay un sistema político totalmente laico. Esto nos posibilita de igual manera comprender que, en algunas sociedades formalmente laicas, como algunos países latinoamericanos, la jerarquía católica aún influye en la definición de las políticas públicas, especialmente las relativas a la educación y la salud sexual y reproductiva.

Otros principios fundamentales de la laicidad son el respeto a la libertad de conciencia, la autonomía del Estado respecto de las doctrinas, normas religiosas y filosóficas particulares, así como la igualdad real de todos los seres humanos y la no discriminación directa o indirecta.⁸

El proceso histórico de la laicidad en México

La laicidad se constituye poco a poco; es un proceso acumulativo, asociado a las coyunturas políticas y económicas de un país. En América Latina, México es uno de los países donde más se ha consolidado el Estado laico.

En México, la laicidad ha evolucionado desde mediados del siglo XIX. Se remonta a 1857, cuando se dieron las Leyes de Reforma, referidas a la nacionalización de los bienes eclesiásticos y la separación de la Iglesia y el Estado, la del matrimonio civil, la secularización de los cementerios y en 1860, la Ley de Libertad de Cultos, leyes elevadas al rango de normas constitucionales en 1873, así, en el art. 1° de la Constitución se establece que el Estado y la Iglesia son independientes entre sí y el Congreso no puede dictar leyes estableciendo o prohibiendo religión alguna.

Sin embargo, señala Blancarte,⁹ en México la laicidad no está inscrita en la Constitución del país, es decir, la laicidad no está definida formalmente, sólo se establece la educación laica en el artículo 3°:

Garantizada por el artículo 24, la libertad de creencias, dicha educación será laica y, por tanto, se mantendrá ajena a cualquier doctrina religiosa. [En ese sentido, la Ley General de Educación de 1993 en el Art. 5° señala que] la educación que el Estado imparta será laica, y por lo tanto, se mantendrá ajena a cualquier doctrina religiosa. [Asimismo, en] la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público [de 1992, se señala que]

El Estado mexicano es laico. El mismo ejercerá su autoridad sobre toda manifestación religiosa, individual o colectiva, sólo en lo relativo a la observancia de las leyes, conservación del orden y la moral públicos y la tutela de derechos de terceros, [además se precisa que] el Estado no podrá establecer ningún tipo de preferencia o privilegio a favor de religión alguna, [ni] tampoco a favor o en contra de ninguna Iglesia ni agrupación religiosa.¹⁰

En el artículo 130, relativo a los derechos políticos de las agrupaciones religiosas y sus ministros de culto, se dice que: el principio histórico de la separación del Estado y las Iglesias orienta las normas contenidas en el presente artículo. Vemos, entonces, que existe una normatividad jurídica de reconocimiento de la laicidad del Estado, pero, a pesar de ellos, todavía existen funcionarios públicos que acuden a autoridades religiosas en busca de legitimidad política, lo que significa una pérdida de legitimidad de las instituciones políticas.

Datos sociodemográficos y de salud sexual y reproductiva de la juventud mexicana

En México, en el año 2000, la población joven¹² (15-29 años) ascendía 29.3 millones, lo que constituye el 29.4 por ciento de la población total.¹³ Asimismo, la pobreza y la desigualdad son los principales problemas de México. En el caso de los adolescentes vemos que según la Encuesta Nacional de Hogares de 2004, a uno/a de cada cinco adolescentes mexicanos/as, (12 a 17 años), no le alcanza para

la alimentación mínima requerida, uno/a de cada 3 no tiene ingresos que le permitan estudiar, el 54.32% es pobre de patrimonio.¹⁴ Y la desigualdad se expresa en que, según el Índice de los derechos de los adolescentes (12-17 años), en 2004,¹⁵ un/a joven del Estado de Chiapas tiene aproximadamente la mitad de las oportunidades para ejercer sus derechos que uno/a del estado de Coahuila.¹⁶

En cuanto a la salud sexual y reproductiva de la juventud mexicana, las y los jóvenes inician su vida sexual cada vez más temprano,¹⁷ y si bien en los últimos años se ha incrementado el conocimiento y uso de métodos anticonceptivos entre ellos, aún es insuficiente. Según la Encuesta Nacional de Dinámica Demográfica (Enadid) de 1997, sólo la tercera parte de las mujeres de 15-19 años manifestó conocimiento del uso del condón y cerca del 20% no había escuchado hablar de un preservativo.¹⁸ Y en cuanto al uso de métodos anticonceptivos, este también es insuficiente, por ejemplo según encuesta de la Fundación Mexicana para la Planeación Familiar (Mexfam) del 2002,¹⁹ sólo uno de cada seis jóvenes hace uso del condón en su primera relación sexual, y en el caso específico de las mujeres, ha habido un incremento del número de usuarias de métodos anticonceptivos en su primera relación sexual, en 1995 era de 11.3 por ciento a 19.4 por ciento en el 2000, pero todavía un gran porcentaje inicia su vida sexual sin protección.²⁰

Así, la combinación del poco conocimiento y uso de métodos anticonceptivos, así como una más temprana edad de inicio de relaciones sexuales se ha expresado en un aumento de las tasas de infeccio-

nes de transmisión sexual (ITS). Por ejemplo, se duplicó el número de infecciones con VIH entre 1995 y 2000 (de 1.7 a 3.5 por cada cien mil jóvenes de entre 12-24 años de edad).²¹

Estado laico y derechos sexuales y reproductivos

Como señalábamos párrafos atrás, uno de los principios fundamentales de la laicidad es el respeto a la libertad de conciencia. En ese sentido, el Estado tiene la obligación de preservar esta libertad frente a cualquier amenaza, garantizando el derecho de todos/as, especialmente las minorías, a vivir de acuerdo con sus creencias.²² Esto es particularmente importante cuando se trata de la observación de los derechos sexuales y reproductivos, pues la libertad de pensamiento brinda a las personas la posibilidad de actuar al margen de las regulaciones religiosas o costumbres. La libertad de conciencia no la regula el Estado; al contrario, éste debe garantizarla para que los miembros de la sociedad actúen conforme a su pensamiento y sus creencias. El único límite consiste en no vulnerar el derecho o la libertad de otras personas.²³

Asimismo, la fuente de legitimidad del Estado ha cambiado y ya no son las agrupaciones religiosas las que influyen sobre la conformación de las leyes o la definición de las políticas públicas. La soberanía popular es la única que define lo que es válido o no. Así, los derechos sexuales y reproductivos se reconocen, defienden y garantizan en la medida que la voluntad popular así lo decide.²⁴

Pies de página

7. Blancarte Roberto., "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en Roberto Blancarte comp. Laicidad y valores en un Estado democrático, México, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, 2000
8. Véase la "Declaración Universal de la laicidad en el siglo XXI" escrita por Jean Bauberót, Micheline Milot y Roberto Blancarte, diciembre de 2005, en <http://libertadeslaicas.org.mx/paginas/DocuEspeciales/Declaración.pdf>.
9. Roberto Blancarte, "El porque de un Estado laico", en <http://www.libertadeslaicas.org.mx/pdfs/reflexcrit/08011009.pdf>
10. Secretaría de Gobernación, "Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público", Diario Oficial de la Federación; 15 de julio de 1992, pp.38-44.
11. Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, México: Secretaría de Gobernación, mayo de 1997.
12. Para hacer comparaciones entre distintas encuestas se ha tomado en cuenta la definición cronológica de juventud y adolescencia considerada por los organismos internacionales.
13. INEGI, Los Jóvenes en México, Aguascalientes, 2000.
14. Citado en Unicef (2006: 4)
15. Mide el grado de incumplimiento de tres derechos fundamentales: el derecho a la vida, a la educación y a no ser explotados, Unicef, vigía de los derechos de la niñez...
16. Unicef, vigía de los derechos de la niñez..., p. 6.
17. Los datos de la Mexfam de 1999 indican que la edad media a la primera relación sexual entre adolescentes es de 15.2 para los varones y de 15.3 para las mujeres. En la encuesta Nacional de Salud (2000) se reportaba una edad promedio parecida (15.7 15.6, respectivamente). Citado en UCA-COLMEX-IPAS, El involucramiento de los hombres jóvenes..., 7.
18. Cálculo realizado por Menkes y Suarez, con base e datos de la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica, 1997. Idem, "Sexualidad y embarazo...", Papeles de población.
19. Según Encuesta Gente Joven 1999-2002, resultados preliminares en <http://www.gentejoven.org.mx/porque_gj.asp>.
20. Menkes Catherine y Leticia Suárez (2003), "Sexualidad y embarazo adolescente en México", papeles de población, no. 35, enero-marzo, México, Cieap/Universidad Autónoma del Estado de México, pp 233-263.
21. UCLA- Comex-IPAS, El involucramiento de los hombres jóvenes..., p 54.
22. Blancarte, "El porqué..".
23. Alicia Mesa et al., Marco internacional...
24. Blancarte "El porqué...".

El núcleo de lo normativo religioso se disolvió para desplegar una ética basada en el sentido racional de la validez de las leyes y los derechos humanos. Este derecho permite que los/as jóvenes ejerzan su sexualidad. Nadie puede regular la conciencia del otro/a y menos aún sucumbir ante la presión social por imponer un modelo único de vida y disfrutar su sexualidad.²⁵

Las y los adolescentes tienen todos los derechos de los seres humanos reconocidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948). Tienen, además, algunos derechos adicionales, porque son seres todavía en proceso de desarrollo, que necesitan medidas de protección especiales, por ejemplo, el derecho a no ser separados de sus padres, o el derecho a un sistema de justicia penal distinto del de los adultos, orientado a la reintegración social y familiar. Asimismo, se les debe brindar procesos educativos necesarios para que realicen su vida sexual en las mejores condiciones.

Derecho a la salud sexual y reproductiva

El derecho a la salud sexual y reproductiva comprende un derecho humano más amplio, el de la salud. Al respecto, en la Declaración Americana de Derechos y Deberes del Hombre se señala que “toda persona tiene derecho a que su salud sea preservada por medidas sanitarias y sociales”.²⁶ Asimismo, en la Convención de los Derechos del Niño hay varios principios que aplican a los servicios y a la atención en salud sexual y reproductiva, señalándose además como prioritario el interés superior del niño.

La Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de 1994, señala también que “deberían facilitarse a los adolescentes información y servicios que les ayudaran a comprender su sexualidad y a protegerse contra los embarazos no deseados, las enfermedades de transmisión sexual y el riesgo subsiguiente de infertilidad”. También en la IV Conferencia Mundial de la Mujer, se señala la necesidad de proporcionar servicios adecuados para la atención a las necesidades de salud sexual de los adolescentes.²⁷ En el caso de México, el artículo 4° de la Constitución señala el derecho de niños y niñas a la protección de su salud y el deber tanto del Estado, como de los padres y tutores, de asegurar el ejercicio pleno de sus derechos. La reglamentación de este artículo se encuentra en la Ley de Protección de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes, la Ley General de Salud y la Ley General de Población, con sus respectivos reglamentos.²⁸

Así en la Ley de protección de los Niños, Niñas y Adolescentes del 2000, artículo 4°, se señala “atendiendo a este principio (el interés superior de la infancia) el ejercicio de los derechos de los adultos no podrá, en ningún momento, ni en ninguna circunstancia, condicionar el ejercicio de los derechos de niños, niñas y adolescentes”. Esto hace posible no solicitar permiso a los padres y/o madres para brindar consejería a los adolescentes sobre prevención de ITS o prevención de embarazos no deseados, facilitando el ejercicio de su derecho a la salud reproductiva.

En la Ley General de Salud de 1983, se establece el derecho a algunos servicios de salud reproductiva, como la planificación familiar, con prioridad en jóvenes y adolescentes,

control de enfermedades transmisibles y atención materno infantil. En el Reglamento de la Ley General de Población, artículos 15° y 18°, se señala que se debe brindar educación e información sobre planificación familiar, con énfasis en otorgar dicha información a los jóvenes y adolescentes.

Así, vemos que existe un marco jurídico de protección a la salud sexual y reproductiva de jóvenes y adolescentes, aunque limitado, pues se orienta a la prevención de enfermedades y embarazos, sin referencias al disfrute de la sexualidad. Asimismo, al reglamentar y emitir normas de atención se generan muchas incongruencias. Por ejemplo, el artículo 40° del reglamento de servicios médicos del IMSS establece que para la consulta externa de adolescentes, éstos/as deben estar acompañados por un familiar mayor de edad. La intención es proteger al menor de cualquier abuso, pero para el caso de servicios de salud sexual y reproductiva, muchos/as jóvenes no desean pedir a sus padres que los/as acompañen. Así, se imposibilita la obtención de este servicio contraviniendo las disposiciones de la Constitución, la Ley General de Población, etc.²⁹

Al respecto, si los diferentes códigos penales de la federación mexicana señalan como umbral de edad para consentir relaciones sexuales arriba de los quince años, entonces, bajo el principio de que “quien puede lo más puede lo menos” y de que “lo accesorio sigue la suerte de lo principal”, los y las adolescentes a quienes los códigos penales reconocen el derecho a consentir las relaciones sexuales, pueden otorgar su consentimiento para la prestación de servicios de salud sexual y reproductiva.³⁰

Atención a la salud sexual y reproductiva de adolescentes

La Secretaría de Salud y el (IMSS) implementaron servicios de planificación familiar desde 1972, dirigidos a población adulta que los solicitara.³¹ En los ochenta se implementan acciones y estrategias encaminadas a brindar información a la población adolescente. Sin embargo, no es sino hasta la época de los noventa cuando las instituciones públicas de salud crearon e implementaron programas específicos. Así, en 1993 la Secretaría de Salud establece el Programa Nacional de Atención a la Salud Reproductiva de los Adolescentes. En 2001, se creó el Centro Nacional para la Salud Integral de la Adolescente, dentro del cual opera el Programa de Atención a la Salud del Adolescente.

También en el IMSS, desde 1990, se creó el Departamento de Salud Reproductiva del Adolescente. En 1998 se instrumenta el Modelo de Atención Integral del Adolescente en el Medio Rural, este programa se llevó a los Centros de Atención Rural al Adolescente en 17 estados del país. Además, las ONGS han realizado esfuerzos considerables en este campo.

El Centro de Orientación para Adolescentes (Cora) ha realizado programas desde 1978, así como la Mexfam, que con su Programa Gente Joven, se ubica en 51 lugares del país, entre otros.

Sin embargo, si queremos considerar el funcionamiento de estos programas, hay muy pocas investigaciones sobre el desarrollo de planes públicos

enfocados a la atención a la salud reproductiva de las adolescentes. Una de éstas es la que realizaron para el Distrito Federal Stern y Reartes entre diciembre de 1998 y febrero del 2000.³²

Los programas de atención estudiados fueron los de la Secretaría de Salud, En buen plan y el Programa Educativo para Adolescentes (Pera). Los resultados referidos a la perspectiva de los proveedores/as de servicios indican que en dichos programas se privilegia la posibilidad de evitar el embarazo o el contagio de una ITS, realizándose la atención médica en ese sentido, pero no se hace referencia al derecho de los/as jóvenes a disfrutar de una sexualidad placentera. Asimismo, en los dos servicios no se alienta la doble protección, y son pocos o nulos los intentos por involucrar a los hombres jóvenes en la toma de decisiones en materia de salud sexual y reproductiva, pues suele privilegiarse la atención de las necesidades de las mujeres jóvenes.

Asimismo, a pesar de que la Norma Oficial de los Servicios de Planificación Familiar no requiere autorización de los padres para la atención a los adolescentes, en el Módulo En buen plan, se pide que la joven sea acompañada de un adulto en el caso de la atención de un embarazo, no así en el caso de consulta sobre anticonceptivos. Además, estos programas atienden a las adolescentes embarazadas o que son madres y no cumplen con implementar acciones destinadas a prevenir embarazos no planeados o la adquisición de alguna ITS.³³

Otros factores que dificultan la atención a adolescentes son los señalados por la OMS:³⁴ incompatibilidad

de horarios para que los/as jóvenes asistan a dichos servicios ya que estudian o trabajan; la falta de recursos económicos para pagar los servicios; los/as prestadores/as de salud se rehúsan a brindar los servicios a los menores de edad, a pesar de la existencia de leyes que lo permiten.³⁵

En conclusión, si bien existen programas dirigidos exclusivamente a la población joven y adolescente, son muy heterogéneos, desarticulados, y con normas de atención contradictorias. Asimismo, falta la capacitación a las y los prestadores de salud para el trabajo especializado con adolescentes y con las nociones de derechos sexuales y reproductivos, así como el financiamiento adecuado. Tampoco existen evaluaciones sistemáticas y frecuentes acerca del funcionamiento de estos programas.

Pies de página

25. Mesa et al., Marco internacional...
26. Ibid., 115.
27. Para mayores detalles sobre el marco jurídico internacional y nacional de los derechos de adolescentes, véase Ibid.
28. Ibid., 127.
29. Ibid.
30. Señalado por Rafaela Schiavonn, "El marco legal y normativo de la atención en salud sexual y reproductiva en adolescentes".
31. Organismo de servicios en salud para trabajadores asalariados con cobertura nacional. También atiende a no asalariados de menores recursos con el Programa IMSS-oportunidades.
32. Stear y Reartes, Programas de salud reproductiva...
33. Ibid.
34. IPAS, notas informativas, enero, 2001, México, citado por Beatriz Mayén, "Un acercamiento al embarazo en la adolescencia. De la visión médica a los estudios de género", en <http://www.afuentes.org/documentos/embarazo%20adolescente.doc>, consultada el 23 de octubre de 2006.
35. Mayén, "Un acercamiento al embarazo en la adolescencia..."

...“el niño tendrá derecho a la libertad de expresión; ese derecho incluirá la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de todo tipo”.

El caso de la anticoncepción oral de emergencia

En julio de 2005, en México se desató una controversia por la anticoncepción oral de emergencia (AOE), a propósito de la publicación en el Diario Oficial de la Federación, de la inclusión de ésta en el cuadro básico de medicamentos de la Secretaría de Salud. Esta decisión la avalaron el Consejo General de Salubridad integrado por la Secretaría de Salud, el Instituto Mexicano del Seguro Social, el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado, el Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia, entre otros.

Se argumentó en favor de dicha medida por parte de la Secretaría de Salud, cuyo titular, Julio Frenk Mora, aseguró que dicha decisión se tomó a través de procedimientos perfectamente estipulados y después de amplias consultas. Dijo, además, que lejos de ser un medicamento abortivo, su efecto principal es una reducción drástica en el número de abortos. Por su parte, el secretario de Gobernación, Carlos Abascal,³⁶ dijo que no podemos admitir una ciencia consagrada a la destrucción masiva, sea en las armas en general, en la

medicina o en cualquier ámbito, la ciencia sólo se justifica si sirve a la vida, y llamó a revisar la medida.³⁷

En ese mismo sentido, el cardenal Norberto Rivera Carrera pidió que se respete la mente humana y no poner un arma axial en manos de la gente para que maten inocentes. La directora del Inmujeres, Patricia Espinosa, llamó a revisar esta medida, pues puede usarse de manera indiscriminada por las mujeres y que además se deben estudiar los impactos que tiene en la salud de las mismas. Informes de la Asociación Nacional de Farmacias México indicaron que se incrementaron hasta en un 25 por ciento las ventas de las píldoras de anticoncepción de emergencia y que los/as adolescentes y jóvenes son los que más las compran.

Hubo una enconada defensa de la medida por parte del secretario de Salud, quien dijo que la medida no estaba en discusión, después de haber sido aprobada por un cuerpo colegiado en amplio debate y consulta pública que duró más de ocho meses. Organizaciones civiles de derechos de las mujeres salieron en defensa de la AOE. Ante esto, sacerdotes, legisladores panistas³⁸ y el grupo Cultura de la Vida interpusieron un juicio de amparo para eliminar la AOE de la Norma Oficial Mexicana

de Medicamentos. Sin embargo, la Suprema Corte de Justicia de la Nación negó ese amparo.

Y se mantuvo la AOE en la Norma Oficial Mexicana de Medicamentos. Esta controversia ejemplifica claramente cómo algunos funcionarios públicos no hacen una distinción entre sus creencias personales y su papel de representantes de la voluntad popular, cuya función es velar por la salud pública.

En conclusión, a pesar del marco legal, hay diversidad de prácticas que vulneran los derechos de los/as adolescentes (en las instituciones públicas, con los prestadores de servicios, en algunos padres y en la jerarquía de la Iglesia Católica). A esto se suma el desconocimiento de la población de los derechos que tienen los/as adolescentes.

Derecho a la educación sexual

Existe un marco jurídico internacional que respalda el derecho a la información. En la Declaración Universal de los Derechos Humanos se garantiza la libertad de opinión y expresión. En la Convención sobre los Derechos del Niño se señala que “el niño tendrá derecho a la libertad de expresión; ese derecho incluirá la libertad de buscar,

recibir y difundir informaciones e ideas de todo tipo".³⁹ Asimismo, en la CIPD, El Cairo, 1994, en el capítulo VII, referido a derechos reproductivos y salud reproductiva se señala que: Los países, con la asistencia de la comunidad internacional, deberían proteger y promover los derechos de los adolescentes a la educación, la información y la asistencia en materia de salud reproductiva, y reducir considerablemente el número de embarazos entre las adolescentes. Se insta a los gobiernos a que, en colaboración con las organizaciones no gubernamentales, establezcan los mecanismos apropiados para atender las necesidades especiales de los/as adolescentes.⁴⁰

Asimismo, en el plano nacional, en México el carácter laico de la educación está inscrito en el artículo 3° de la Constitución, como lo señalamos anteriormente. La educación laica es un avance para respetar el derecho a la libertad de conciencia. Sin embargo, no es suficiente. Si hablamos de derechos sexuales y reproductivos, es necesario también impulsar los programas de educación e información en sexualidad.

Así, el derecho a la información está garantizado por el artículo 4° de la Constitución, referido al derecho a la información sobre la reproducción y la salud, a partir de la elección libre e informada y la protección de la salud. Asimismo, la Ley de Protección de los Derechos de los Niños, Niñas y Adolescentes, también señala el derecho a la información para prevenir infecciones de transmisión sexual, VIH/sida y prevenir embarazos. Igualmente, la Ley General de Población hace hincapié en proporcionar información a los jóvenes y adolescentes acerca de la planificación familiar en los servicios dedicados a ello.⁴¹

Implementación de la educación sexual en México

La educación sexual en México no se da como programa aparte, sino que se incluyen contenidos referidos a la reproducción desde quinto año de primaria y educación sobre prevención de embarazo e ITS en la secundaria, desde 1974. Como parte del proceso de modernización educativa y a iniciativa del Consejo Nacional de Población, se introdujeron más contenidos relativos al tema a partir de 1989.

Tras la celebración de la CIPD en El Cairo, las propuestas sobre educación sexual superaron la visión reproductiva y se introdujeron elementos referidos a la equidad de género, a los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos. No obstante, aún falta que los programas se adapten a las características de los diversos tipos de familias existentes en México, las madres solteras, las parejas de homosexuales y lesbianas y no se refieran solamente a la familia nuclear.⁴³

A pesar de estas dificultades en cuanto a la extensión y profundidad de los contenidos de la educación sexual, los/as jóvenes mexicanos reconocen a la escuela como una importante fuente de información sobre sexualidad, tal como se observa en el siguiente cuadro.

¿DE QUIÉN HAN RECIBIDO LOS Y LAS JÓVENES INFORMACIÓN MÁS IMPORTANTE SOBRE LA SEXUALIDAD?

ORIGEN DE LA INFORMACIÓN	%
La escuela	34.1
Mis padres	24.4
Por mí mismo	19.4
Mis amigos	9.7
Los medios de comunicación	5.9
Otro	3
La iglesia	1

FUENTE: SEP/Instituto Mexicano de la Juventud/INEGI, Encuesta Nacional de Juventud 2000, México, 2002.

Sin embargo, en este campo también se han originado controversias. Por ejemplo, a raíz de la reforma de educación secundaria de mayo del 2006,⁴⁴ se suscitó un gran debate por la publicación de los libros de textos Ciencias 1 para primero de secundaria. Son textos de ciencia y biología realizado por académicos universitarios, en donde en el capítulo referido a la reproducción se habla de la sexualidad y la reproducción humanas, relacionándolos con el género, el erotismo, las preferencias sexuales, autoerotismo, los vínculos afectivos y la reproducción, además de los métodos anticonceptivos y de prevención de infecciones de transmisión sexual. Se informa también de páginas electrónicas en las que pueden conseguir mayor información. Se trata así de superar el enfoque biológico e incorporar la perspectiva de género, promoviendo, además, el conocimiento de los derechos humanos y de los tratados internacionales que protegen los derechos de los niños, adolescentes y de las minorías sexuales.

Al respecto, el Sindicato Nacional de Trabajadores de la Educación SNTE, solicitó a la Secretaría de Educación Pública (SEP) capacitación para los

Pies de página

36. Del ala más conservadora del Partido Acción Nacional (PAN).
37. La Jornada, 20 de julio de 2005.
38. De orientación derechista.
39. Citado en Mesa et al. Marco internacional..., 89.
40. ONU, Programa de acción...
41. Mesa et al., Marco internacional..., p. 93.
42. Gabriela Rodríguez, "Conceptos y métodos en la educación...".
43. Ibid.
44. Desde 1993, cuando se aprobó la Ley General de Educación, no se había modificado el contenido de la educación sexual, reducida al enfoque anatómico y biológico.

Bibliografía

- Blancarte Roberto., "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en Roberto Blancarte comp. Laicidad y valores en un Estado democrático, México, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, 2000.
- Feixa, Carles, El reloj de arena. Culturas juveniles en México, México, Causa Joven, 1998.
- INEGI, Los jóvenes en México, INEGI, 2000.
- Lazos Ramírez, Luz del Valle González, Competencias científicas¹, Ciencias Primer grado de secundaria, México, Norma (Competencias para la vida), 2006.
- "Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación", Diario Oficial de la Federación, 11 de junio de 2003.
- Menkes Catherine y Leticia Suárez, "Sexualidad y embarazo adolescente en México", Papeles de Población no.35 enero-marzo, México, CIEAP, Universidad Autónoma del Estado de México, 2003.
- Mesa, Alicia et al., Marco internacional y nacional de los derechos sexuales de adolescentes, México, Comisión de Derechos Humanos el Distrito Federal (CDHDF) y Afluentes, S.C., 2005.
- Pick, Susan, José Angel Aguilar et.al., Planeando tu vida. Programa de educación sexual y para la vida dirigido a los adolescentes, México, Planeta, 1997.
- Rodríguez, Gabriela, "Conceptos y métodos en la educación de la sexualidad", en Antología de la sexualidad humana, t.3, México, Conapo, Miguel Ángel Porrúa, 2002.
- Rojas, Olga, El debate sobre los derechos sexuales en México, México, Programa de Salud Reproductiva y sociedad, El colegio de México, 2001.
- Stern, Claudio y diana Reartes, Programas de salud reproductiva para adolescentes en el Distrito Federal, estudios de dos servicios de atención, México, Programa Salud Reproductiva y Sociedad, El Colegio de México, 2001.
- UNICEF, "Vigía de los derechos de la niñez y la adolescencia mexicana", La adolescencia, núm.3, año 2, agosto, México, UNICEF, 2006.
- ONU, "Programa de acción de la Conferencia de Población y Desarrollo", El Cairo, ONU, 1994.
- University of California, El Colegio de México, Ipas México, El involucramiento e los hombres jóvenes en la salud sexual y reproductiva. Hacia una agenda binacional de investigación, acción y política pública, México, UCLA-Colmex-IPAS, 2004.

profesores que van a impartir materias de la nueva curricula. En un panel de maestros realizado por el diario Reforma, entre los días 21 al 31 de agosto de 2006, algunos maestros no conocían las reformas educativas en el tema de reproducción; asimismo, consideraban no estar suficientemente capacitados para impartir dichas clases y reconocían tener tabúes sobre sexualidad. Y diferían acerca de si el tema debía impartirse en primero de secundaria a niños/as de 11 o 12 años. Unos/as afirmaban que sí, mientras que otros/as señalaban que las y los alumnos aún no estaban preparados/as emocionalmente.

Se alzaron voces en contra de los contenidos de los libros de texto referidos desde la Comisión Pastoral Familiar del Episcopado Mexicano:

Se maneja información ambigua y reduccionista sobre la sexualidad

humana. No basta con proporcionar información acerca de las diversas conductas sexuales, es necesario introducir una valoración de cada conducta [...]. En la gran mayoría de los textos no se hace alusión a la familia como el ámbito adecuado para la procreación de los hijos. Incentiva a los adolescentes a practicar el autoerotismo y la masturbación.⁴⁵

También manifestaron su oposición la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF) y el Grupo "A Favor de lo Mejor".⁴⁶

Apoyaron los contenidos de los libros la Federación Nacional de Asociaciones de Padres de Familia, la Asociación Mundial de Salud Sexual, así como Democracia y Sexualidad (Demyssex), argumentando que informan de la sexualidad en el aspecto biológico y emocional. Convocan a la sociedad en la defensa de la edu-

“Se requieren programas formativos, no informativos, para el personal de salud y para los niños, pero sobre todo para los padres de familia y los docentes, porque nadie puede dar lo que no tiene».

cación y del Estado laico, al derecho a defender las creencias personales, siempre que no interfieran en las creencias de los demás.

Este tipo de presiones detuvo, (en septiembre de 2006), la distribución de los textos, a pesar de que la SEP aprobó cinco libros para que se impartiera educación sexual en la materia de ciencias en primero de secundaria; la polémica fue tal, que en la primera semana de clases hubo estados en los que no se permitió su venta, hasta que se analizaran los contenidos. Por ejemplo, en Guanajuato, Campeche, Querétaro, Sinaloa, Baja California no se distribuyeron porque sus gobernadores (del derechista Partido Acción Nacional) manifestaron su inconformidad con los contenidos.

La SEP señaló que los libros tienen la finalidad de fortalecer los conocimientos, actitudes y valores, para fundamentar la toma de decisiones respecto del ejercicio de la sexualidad. El entonces secretario de Educación Pública, Reyes Tamez, señaló que luego de un proceso de selección de textos, éstos fueron enviados y que serían utilizados para la enseñanza de dicha disciplina.⁴⁷

Sin embargo, la educación sexual va más allá de la información y aumento del conocimiento sobre sexualidad y uso de anticonceptivos. Se debe dotar a las y los adolescentes de elementos que les permitan la reflexión y les faciliten la toma de decisiones de manera informada. Debe incluir unidades sobre manejo del afecto, comunicación, asertividad, valores, autoestima, proceso de toma de decisiones y expectativas.⁴⁸

Al respecto, Martha Givaudan, vicepresidente del Instituto Mexicano de Investigación Familiar y Población,

señaló que aunque se dieran veinticinco mil conferencias en las escuelas no serviría de nada:

“Se requieren programas formativos, no informativos, para el personal de salud y para los niños, pero sobre todo para los padres de familia y los docentes, porque nadie puede dar lo que no tiene». «Tenemos que recibir una formación en nuestras propias habilidades para la vida: autoestima, comunicación, expresión de sentimientos, toma de decisiones, responsabilidad, y en nuestra propia sexualidad”.⁴⁹

Así, se hace necesaria una capacitación sistemática a nivel de escuelas normales o en servicios, a fin de que los maestros efectivamente puedan impartir estas materias. En resumen, hace falta que las políticas públicas sobre los derechos aquí tratados sean intersectoriales, a fin de coordinar y potenciar los esfuerzos de parte de la Secretaría de Educación Pública, de la Secretaría de Salud y el Instituto Mexicano de la Juventud. Asimismo, falta institucionalizar estas políticas, para que no sean vulnerables a los cambios de orientaciones ideológicas de los partidos gobernantes.

Consideraciones finales

En México existe una normatividad jurídica que reconoce la laicidad del Estado y algunos derechos sexuales y reproductivos, lo que serviría de pautas de defensa y promoción de éstos para las y los adolescentes. A pesar de este marco legal, hay diversidad de prácticas que vulneran estos derechos (en las instituciones públicas, en las y los prestadores de salud y de educación, en los grupos de presión como la jerarquía de la

Iglesia Católica). Así, por ejemplo, las/os prestadores de servicios educativos y de salud no están suficientemente capacitados para hablar de estos temas, o permiten que sus convicciones religiosas interfieran en su papel de velar por el interés general de la población. Se perfilan, así, las incongruencias entre la laicidad jurídica y la laicidad de las políticas públicas.⁵⁰

Esto nos remite a la compleja relación entre política y religión en el marco de un Estado laico, especialmente en los temas de sexualidad juvenil y familia que atañen a los derechos sexuales y reproductivos analizados. Así la jerarquía de la Iglesia Católica trata de intervenir en el diseño de las políticas públicas para imponer sus criterios morales a toda la sociedad. Se une a esto la actitud de algunos políticos que buscan su fuente de legitimidad no en la soberanía popular, sino en fundamentos religiosos. En este contradictorio escenario intervienen también otros agentes, como las organizaciones sociales conservadoras u organizaciones feministas y de la comunidad lésbico-gay-transsexual, ejerciendo presión cada cual por su lado, configurando así el difícil proceso de construcción de la laicidad en México.

Pies de página

45. “Sexualidad, asignatura polémica en la secundaria”, Reforma, 17 de septiembre de 2006, sec. Enfoque.
46. “Asociaciones conservadoras que promueven la abstinencia sexual como meta principal de la educación sexual.
47. El Universal, 17 de agosto de 2006.
48. Pick y Aguilar, Planeando tu vida...
49. “Llevar educadoras sus tabúes al kínder”, El Universal, 20 de abril de 2006.
50. Al respecto, véase Marco Huaco, “Los dilemas de la aplicación del principio de laicidad en Iberoamérica”, incluido en este volumen.

El futuro de la tolerancia incluyente: Catolicismo popular y laicidad¹

Dr. José Luis González M.*

Las relaciones entre religiones populares y cultura laica han tenido poca cabida en los estudios de la religión desde las ciencias sociales. .Vamos a acercarnos a ese entorno temático desde tres entradas poco usuales.

Por lo pronto partimos de la convicción un tanto insolente de que la cultura laica no se tejió únicamente desde la instauración de los estados no confesionales. Los mercaderes se adelantaron a los políticos modernos por unos cuanto siglos. La relación entre religión y mercado permite otra forma de acercamiento al proceso histórico que conduce a la laicidad moderna.

Si una parte importante de la cultura laica ha tenido que ver con la limitación del poder eclesiástico y clerical, para abrir un espacio social incluyente de la diversidad, entonces una variante de esa laicidad tiene que ver con los otros laicos que integran el catolicismo popular cuya historia ha estado marcada por la resistencia y oposición a la pretensión del clero de controlar monopólicamente el campo religioso. Aunque un tanto paradójico, éste ha sido otro frente de la batalla en el ascenso hacia la laicidad.

Finalmente, constituido el paradigma político del estado laico, es necesario considerar las diferentes formas en que se ven afectados los distintos ámbitos de la Iglesia Católica que siempre se presentó como monolítica aunque nunca lo fue. Definitivamente, el Estado Laico no tuvo como contrincante al pueblo sino al aparato eclesiástico y, en buena medida, la cultura laica pasó por encima de las tradiciones y creencias del catolicismo popular. Si Fidel Castro es santero, ¿por qué los políticos laicos del Perú o de México no podrían seguir siendo devotos del Señor de los Milagros o de la Virgen de Guadalupe?

1. El catolicismo popular²

El estudio de la naturaleza y función del catolicismo popular se ubica en lo que podría ser la encrucijada de la historia, las ciencias sociales, la teología y el análisis organizacional de la Iglesia Católica. Es un tema que – encajando con lo que podemos llamar con F. Braudel la larga duración. – tiene que ver con identidad, con procesos sociales muy profundos, con el desarrollo de los modelos institucionales, pero también está

estrechamente ligado a la formación de las estructuras sociales que han acompañado a Occidente a lo largo de muchos siglos. Lo anterior puede quedar más claro si lo decimos en estas palabras: salvo muy contadas excepciones, las formas de cristianismo popular de todas las épocas han nacido y se han desarrollado entre los sectores más pobres y marginales de la sociedad como fueron los siervos de la Edad Media, los pobres de las ciudades feudales, los indios y esclavos de la colonización de América, los miserables del Siglo de las Luces, los campesinos y proletarios de la revolución industrial, los campesinos y obreros del siglo XX, los indios, mestizos, negros y mulatos de la América Latina actual y los portadores de las infinitas formas de sincretismos cristianos en África y Asia. Por eso no puede entenderse el catolicismo popular sin referencia a las estructuras culturales, políticas, económicas y sociales que han acompañado históricamente la formación de las prácticas religiosas populares entre los marginales de todos los tiempos de la historia del cristianismo. Tal experiencia religiosa no puede reducirse a tales estructuras pero éstas son indispensables como referencia analítica para entender toda la complejidad sociocultural de las religiones populares.

Lo que distingue y, por momentos, opone la Religión Popular y la Religión de las Élités, no es, ante todo, el grado de elaboración de las ideas religiosas, sino las distintas prácticas históricas y las diversas posiciones sociales y culturales desde las cuales se elaboran sus respectivas experiencias religiosas. La Religión Popular es lo religioso sistematizado o reinterpretado desde las condiciones históricas de la marginalidad de grupos humanos que tienen muchas cuentas pendientes respecto a la cultura hegemónica y a los poderes constituidos; o, dicho en otra forma, toda religión popular conlleva un proceso de apropiación de la religión oficial mediante el cual se reinterpretan algunos elementos de la tradición hegemónica (Gran Tradición) de manera que sean funcionales a la condición de marginalidad y desamparo multifacéticos en que viven las masas su experiencia religiosa (pequeña tradición). Un ejemplo de este proceso puede verse en nuestra reciente obra "Los combates por la identidad. La cultura de resistencia afroperuana" (Melgar/González 2007).

Por eso, sólo dialécticamente es posible analizar con propiedad el fenómeno del catolicismo popular. Si esto es así, explicar la Religión Popular debería ser, en primera instancia, explicitar cómo ella, en sus diversas construcciones históricas y culturales, es funcional a los diversos procesos de afirmación, resistencia o identificación de los sectores populares o étnicos, ubicados en la marginalidad dentro de la dialéctica de las relaciones asimétricas que mantienen con las culturas, poderes e instituciones hegemónicas y centrales. Por tanto con la expresión **religión popular** nos referimos a aquellas creencias y prácticas religiosas que están ubicadas fuera de los límites de las creencias y prácticas que una sociedad dada declara como ortodoxas, oficiales y políticamente correctas (González 2002:66). En otras palabras, podemos decir que religión popular es un término usado, entre otras cosas, para poner de manifiesto la negación (o al menos la insuficiencia) de lo que una sociedad juzga ser las legítimas representaciones y expresiones de la religiosidad.

Las formas populares del cristianismo empezaron a configurarse con las invasiones de los bárbaros en Europa (s. IV) y con la instalación de sus culturas en el orbe cristiano. En el proceso tuvo mucho que ver el rapto del evangelio por parte de la teología cristiana y sus dogmas, estructurados sobre los núcleos duros y elitistas de la rigurosa filosofía griega. La teología cristiana jamás fue parte del saber de los

Por tanto con la expresión **religión popular** nos referimos a aquellas creencias y prácticas religiosas que están ubicadas fuera de los límites de las creencias y prácticas que una sociedad dada declara como ortodoxas, oficiales y políticamente correctas.

Pies de página

1. El presente trabajo es una versión actualizada (2009) del texto "Catolicismo Popular y Laicidad" aparecido en la obra Fomentando el conocimiento las Libertades Laicas" (George Liendo et al. Comps.: El Colegio Mexiquense A.C. México, 2008).
2. Como en otros de nuestros escritos, en este trabajo nos referiremos indistintamente a cristianismo popular, catolicismo popular, religión popular, religiones populares, etc. Sin embargo, la realidad básica de referencia serán siempre las diversas formas como los marginales del universo cristiano-católico se han apropiado de ciertos elementos del cuerpo ritual y doctrinal del cristianismo articulando con ellas una buena parte del sentido de su vida.

* Antropólogo social. Catedrático en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) de México, donde, desde hace dos décadas, dirige el Taller de religiones mesoamericanas y andinas. Ejerció la docencia en la pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Tecnológico Autónomo de México (ITAM), en el Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Monterrey y la Universidad Autónoma de Guadalajara entre otros. Es autor de varias publicaciones sobre religión y laicidad. (joteluma@gmail.com).

sencillos que supieron asimilar y organizar en su dinámica cultural y desde el saber del sentido común algunos elementos básicos de la predicación de los monjes misioneros.

Mientras la teología y la institución eclesial, desde muy pronto, tuvieron como su mayor preocupación fijar los dogmas y definir verdades, el cristianismo popular tuvo como máxima necesidad rescatar de sus creencias elementales algún sentido para la vida y alguna fuerza para la sobrevivencia. Por eso, lejos de fijarse y anclarse en realidades inmutables y obligatorias, ha estado reformulándose constantemente al ritmo del contacto histórico de lo que ha sido la tradición cristiana con las diversas culturas pero, sobre todo, rescatando sentido y fuerza ante las diversas circunstancias que pesaban sobre las vidas de los cristianos más pobres y marginales.

Pero además el catolicismo popular de hoy tiene que ver con el fenómeno de lo que es la posmodernidad y la crítica a los grandes relatos que, a modo de marcos teóricos totalizantes pretendieron ser la explicación (política, social, económica o religiosa) del conjunto de la experiencia humana. De esta revisión crítica no se salvan las instituciones que los sustentaron hasta la segunda mitad del siglo XX. Tampoco las iglesias entendidas en este caso como los aparatos administrativos de las religiones.

Se puede decir que la nueva coyuntura neoliberal y postmoderna está siendo propicia para el catolicismo popular:

El movimiento de regreso a las identidades locales, a lo básico, a lo inmediato y a lo efímero que propició la cultura postmoderna, de alguna manera, encontró al catolicismo popular en donde siempre había estado: en las localidades. Precisamente por esto es que reconocemos indiscutibles encuentros entre el ethos de la cultura del catolicismo popular y la que esboza Maffesoli (2000) al describir su *Tiempo de las Tribus*. Permítasenos esta extensa cita por parecernos que recoge correctamente el escenario interpretativo ante el que chocaron muchos teólogos y líderes sociales al intentar entender operativamente desde sus paradigmas al catolicismo popular:

En este sentido antes que político, económico o social, el tribalismo es un fenómeno cultural. Verdadera revolución espiritual. Revolución de sentimientos que ponen el acento en la alegría de la vida primitiva, de la vida nativa. Revolución que exacerba el arcaísmo en lo que tiene de fundamental, estructural y primordial. Todas las cosas —estaremos de acuerdo— que están muy alejadas de valores universalistas

o racionalistas propios de quienes ostentan el poder. Yo he señalado frecuentemente que se puede caracterizar la posmodernidad por el regreso exacerbado del arcaísmo. Y esto es lo que choca más a la sensibilidad progresista de observadores sociales. El Progreso lineal y asegurado, causa y efecto de un evidente bienestar social está siendo remplazado por una suerte de retorno al tiempo de las tribus. En este nuevo paradigma, se ingresa pero no se progresa. He aquí lo que me parece estar en juego para nuestras tribus contemporáneas, ellas no tienen un fin que alcanzar; no tienen proyecto económico, político o social que realizar. Prefieren entrar en el placer de estar juntos, entrar en la intensidad del momento, entrar en el gozo del mundo tal como es (Maffesoli 2000: VII)

Es precisamente por esta diferente lógica cultural por lo que la pérdida de autoridad, poder y capacidad de convocatoria de los aparatos eclesiales no ha afectado sensiblemente a las líneas de liderazgo y a los sistemas de cargos (alferados en el Perú y mayordomías en México) del catolicismo popular. Los ministerios del catolicismo popular tienen como referencia casi exclusiva a la comunidad que constituye su sujeto social y siempre miran hacia dentro, hacia su identidad y reproducción.

El catolicismo popular parece mejor dotado para resistir las consecuencias tanto de la crisis de los paradigmas de la modernidad (la cual, en muchos aspectos, no alcanzó) como la desconfianza frente a los grandes relatos de la modernidad.

Su relativa autonomía histórica y cultural frente a la institución eclesial, le está permitiendo sortear mejor los efectos de la relativización y pérdida de presencia social de los aparatos eclesiales. Pero también, atrincherado en su autonomía histórica y marginalidad institucional, pudo salir ileso de la ofensiva de autoritarismo del pontificado de Juan Pablo II³. Su autonomía organizacional le ha permitido vivir al margen y a salvo de los cambios de orientación y de proyecto pastoral que, en muchos casos, terminaron con las CEBs. y aislaron a la corriente de la Teología de la Liberación. Por otra parte, su articulación en torno a la identidad local, étnica y territorial lo constituye, en cierto modo, en un baluarte frente a la monotonía cultural tanto de la Iglesia Católica (en su pretensión de universal) como de la globalización.

Es claro que la secularización y la conectividad compleja que caracterizan a la globalización han afectado a las formas y esquemas del catolicismo popular. En Perú y México, la principal vía de este impacto ha sido el incremento del pluralismo

y la diversidad en el mapa religioso de las respectivas sociedades. Sin embargo el efecto visual más aparente de este fenómeno no se percibe en las manifestaciones de la religión popular sino en la creciente insignificancia del aparato eclesiástico y en sus templos cada vez menos frecuentados.

En términos generales, globalización, cultura postmoderna, irrupción de nuevos paradigmas y sobre todo, la explosión del derecho al pluralismo y las diferencias, no afectan por igual a todo el campo religioso. Nuestros análisis y las predicciones al respecto deberían ser prudentes y evitar las generalizaciones.

En México, por ejemplo, mientras que no se ven llegar los relevos para ciertas cátedras de teología de avanzada y son recurrentes los lamentos jerárquicos por la falta de vocaciones ministeriales, las listas de espera de algunas mayordomías populares llegan hasta el año 2040.

2. Religiones populares y mercado

Es cierto que la religión nunca ha estado al margen del mercado. Los templos fueron la primera expresión de la centralización económica y del acopio de ofrendas tributarias. Sin embargo, a aquella fase en que el mercado era parte de la actividad de los templos y los bienes tenían una esencia de ofrendas para los dioses, ha sucedido, en nuestro tiempo, otra en la que el mercado se ha convertido, quizás, en el principal factor de la secularización de la vida y de la laicidad. Históricamente, el Estado Laico se hace necesario, por un lado, con el ascenso del pluralismo de formas religiosas antagónicas en el siglo XVI europeo; por otro, con la consolidación de la subjetividad individual que permitía vislumbrar, ya entonces, la futura libertad de conciencia. Anteriormente, durante la Edad Media, el pluralismo religioso apareció cada vez que una herejía sacudía las conciencias, desafiaba a la Iglesia y cimbraba la unidad religiosa de la sociedad. Pero faltaba el segundo factor y, por tanto, todo concluía con el aplastamiento de los disidentes. Hasta que con el rey francés Luis XIV, en la Francia sangrientamente dividida entre católicos y protestantes (ambos bandos compuestos por ciudadanos franceses) fue necesario formular la Razón de Estado como principio supra-eclesiástico (por encima de las iglesias en pugna) que posteriormente se convertirá en supra-religioso cuando se formulen los principios del Estado Laico Moderno⁴. Retomaremos este punto más adelante.

En este momento nos interesa subrayar algo que pocas veces se ha profundizado. Mucho antes que la política, fue la economía la que puso las bases de la práctica de una convivencia laica de las diferentes creencias y filosofías. Los banqueros y los mercaderes medievales comprendieron pronto que no era negocio detenerse ante las barreras religiosas. Para la mayoría de ellos parece que lo importante no eran los principios explicativos e ideológicos en los que descansaba el ser de la sociedad sino los principios prácticos en los que se basaba su operar y su funcionamiento. Ninguna sociedad como la española de los siglos VIII-XV constituye un ejemplo tan claro y generalizado de esta práctica económica de la laicidad supra-religiosa ejercida entre creyentes de los tres grandes monoteísmos (judaísmo, cristianismo e Islam). Con sus limitaciones de tiempo, espacio y forma, sin duda es éste el primer ejemplo de una cultura de laicidad incluyente que permitía la articulación suprarreligiosa de la sociedad en uno de sus campos vitales.

Pies de página

3. En toda la historia de la Iglesia Católica, no conocemos ningún otro periodo en el que tan sistemáticamente y durante un pontificado tan extenso como el de Juan Pablo II, se haya practicado una política de selección-segregación ideológicas de un determinado tipo de pastores, teólogos, obispos y cardenales en función del modelo de Iglesia centralista y autoritaria que se quería y se logró implantar. De ese modo, quedó controlada (si es que no erradicada) la imaginación liberadora de muchas iglesias nacionales latinoamericanas. El caso más llamativo de este proceso es sin duda el secuestro de la iglesia peruana por parte del Opus Dei debidamente impulsado y sustentado desde Roma. A nivel general, el mismo proceso llevó a la elección casi unánime y continuista del actual Papa Benedicto XVI, custodio de la ortodoxia y arquitecto del modelo. Sin duda era el candidato más indicado para continuar el proyecto iniciado. Algún día se podrá realizar un balance de los costos institucionales que esta aventura integrista todavía no concluida está teniendo para la Iglesia Católica y para su misión en el siglo XXI.
4. Usamos los términos supra-eclesiástico y supra-religioso para significar el espacio de posibilidad de un pacto social y un orden público en los cuales la convivencia nacional e internacional tiene como base fundamental la condición universal de ciudadanos sin negarlas pero, a la vez, sin doblegarse ante las diferencias ideológicas (creyentes o no creyentes) o religiosas (judíos, católicos, protestantes, islámicos, etc).

Esta relación entre mercado y religión sigue vigente bajo nuevas formas.

Cuando M. Weber concibe la sociedad como un gran mercado en el que se intercambia todo tipo de bienes simbólicos, no olvida incluir a la religión y sus especialistas como parte de ese proceso productivo y comercial. Pero sus tesis no solo pusieron de manifiesto la posible influencia de la religión en la evolución del mercado y el sistema económico como lo hace en su *Ética protestante y Espíritu del capitalismo* (1984) y en la construcción de sus tipos ideales de liderazgo religioso (sacerdote, profeta y brujo) (Weber 1979), sino también la influencia inversa del mercado en la religión al obligarla a adecuaciones inevitables. Así encuentra en el nacimiento histórico de un cuerpo de especialistas de lo religioso el fundamento de la autonomía relativa (que el marxismo también le concedió sin sacar las debidas consecuencias) de la religión. Esto conduce al corazón mismo del sistema de producción de la ideología religiosa (por parte del grupo de especialistas), es decir de la transformación y transfiguración de las “relaciones sociales” en “relaciones sobrenaturales” y, por tanto, inscritas en la “naturaleza” de las cosas y en la “voluntad” de los dioses. Es precisamente en este punto donde las “funciones sociales” de Durkheim se convierten en las “funciones políticas” que cumple la religión para las diferentes clases sociales de una determinada formación económica y social.

Esta última perspectiva la llevó a mayor profundidad Bourdieu, en su texto sobre la Génesis y Estructura del Campo Religioso⁵. Como es sabido, en este ensayo que pertenece a los clásicos modernos, siguiendo en esto de cerca a Weber, ubica la génesis del campo religioso en la constitución de un cuerpo monopólico de especialistas en la producción y gestión de los bienes simbólicos religiosos que logra despojar a los laicos de sus competencias tradicionales ejercidas en la fase anterior del desarrollo social.

Uno de nuestros importantes puntos de discrepancia con el marco conceptual de Bourdieu – sin negar sus méritos a los que recurrimos con frecuencia – es el que se refiere al hecho de dar por establecido que el cuerpo sacerdotal consigue imponer la legitimidad tanto de su monopolio como del despojo que los laicos han sufrido de su capital simbólico y que los laicos, por ignorancia o impotencia, se resignan al hecho. Desde nuestro punto de vista esto sólo se logra en forma parcial y nunca irreversible. Al menos en la historia del cristianismo occidental que Bourdieu parece tener especialmente en cuenta, tal legitimación no llegó nunca a ser ni total ni definitiva. Creemos que toda la historia del cristianismo popular que empieza a configurarse precisamente cuando

se hace religión imperial y el cuerpo sacerdotal y teológico asume el rol legitimador del imperio con la visión providencialista de la Historia de San Agustín, es un testimonio de la disconformidad permanente de los estratos populares frente a un campo religioso que, formalmente, ha sido acaparado por la elite jerárquica e intelectual. Y es precisamente esta divergencia que perdura hasta el siglo XXI lo que permite entender el diferente impacto que la globalización, la postmodernidad, el mercado y la cultura laica tienen sobre los diversos ámbitos del catolicismo.

Es evidente que el campo religioso está siendo afectado por el nuevo imaginario cultural de la postmodernidad. Hoy, en el entorno de la globalización, tanto pesa la explosión de las oportunidades como la generalización del riesgo. Si la primera propicia la urgencia de la codicia, la segunda genera un estado de ánimo de inseguridad frente a la gran decepción que ha sedimentado la tecnología y las promesas incumplidas de la primera modernidad. Este escenario crea condiciones peculiares para el mercado religioso tanto desde el punto de vista de la oferta como de la demanda.

La crisis de los paradigmas solemnes y totalizadores, así como el desmoronamiento de los grandes relatos que supuestamente los sustentaban, impulsan a una actitud del “sálvese quien pueda y mientras pueda”.

Las instituciones que administraban los grandes relatos y proporcionaban cierta seguridad, se desmoronan, se fragmenta su capital de autoridad y pierden influencia.

La modernidad y la tecnología han socavado lo esencial (ecología, salud de las relaciones sociales y las bases de la convivencia humana) y nos lo han cambiado por lo secundario y efímero (el inmediatez del consumo del confort y la opulencia).

La creciente movilidad social ha venido acompañada de una intensa experiencia de desarraigo, así como la eclosión de oportunidades ha hecho más lacerante la terrible desigualdad de las posibilidades reales de tener acceso a ellas.

Algunos de los factores anteriores han incidido en hacer patente y exacerbar un real conflicto de civilizaciones que al poner en tela de juicio el paradigma tradicional de las relaciones internacionales, invitan a un repliegue hacia las culturas locales. En este repliegue las religiones populares – como ya se ha mencionado – hallan un coyuntural fortalecimiento de sus funciones tradicionales (autonomía del poder institucional más debilitado y refuerzo de sus relaciones con la identidad

y cultura locales). Todo esto ocurre en un escenario irreversiblemente diferente caracterizado por la transición de la sociedad de producción a la de consumo, marcada, entre otras cosas por el poder omnímoto y omnipotente del mercado, tal como señala Manuel Castells:

Es un periodo histórico caracterizado por una revolución tecnológica centrada en las digitales de información y comunicación, concomitante, pero no causante, con la emergencia de una estructura social en red, en todos los ámbitos de la actividad humana, y con la interdependencia global de dicha actividad. Es un proceso de transformación multidimensional que es a la vez incluyente y excluyente en función de los valores e intereses dominantes en cada proceso, en cada país y en cada organización social.

Como todo proceso de transformación histórica, la era de la información no determina un curso único de la historia humana. Sus consecuencias, sus características dependen del poder de quienes se benefician en cada una de las múltiples opciones que se presentan a la voluntad humana. La revolución de la información tecnocrática y la ley del mercado se refuerzan la una a la otra. En ambos casos, desaparece la sociedad como proceso autónomo de decisión en función de los intereses y valores de sus miembros, sometidos a las fuerzas externas del mercado y la tecnología (Castells 2002.74)⁶.

Como consecuencia de esto, ya no son las iglesias las únicas productoras y proveedoras de los bienes de salvación. A la tipología clásica de Weber (sacerdote, profeta y brujo), en la sociedad de consumo habría que añadir, quizás, la de mercader-informador, como funcionario y administrador de lo sagrado. La postmodernidad no sólo fragmenta los grandes relatos en que se sustentaron las iglesias, sino también su pretendida exclusividad de producción y gestión de los bienes simbólicos de salvación y de las ofertas de trascendencia.

Muchas de las nuevas formas de religión popular de esta ya avanzada transición de siglo adolecen de algunas profundas marcas del imaginario cultural generado en torno al paradigma del mercado. Daniele Hervieu-Leger (1999) señalaba la individuación y la subjetivación de las creencias religiosas como formas de experiencia, expresión y socialización religiosas. Es claro que estas marcas se presentan en parte como coincidentes con la trayectoria de autonomía de las religiones populares de siempre respecto a las propuestas oficiales de las instituciones. Más dudas tenemos – al menos en lo que se refiere a las principales formas latinoamericanas de religión popular - sobre el acento en los rasgos de individuación. Hoy por hoy, peregrinaciones, fiestas patronales, celebraciones mortuorias y otras, siguen siendo eminentemente colectivas y comunitarias aunque el concepto de comunidad enraizado en los diferentes niveles de agrupaciones locales, no coincida con la definición de los teólogos ni con la observación de muchos sociólogos y antropólogos. En el tiempo de las tribus de Maffesoli los indicios del regreso de lo comunitario y de la saturación del individualismo propio de los modelos societarios⁷ se presentan como:

Encontrar nuevas formas de colaboración y generosidad, poner en juego y participar de nuevos eventos caritativos y solidarios, he aquí las nuevas ocasiones de vibrar juntos, de expresar ardientemente el placer de estar reunidos o, tomando una expresión frecuente entre los actuales jóvenes, de **reventar**.

Hoy, en el entorno de la globalización, tanto pesa la explosión de las oportunidades como la generalización del riesgo. Si la primera propicia la urgencia de la codicia, la segunda genera un estado de ánimo de inseguridad frente a la gran decepción que ha sedimentado la tecnología y las promesas incumplidas de la primera modernidad.

Pies de página

5. Aunque nuestras citas son traducción del original en francés citado en la bibliografía, existe una reciente versión castellana de este trabajo en la revista Relaciones (Nro. 108, 2006) del Colegio de Michoacán (Zamora).
6. En relación con este punto, puede verse también una buena parte de la abundante obra de este autor que ha trabajado extensamente los temas relacionados con información, mercado y culturas urbanas. Algunos de sus trabajos son mencionados en la bibliografía.
7. Se toman los términos comunitario y societario en el sentido que les da F. Tönnies (1947) en la topología de su clásica obra Comunidad y Sociedad.

Expresión juiciosa que acentúa el fin de la fuerte identidad individual. Se revienta en la efervescencia musical, en la histeria deportiva, en el calor religioso, pero también en un evento caritativo y solidario o en una explosión política circunstancial (Maffesoli 2000:XIX).

Con todo, esto no quiere decir que estas manifestaciones estén eximidas de todos los condicionamientos que impone el mercado pero las manifestaciones no son las mismas. Así como hace ya décadas que quedó superado el prejuicio simplista según el cual América Latina del siglo XX era como la Europa del siglo XIX, no debe suponerse que la postmodernidad impacta del mismo modo en las formas religiosas latinoamericanas. A comienzos del siglo XX, los sindicatos europeos de izquierda participaban de una orientación secularizante y laica; en la primera década del siglo XXI los mismos sindicatos mexicanos peregrinan corporativamente a la Basílica de la Virgen de Guadalupe y en las naves de sus fábricas ponen su altar.

No obstante, es innegable que muchas de las nuevas manifestaciones adosadas a las religiones populares y, a veces, con cierta capacidad movilizadora, se muestran como resultados de iniciativas comerciales de particulares que incursionan en el mercado de lo simbólico con productos adecuados para nichos específicos. Tal por ejemplo el culto ya antiguo a Sarita Colonia en el cementerio de El Callao o a Víctor Apaza (Arequipa), ambos en el Perú o los más recientes a la Santa Muerte o el santo Malverde, en México, relativamente exitosos y demandados en el violento e inseguro entorno del crimen organizado de los últimos diez años. Sin duda, en este mercado compiten no sólo la dinámica de la religión popular, sino también iglesias de diferente pedigree, empresas comerciales e industrias culturales de diverso tipo todas regidas por la forma más salvaje de oferta, demanda y competitividad pero con la suficiente sensibilidad como para detectar nuevos nichos de demanda.

El producto religioso capaz de satisfacer los intereses religiosos (legitimación y moralización) de un grupo-clase de laicos es aquél que le proporciona una especie de sistema de justificación de las propiedades materiales o simbólicas que les son objetivamente reconocidas por el hecho de ocupar una posición determinada en la estructura social. Una comprobación de tal principio se obtiene al observar la armonía sorprendente que existe siempre entre la “forma que revisten las creencias y las prácticas religiosas en una sociedad y momentos dados, y los intereses propiamente religiosos de su clientela privilegiada en ese momento histórico (Bourdieu: 1971:314)”.

Todo esto, a la vez que parece cancelar ciertas reglas de juego del campo religioso tradicional, abre lo que parecen ser nuevas oportunidades. En España, en Semana Santa, según los lamentos de muchos clérigos ya secularizada y paganizada, se organizan frecuentes excursiones de turismo religioso recorriendo, por ejemplo, las rutas del románico o el gótico regionales. ¿Qué parte de experiencia religiosa transportan esos autobuses por los caminos de ese moderno y comercial Vía Crucis? Me arriesgo a sospechar que más que lo que los gestores turísticos piensan aunque en formas y lenguajes muy distintos a los que los párrocos desearían. El turismo, entendido como safari cultural, rastrea todo. Como es natural, también encuentra a la religión. Como en la Semana Santa Andaluza, en Perú y México pocos acontecimientos religiosos escapan de la observación del turista nacional o extranjero. Las fiestas patronales con su exhibición de solidaridad religiosa y mercados; las celebraciones en honor de los muertos en noviembre, como demostración de una cosmovisión prehispánica sincretizada; las peregrinaciones multitudinarias, tejidas de sufrimiento voluntario y fe comunitaria en búsqueda de sentido y remedios: y otras cosas. Lo cierto es que a muchas de nuestras observaciones les falta dilucidar qué proporción del espectáculo observado, los artículos artesanales comprados, las fotografías y filmaciones realizadas son mera mercancía y souvenirs y qué parte pertenece a un nivel de encuentro de vivencias interculturales profundas, incluso religiosas.

Como ya se ha señalado, es un dato suficientemente comprobado la pérdida progresiva del capital de autoridad de los aparatos eclesiásticos en el escenario cultural del neoliberalismo y la postmodernidad⁸. Si a esto se añade el reforzamiento de la autonomía de la religión popular respecto a los cuadros jerárquicos, la escasez de liderazgos proféticos visibles (en el sentido de Weber)⁹ dentro del catolicismo y la falta de propuestas nuevas para los nuevos retos de la actual coyuntura sociocultural, económica y ecológica del Occidente Cristiano, por parte de la mayoría de las iglesias, entonces debemos reconocer que se abren espacios nuevos para nuevas ofertas religiosas provenientes de oferentes inéditos.

El predominio del paradigma mercado y su promotores del consumo provocan tanto la mercantilización de las formas religiosas como la sacralización de las formas mercantiles como se expresa en diversas manifestaciones en la corriente de la espiritualidad de la prosperidad. Un ejemplo de esto que decimos es la Iglesia Universal del Reino de Dios conocida, en forma abreviada como “*Pare de sufrir*”, presente en Perú y México. De origen brasileño, esta iglesia es el mejor ejemplo que conocemos de síntesis funcional entre la meto-

dología protestante (organización, liderazgo y Biblia) y la católica (funcionalidad de los símbolos). A pesar de la forma descarada de explotación económica de los sentimientos religiosos (al menos para quien lo observa desde fuera) y del drástico control de las conciencias que hemos podido observar en sus filiales de México, tenemos que reconocer que constituye, quizás, el mejor ejemplo de superación del divorcio entre lo sensorial y lo conceptual del cristianismo que se produjo con ocasión de la Reforma Protestante de Lutero: El pueblo católico siguió sin Biblia y los campesinos alemanes fueron privados de los símbolos que entretejían su cristianismo popular (Turner: 1973:25-26)¹⁰.

“El paradigma de consumo genera nuevas necesidades, exclusiones e incertidumbres que muchas de las veces encuentran refugio en las religiones instituidas. Pero también puede confirmarse que es la misma modernidad la que provoca nuevas respuestas a estas necesidades: trascendencias seculares, ritualizaciones emocionales, creencias basadas y practicadas en el consumo de mercancías y ofertas de superación personal y espiritual” (De la Torre-Gutiérrez: 2006, 25).

Curiosamente, aunque todo se vende, no todo de lo concerniente al tema que nos ocupa, se vende por igual. Los clientes compran mejor las **cosas profanas** que tienen que ver inmediatamente con sus necesidades corporales (alimento, vestido, salud, trabajo, confort). Entre los símbolos y las ideas, definitivamente, en el mercado de lo religioso, ganan los símbolos articulados en rituales (es decir, el polo orético de Turner); por eso es tan buen negocio la intensa comercialización de símbolos religiosos constantemente innovados de la Iglesia Universal del Reino de Dios, ya mencionada. Pero no se queda atrás la venta de los símbolos y rituales católicos (misas, bautismos, bendiciones, matrimonios, imágenes, etc.). Comparativamente, los libros religiosos se venden poco; frecuentemente se regalan como medio propagandístico. Y, desde luego, seguramente, ya nadie compra un sermón.

En conclusión, podemos decir que mientras el Estado Laico procuró excluir de sus principios operativos toda referencia a lo religioso, el Mercado Libre, desde luego con una lógica más pragmática y menos altruista, ha sabido incorporar lo religioso al inventario de sus mercancías abriendo un nuevo escenario de interacción entre la laicidad y la religión. Pero en un punto coinciden estos dos campos sociales: en ninguno de los dos conservan sus aparatos eclesiásticos la capacidad de imponer sus criterios y, por tanto, ambos constituyen a su modo, dos espacios diversos de laicidad. Ni el judaísmo ni el islamismo pueden impedir que se venda carne de cerdo y vino en los mercados, ni el Occidente Cristiano puede oponerse a que los colegios de arquitectos construyan sinagogas o mezquitas. El mercado se impone por encima de la diversidad y confrontaciones religiosas.

3. La variable anticlerical de la religión popular

Si en los siglos XVIII y XIX los anticlericales y los defensores del estado laico luchaban por sacar al clero de sus ámbitos de poder e influencia sobre la política, la educación y los comportamientos sociales, entre otros, la confrontación entre clero y catolicismo popular se debe a una pugna entre las pretensiones de monopolio del clero y la voluntad de autonomía en la producción y gestión de los bienes simbólicos de las religiones populares. Todo dentro de un mismo campo religioso. Dado que las pretensiones de los agentes del catolicismo popular van en contra

Pies de página

8. Válido sólo para los aparatos eclesiásticos cristianos (tanto católicos, como ortodoxos, protestantes y anglicanos pero no para los islámicos). Tomamos el término iglesia y, por tanto, también el de eclesiásticos, en el sentido que le da E. Durkheim refiriéndose a la comunidad religiosa de cualquier religión.
9. Es notoria, por ejemplo, la hostilidad con que la Iglesia Católica ha amordazado a su profetas desde el inicio del pontificado de Juan Pablo II, censurando a sus teólogos más brillantes y abiertos a la cultura moderna, privándoles de cátedras, prohibiéndoles enseñar y publicar, apartándolos cuidadosamente de cualquier cargo de cierta influencia, etc.
10. V. Turner, en sus análisis del simbolismo, diferenciaba lo que él llamaba polo orético-sensorial y racional-ideológico para referirse a los diversos lenguajes rituales que desencadenan preponderantemente emociones o ideas, respectivamente.

de los intereses del clero y del poder jerárquico, es razonable pensar en términos de anticlericalismo.

“... la monopolización de la gestión de bienes de salud por parte del cuerpo de especialistas religiosos socialmente reconocidos como los poseedores exclusivos de la competencia específica necesaria para la producción o reproducción de un cuerpo deliberadamente organizado de conocimientos secretos, en cuanto factor determinante de la constitución de un campo religioso, va siempre, inseparablemente unida, (concomitante) a la desposesión objetiva de los laicos que quedan desposeídos del capital religioso (como trabajo simbólico acumulado), los cuales reconocen la legitimidad de tal desposesión por el hecho de ignorarla como tal” (Bourdieu 1973:304-305).

En este proceso de despojo y monopolización, los tres tipos ideales clásicos de liderazgo religioso según Weber: el sacerdote, el profeta y el brujo pugnan por el control del campo religioso, pero, finalmente la balanza se inclina hacia el sacerdocio, entre otras cosas, por su estructura de grupo monopólico y por sus alianzas de recíproca legitimación con el poder político. También aquí aparece otro tipo de anticlericalismo: resulta que el profeta y el brujo son esencialmente anticlericales; el uno por lo que tiene de rebelde e innovador y el otro por su permanente pretensión de manipular (dominar) los poderes sagrados y, si es posible, apoderarse del fuego de los dioses.

Como ya lo hemos apuntado, Bourdieu parece dar por sentado que el grupo de especialistas logra su pretensión de monopolio sobre la producción y gestión de los bienes simbólicos religiosos. Esto jamás fue cierto. Si algunas constantes se pueden rescatar en la historia del cristianismo popular son las siguientes:

- 1.- Persistente actitud de relativización de las pretensiones de control absoluto por parte del clero;
- 2.- Ejercicio de un amplio margen de autonomía en la conducción de sus representaciones de lo sagrado y en sus prácticas religiosas.

En este punto, entendemos el anticlericalismo como la oposición y resistencia al poder absoluto de la jerarquía católica clerical y pueden distinguirse cuatro principales áreas en las cuales se aprecia esta dinámica:

- a. Las creencias y cosmovisión;
- b. El cuerpo de los rituales
- c. El control ético de los comportamientos; y
- d. La esfera del liderazgo y la gestión.

Todo esto tiene una sorprendente dimensión política, dado que los especialistas solo puede ejercer cabalmente su función de legitimación en beneficio del campo político y del orden social en la medida en que **controlan** a su feligresía clientelar con la oferta de bienes simbólicos que generan. Esa era la razón por la cual el sincretismo (o idolatrias según los extirpadores) que persistía en el s. XVII en Perú y México no podía dejar indiferentes a los virreyes. Era una cuestión de poder y de control.

No se piense que éste sea un asunto menor. La confrontación entre la pretensión de monopolio y centralización por parte del cuerpo de especialistas (pastores y teólogos) y la terca voluntad de autonomía anticlerical por parte de la Religión Popular es tal, que, por momentos, la Religión Oficial ha visto en ella una real amenaza a lo esencial de su ser y su misión. Después de mucho tiempo (hablamos de siglos) en el que el fenómeno de las tradiciones populares fue prácticamente ignorado o agredido por parte del aparato eclesiástico, fue en la Segunda Conferencia General del Episcopado Latinoamericano celebrada en Medellín (Colombia) en 1968, cuando por primera vez un documento eclesiástico oficial dedica al catolicismo popular la atención debida. En su tratamiento, con oscilaciones entre intenciones de conquista pastoral de ese baluarte de resistencia y actitudes de acercamiento y sensibilidad positiva hacia la propia lógica de las culturas populares, aquella asamblea del más alto nivel del catolicismo continental formuló con claridad la amenaza que el centralismo oficial veía en la autonomía anticlerical popular:

Esta religiosidad pone a la Iglesia ante el dilema de continuar siendo Iglesia Universal o de convertirse en una secta, al no poder incorporar vitalmente a sí a aquellos hombres que se expresan con ese tipo de religiosidad (Medellín 1968:124).

Monopolio clerical y autonomía popular que se resiste a la pretensión de control absoluto: estos son los términos en que se percibía la principal tensión interna del campo católico. Tenemos derecho a pensar que el plazo temporal de aquella especie de vaticinio sigue corriendo en el reloj institucional. Pero, por otro lado, dicho planteamiento interno nos permite entender mejor el diferente impacto que la laicidad sigue teniendo para el aparato eclesiástico sistematizado sobre la estructura del poder clerical y el catolicismo popular que, por autónomo, inevitablemente tiene un componente anticlerical y, por tanto, una cierta alianza con la laicidad incluyente.

4. El catolicismo popular ante la laicidad

Cuando a partir de los siglos XII y XIII, la cultura universitaria empieza a abrir ciertas brechas en la cosmovisión sacralizada de la alta Edad Media, aparecen los primeros indicios que apuntan hacia la posibilidad de un ámbito secular que pretende cierta autonomía respecto al poder eclesiástico y al saber teológico. Desde un punto de vista filosófico y teológico, el espacio que hará posible un modo laico de administrar los asuntos de este mundo, se empieza a abrir con los conceptos desarrollados en torno a la teoría de la “doble verdad”, una proveniente de la fe y otra de la razón (Sigerio de Bravante, Galileo, etc.). Esto, dadas las circunstancias, podía llevar a una saludable esquizofrenia cognoscitiva que permitiría el desarrollo de la ciencia sin los frenos de la fe y de sus administradores de turno. Por este camino, la razón humana y el método científico podría inducir al hombre a afirmar la eternidad del mundo, mientras que la fe y la revelación de los libros sagrados enseñan que todo empezó a existir por un acto creador (por ejemplo, en el judaísmo, cristianismo e islamismo). Como consecuencia, se sostenía que, además de verdades religiosas (objeto de la revelación bíblica y de la fe), había otras que provenían exclusivamente de la observación de los sentidos y de la razón guiada por el rigor del método científico, las cuales no obedecían a los principios de la revelación o de la teología, y, por consiguiente, estaban fuera de la competencia de la Iglesia. Aceptada la razón natural (diferenciada de la razón inspirada y condicionada por la fe) como principio fundamental de lo humano, se estaba reconociendo implícitamente su carácter meta-religioso en el plano sociológico de la convivencia humana. Aunque en la administración eclesiástica de la ortodoxia pocas veces se tuvo en cuenta, el carácter supra-confesional de la razón humana se encuentra fundamentado en textos muy claros y poco enigmáticos de la misma Biblia:

“Porque cuando los gentiles que no tienen ley, hacen por naturaleza lo que es de la ley, éstos aunque no tengan ley, son ley para sí mismos, mostrando la obra de la ley escrita en sus corazones, dando testimonio su conciencia y acusándose o defendiéndoles sus razonamientos, el día en que Dios juzgará por Jesucristo los secretos de los hombres, conforme a mi evangelio” (Rom 2, 14-16).

Es claro, por las palabras que nos hemos permitido destacar por nuestra cuenta, que ni siquiera la fogosidad del converso Pablo de Tarso, autor de esas líneas, se atrevía a imponer al conjunto de la sociedad (en su mayoría compuesta por gentiles, es decir, no cristianos) el patrón religioso del cristianismo naciente. Del texto se desprende con claridad que categorías tales como naturaleza, razón y conciencia son tenidas como supra-confesionales y, a la vez, como suficientes para garantizar una convivencia humana respetable incluso desde los criterios cristianos de salvación. El razonamiento que plantea el párrafo citado da pie para aceptar que este primer teólogo del cristianismo no tenía mayor problema en reconocer dos cosas básicas:

Para su Dios, la calidad humana de las personas no dependía de su adhesión al cristianismo;

La posibilidad de una convivencia humana incluyente sobre la base civil de lo que hoy llamamos laicidad, no descansa en la imposición de un determinado credo, sino sobre la racionalidad ética compartida por todos los hombres ya que es por esa misma racionalidad que éstos son ley para si mismos.

La posibilidad de una convivencia humana incluyente sobre la base civil de lo que hoy llamamos laicidad, no descansa en la imposición de un determinado credo, sino sobre la racionalidad ética compartida por todos los hombres ya que es por esa misma racionalidad que éstos son ley para si mismos.

Pies de página

11. En este trabajo entendemos por iglesia o aparato eclesiástico - a diferencia del sentido más noble que tiene para la teología - la estructura organizacional que adoptan las religiones, cuando, inevitablemente, al desaparecer sus líderes carismáticos fundadores, se organizan para durar en el tiempo. Dicho proceso, implica una inserción insoslayable en la dinámica social y, hacia dentro, la configuración de liderazgos y poderes, así como alguna forma de compromiso de éstos con los intereses mundanos.

Dicho lo anterior, cabe preguntarse con toda razón ¿cómo pudo pasarse de esa apertura conceptual inicial a la estrechez e intolerancia de las guerras de religión e, incluso, intereclesiásticas? ¿Cómo pudieron fundamentarse los largos conflictos entre Estados Laicos e Iglesias Hegemónicas por las pretensiones de éstas de querer seguir siendo referencia obligada para sociedades complejas y plurales? Las respuestas pueden ser muy variadas, pero casi todas parecen insinuar que en el fondo de los combates por la laicidad siempre hubo una lucha por poderes, privilegios e influencias muy precisos que fueron esbozándose a través de un largo proceso.

Un hito primordial en ese camino fue, sin duda, Constantino el Grande, primer emperador romano que se hace cristiano (272-337). Así se inició la tolerancia hacia el cristianismo como un culto más dentro del abundante panteón romano. Esta primera etapa de penetración oficial del cristianismo en el Imperio Romano quedó completada, con Teodosio el Grande (347-395), cuando lo impuso como la única religión oficial. De este modo el imperio se hizo cristiano y el cristianismo religión imperial con todos los honores y favores (Edicto De Fide Catholica del 380). Estos acontecimientos marcaron la historia posterior de Europa (Frey 2000:111). Ante esta situación, San Agustín de Hipona (354-430), la gran figura de la época y testigo entusiasta de estos acontecimientos no duda en reconocer en ellos no sólo el triunfo del Imperio Cristiano sobre el paganismo, sino una manifestación del avance de la Ciudad de Dios. Ciertamente, ese optimismo no le duró toda la vida.

La sustancia de la historia del hombre, que es universal porque está unida y dirigida por un solo Dios y a un solo fin, es un conflicto entre la Civitas Dei y la Civitas Terrena. Estas ciudades no son idénticas a la Iglesia visible y al Estado, sino dos sociedades místicas constituidas por dos especies antagónicas de hombres... Como civitas peregrinans la Iglesia se relaciona con los acontecimientos profanos teniendo en cuenta su utilidad relativa para el servicio del propósito trascendente de la construcción de la casa de Dios. pero la civitas terrena juzgada por sus propias normas, está gobernada por la conveniencia, el orgullo y la ambición; la civitas Dei por la regeneración sobrenatural; una es temporal y mortal; la otra, eterna e inmortal. Una se define por el amor a Dios, aún en propio menosprecio; la otra por el amor propio aún en menosprecio de Dios (Löwith 1958:243).

Se puede decir que esta visión providencialista de la Historia formulada por San Agustín predomina en la teología católica tanto de los monasterios como de las universidades hasta tiempos recientes. Después de estos hechos, sigue un largo

período de casi quince siglos durante los cuales muchos pueblos entran al llamado Orbis Christianus establecido en el viejo solar del imperio Romano tanto occidental como oriental. La Iglesia consagra o excomulga a reyes y emperadores y con el tiempo se impone como Conciencia de Occidente; su poder es enorme y sus riquezas también. Así llega a los tiempos modernos previos a la instauración del Estado Laico, pero será desde los principios de esta teología de la historia como la Iglesia Católica enfrentará los embates del laicismo.

Desde un punto de vista antropológico de análisis de las sociedades complejas, el concepto de laicidad tiene que ver con el quiebre de la monotonía y homogeneidad de un orden sociocultural sacralizado. No es el Estado Laico el que rompe la homogeneidad religiosa, son la misma evolución de la sociedad y su avance inexorable hacia una mayor división del trabajo social y un creciente pluralismo cultural los factores que en un momento dado, requirieron otro tipo de pacto social (solidaridad orgánica, según Durkheim). El surgimiento del Estado Laico no fue otra cosa que la adecuación del paradigma político a las nuevas condiciones socioculturales que se habían producido en la sociedad gobernada por un Estado Confesional y a pesar de él.

Estos antecedentes, aplicados a la política, pueden conducir, tanto a la política maquiavélica del Príncipe como a la ética civil y a la Razón de Estado, antecedente inmediato del Estado Laico. Perdidas las distintas iglesias cristianas del siglo XVI en luchas intestinas por razones de fe y de teologías, el gobernante cristiano visionario solo podía echar mano de la razón natural que, inspirada en la Política de Aristóteles, podía rescatar el principio fundamental del arte de la política: la felicidad de los pueblos. Faltará afinar conceptos y argumentaciones, pero la coyuntura de Luis XIV bien puede ser tomada como la cuna del Estado Laico. Irónicamente, la tolerancia como virtud social de los estados modernos y laicos, no fue predicada por las iglesias que afilaban sus dogmas como armas arrojadas, sino implantada por Razón de Estado. Desde entonces, laicidad y tolerancia del pluralismo han sido los pilares de todas las sociedades que fueron capaces de construir o, al menos, aproximarse a una convivencia incluyente.

Como culminación de estos antecedentes, en el siglo XIX empieza a establecerse formalmente el paradigma del Estado Laico como expresión política del nuevo contrato social propiciado por la Ilustración. En este proceso puede diferenciarse una etapa de emergencia de la laicidad en el manejo de lo eclesiástico por parte de algunas formas del Despotismo Ilustrado y otra de consolidación que se alcanza con la instauración del Estado No-Confesional y la libertad

de cultos. A nuestro juicio, el tema y la práctica de la laicidad han quedado excesivamente cautivos del modelo de Estado **No-Confesional** que se hace frecuente en los tiempos modernos. Es obvio que circunstancias históricas influyeron en ello. Teniendo en cuenta que la principal batalla fue contra una Iglesia que pretendía conservar el control de la sociedad y la predominancia sobre el Estado que había ejercido durante el Antiguo Régimen, quienes debían gobernar una sociedad plural y garantizar la igualdad de derechos y oportunidades de todos sus ciudadanos, tenían que replegarse exclusivamente a los principios de la ciencia política y regirse por los criterios de la Razón de Estado. Esto implicaba la independencia (no necesariamente beligerancia) respecto a toda religión. Sin embargo, lo que en principio no era antirreligioso, resultó inevitablemente antieclesiástico¹¹, principalmente por los muchos intereses y privilegios políticos, económicos y sociales que los aparatos eclesiásticos vieron menguados. Aunque, a decir verdad, eso era lo menos religioso que poseían.

Estas tensiones con las iglesias hegemónicas con ocasión de la entrada en escena de los regímenes laicos, provocaron el que los gobiernos se atrincheraran - con acierto dada la coyuntura - en su posición de **no-confesionalidad**. Pero la beligerancia - a nuestro juicio - hizo olvidar en buena medida el sentido profundo de la opción por la laicidad. Este espíritu que no era otro que el de la Ilustración y del Progreso de los Pueblos, no podía conformarse con la negación de la adhesión religiosa del Estado y su independencia de la Iglesia en cuanto ente político; por supuesto que era indispensable un nuevo estado de derecho incluyente que garantizase un pacto social capaz de acoger en su interior a todos los ciudadanos por encima de las diferencias religiosas. Para esto, entre otras cosas, la laicidad, era indispensable. Sin embargo, lo que desde el punto de vista de la construcción de los Estados-Nación emergentes debería haber sido una verdadera guerra contra las múltiples formas de exclusión del Antiguo Régimen, se quedó casi exclusivamente en una batalla contra la Iglesia y en favor de la laicidad del Estado. Pero no era solo lo religioso lo que - en un Estado Confesional moderno - impedía la inclusión de todos los ciudadanos en el nuevo pacto social. Naturalmente, para los estados **no-confesionales** en general y los latinoamericanos en particular, fue mucho más fácil limitar el poder de la Iglesia Católica que el de los grandes terratenientes y mineros conservadores y liberales (muchos de ellos instalados en los gobiernos) que seguían tratando a los indios y campesinos de sus haciendas y minas como si la Independencia nunca hubiese ocurrido. Podemos decir que la Iglesia Católica, en dicha coyuntura, enfrascada en la defensa de sus intereses institucionales identificados erróneamente por muchos de sus hombres con lo esencial de

su misión, perdió una gran oportunidad histórica de enfrentar a los Estados No-Confesionales en el terreno de la necesidad de poner las bases para una cultura política realmente incluyente de todos los pueblos y culturas que sus territorios nacionales albergaban. Eso era mucho más que controlar las ambiciones de una iglesia o los buenos modales de todas. Los estados laicos, orgullosos de su no-confesionalidad siguen teniendo una enorme deuda pendiente, no con la Iglesia Católica sino con sus propias sociedades laceradas por mil formas de exclusión. Y si no, que se lo pregunten a las naciones indias de toda América Latina y a los afrodescendientes de Haití, Santo Domingo, Colombia, Brasil y Perú, entre otros.

En este punto sostengo que el tema de la laicidad en sociedades como las latinoamericanas en general, hay que analizarlo con un enfoque en el que se consideren no solo las libertades laicas garantizadas por los estados no confesionales sino también el cruce de las variables del poder eclesiástico y de la peculiar inserción del catolicismo popular y de las realidades multiétnicas en la sociedad y en la cultura. Históricamente, la urgencia perentoria de construir un modelo de Estado Laico, fue sobre todo por la necesidad política de gobernar para todos. Era una necesidad insoslayable para poder crear una sociedad sin excluir a nadie y como casa común¹². Por lo tanto tenía que crearse un modelo de Estado no solo supra confesional sino supra religioso, porque ya a partir de la Ilustración se convierte en experiencia frecuente la existencia pública de personas no creyentes. El escenario había cambiado radicalmente:

.... se rompe la alianza institucional entre el lenguaje cristiano que expresa la tradición de una verdad revelada y las prácticas propias de cierto orden del mundo. La vida social y la investigación científica se alejan poco a poco de los feudos religiosos. Las afiliaciones a distintas Iglesias, al oponerse, se relativizan y se convierten en determinaciones contingentes, locales, parciales. Se vuelve necesario y posible encontrar una legalidad de otro tipo. Una nueva axiomática del pensamiento y de la acción se instala en un principio como una tercera posición entre las dos Iglesias contrarias (católica y protestante). Progresivamente, esta nueva posición va definiendo el terreno que se descubre debajo de la fragmentación de las creencias (De Certeau, 1993:151).

Cuando un Estado se constituye en Estado Laico, los inmediatamente afectados, son los que tienen el poder de la institución eclesiástica que era la religión oficial; el pueblo que no tenía poder ni ante la jerarquía eclesiástica ni ante el Estado, sigue, prácticamente igual.

- Es nuestra hipótesis que en los casos (por ejemplo, el de la Guerra Cristera mexicana) en que el conflicto entre Estado Laico e Iglesia compromete a la masa del catolicismo popular es porque la jerarquía lo ha extendido a la feligresía para fortalecer su causa y engrosar sus huestes en contra del Estado. En sí y en principio, el modelo del Estado Laico no ha tenido mayores problemas con la religión popular porque su laicidad política y racionalista no llega a preocuparse por esas tradiciones, salvo en casos en que algunos funcionarios o agitadores del régimen trasladan el conflicto de poderes a confrontaciones sociales o por otras causas colaterales, como cuando algunos hombres del Despotismo Ilustrado, arremetieron contra la religión popular porque sus supersticiones, supuestamente, se oponían al progreso de los pueblos.

Formalmente hablando, el Estado laico no ha representado mayor problema para estas tradiciones que estaban ya acostumbradas a caminar con suficiente autonomía tanto respecto a sus propios aparatos eclesiásticos como en lo que se refiere a los poderes del Estado.

Paradójicamente, el catolicismo popular ha tenido muchos más conflictos con los aparatos eclesiásticos que con los gobiernos laicos. Cuando estos conflictos se han dado, casi siempre fueron causados por la pretensión de la Jerarquía Católica de controlar o modificar verticalmente las tradiciones populares desde el poder institucional. Por ejemplo, siendo México el país latinoamericano que primero implantó un Estado Laico (con el proceso de las Leyes de Reforma 1833-1860) y el primero en conocer la confrontación de la Iglesia Católica con dicho Estado, se puede decir que el pueblo mexicano que en su mayoría participa de los esquemas conceptuales y de las prácticas de la religión popular, por lo general ha sido siempre tan juarista¹³ como católico, y, en cierto modo, tan católico como anticlerical, en el sentido que hemos explicado anteriormente.

El Estado laico aunque parezca paradójico, representa una instancia de protección de la autonomía de la religión popular y sus instituciones (cofradías, sistemas de cargos, fiestas populares, administración de los templos y lugares sagrados, liderazgo popular, etc.) respecto a la permanente pretensión del aparato eclesiástico por administrar y dominar verticalmente el campo de la religión popular.

No obstante, haríamos mal en pensar el escenario de la laicidad con demasiada simplicidad soslayando las complejidades que encierra. Trabajando este tema con ocasión de mi participación en el Simposio convocado por la Red Iberoamericana de Libertades Laicas-Perú, en octubre del 2006, en Lima, se me ocurrió el siguiente diagrama en el que traté de recoger las líneas de confluencia y divergencia que se generan en torno a la laicidad en la mayoría de los países latinoamericanos¹⁴.

Pies de página

12. Es cierto que la laicidad es la atmósfera cultural indispensable para una sociedad incluyente que fue la primera motivación histórica y política del Estado Laico. Pero éste ha sido un mal administrador de esa utopía laica. Y la razón profunda se esconde en el hecho de que nunca pudo sacudirse la marca burguesa con la que nació. Por eso hay algunas buenas razones para sospechar que el Estado Laico no dio la batalla a las iglesias hegemónicas para construir una sociedad incluyente, sino para apoderarse del poder y del control sobre la sociedad que aquellas tenían. Si de verdad su bandera era la construcción de una sociedad incluyente ¿por qué — después de doblegar a las iglesias - no continuó su batalla contra los grupos e instituciones que excluían (y siguen excluyendo) cultural y económicamente a las grandes mayorías de esos Estados Nación? Como lo demuestra la actual crisis económica y financiera (2009) su afán de inclusión pretendía primordialmente hacer de toda sociedad mercado y de toda persona un cliente consumidor. Algún parecido hay entre aquellos estados que protegían de la exclusión religiosa sin ver otras y los estados de la primera década del siglo XXI que no tuvieron ojos para ver lo que ocurría ante ellos si es que no con su complicidad: la traición de los Señores del Dinero a sus propias sociedades. Aunque parezca paradójico, Estado Laico no ha resultado ser un buen custodio del sentido genuino incluyente de la laicidad!!
13. Benito Juárez, es el icono emblemático del México independiente y del Estado Laico que implantaron los liberales de mediados del siglo XIX.
14. Agradezco los comentarios y correcciones que me sugirió en aquella ocasión el Dr. Roberto Blancarte con los cuales pude afinar algunos de los ejes de relaciones implicadas.



Como puede apreciarse en el diagrama, en torno al tema de la laicidad se articula un mapa de tensiones y confluencias de intereses que conviene tener en cuenta.

Podemos decir que el primer eje de tensión es el que tiene como polos antagónicos al Estado Laico y a la Iglesia Hegemónica, es decir la Católica en los países de América Latina. Es evidente que cuando se pasa al modelo de Estado Laico éste gana en autonomía, es decir, en capacidad de gobernar a toda la sociedad exclusivamente desde los principios de la ciencia política y en forma independiente de todo credo religioso y de la Iglesia que lo administra; obviamente, quien aparentemente pierde influencia, poder y privilegios es la Iglesia Hegemónica que, en la situación anterior frecuentemente participaba en decisiones de gobierno y se constituía en guardiana de la moral pública. Este eje, marcado en el diagrama por la diagonal roja, confronta, en el cuadro central, a los dos Poderes Sistémicos en torno a las categorías **Autonomía** (como aspiración permanente de la sociedad) y **Control** (aspiración por esencia de todo poder sistémico). De alguna manera también se confrontan en el cuadro central las tendencias comunitarias (con su propensión centrípeta hacia el comunitarismo y la uniformidad) y societarias (con su propensión centrífuga hacia el individualismo y hacia las

diferencias). Curiosamente, el Estado Laico cuya esencia tuvo que ver con la imperiosa necesidad de **incluir** a todos los segmentos sociales dentro de un mismo estado de derecho, mientras ha sido el mejor garante de los derechos a las diferencias en materia religiosa, filosófica y de estilos de vida, no ha logrado serlo en lo que se refiere a integración social, económica y cultural de sus sociedades todavía desgarradas. Quizás se esconden ahí algunos condicionamientos de la marca de origen: los Estados Modernos fueron resultado de revoluciones burguesas, sus constituciones las redactaron criollos blancos y las nuevas reglas de juego las administraron los pudientes y los ricos. De ahí que los Estados Laicos aunque lograron crear una plataforma incluyente respecto a todas las religiones y sus respectivas estructuras organizacionales bajo el principio de la Razón de Estado, conserven – especialmente en América Latina - serias cuentas pendientes en lo relativo a integración social, cultural y económica de sus respectivas sociedades.

El segundo eje de confrontación en el mapa viene dado por las tensiones entre las variables **modernidad** y **pre-modernidad** más persistentes y vigentes en las sociedades latinoamericanas por la evidente multiculturalidad con que han alcanzado el siglo XXI. La voluntad de inclusión civil que, en principio,

Bibliografía

- **Ander-Egg, Ezequiel:** La Práctica de la Animación Cultural. México, Conaculta, 2006.
- **Augé, Marc:** Dios Como Objeto. Símbolos, Cuerpos, Materias y Palabras. Barcelona, Gedisa, 1998.
- **Berger, Peter:** Para una Teoría Sociológica de la Religión. Madrid, Kairós, 1967.
- **Bourdieu, P. 1971:** Genèse Et Structure Du Camp Religieux. París, Revue Française de Sociologie, Xii, 1971.
- **Burity, Joanildo¹⁵:** Religión, Mercado y Política: Tolerancia, Conformismo y Activismo Religioso. E-Book: www.fundaj.gov.br/docs/text/jburity10.doc
- **Castells, Manuel:** La Era de la Información. Vol. I: La Sociedad Red. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores. 2002.
- **La Ciudad Informacional.** Tecnologías de la Información, Reestructuración Económica y El Proceso Urbano-Regional. Madrid: Alianza Editorial. 1995.
- **La Era de la Información. Vol. II:** El Poder de la Identidad. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores. 2001.
- **La Era de la Información. Vol. III:** Fin de Milenio. México, Distrito Federal: siglo XXI Editores. 2001.
- **La Galaxia Internet.** Reflexiones sobre Internet, Empresa y Sociedad. Madrid: Areté. 2001.
- **La Era de la Información. Vol. I:** La Sociedad Red. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores. 2002.
- **El Estado del Bienestar y la Sociedad de la Información.** El Modelo Finlandés. Madrid: Alianza Editorial. 2002. (En colaboración con P. Himanen).
- **De Certeau, M:** La Escritura de la Historia. México, Uia, 1993.
- **De La Torre, R. Y Gutiérrez, C.:** Mercado y Religión Contemporánea. Guadalajara, Ciesas, 2006.
- **Frey, Herbert y otros:** La Genealogía del Cristianismo ¿Origen de Occidente?, México, Conaculta, 2000.
- **Fukuyama, Francis:** El Fin de la Historia y el último hombre. Barcelona, Planeta, 1992
- **Galindo, Jesús:** Cibercultura. Un mundo emergente y una nueva mirada. México, Conaculta, 2006.
- **Geertz, Clifford:** Visión del mundo y análisis de símbolos sagrados. Lima, PUCP, 1973.
- **Giménez, Gilberto:** Identidades religiosas y sociales en México. México, UNAM-IIS, 1996.
- **González M., José Luis:** La rebelión de los símbolos. La reconstrucción del campo religioso en el interior de los movimientos indígenas durante la colonia. En: Nuestra América Nro. 22, México, UNAM-CCYDEL, 1988.
- **Claves para Occidente:** Pablo de Tarso y su aporte a la formación del imaginario cultural. En: Frey y otros: La genealogía del cristianismo ¿origen de occidente?, México, CONACULTA, 2000.
- **Fuerza y sentido.** El catolicismo Popular al comienzo del siglo XXI. México, Dabar, 2002.
- **Compromisos y desafíos.** La Iglesia Católica mexicana ante la sociedad civil.

animaba al Estado Laico no podía quedarse únicamente en la inclusión ciudadana de las exclusiones recíprocas en que habían incurrido iglesias y religiones Y sin embargo en eso quedó en la mayoría de los casos. El peculiar sentido que la Ilustración dio a la categoría progreso de los pueblos, exclusivamente entendido desde la lógica economicista y racionalista de la civilización Occidental, provocó el que el Estado Laico no tuviese en cuenta las diferencias de tiempo cultural en que se encontraban las diversas comunidades que albergaba. De esta manera, todavía hoy día, no ha tenido una solución satisfactoria la pretensión nacional de la cultura laica y el derecho a la diferencia y a la inclusión de las culturas locales que viven en cosmovisiones y ethos sacralizados. Su derecho a la diferencia cultural y, por otro lado, su inclusión con plena carta de ciudadanía en el nuevo estado de derecho del Estado Laico está lejos de haberse logrado. De quién deberá depender la administración de la laicidad en las culturas locales: ¿Del Estado Laico que decretó la libertad de cultos desde fuera de ellas o desde la propia dinámica de cada comunidad que según sus usos y costumbres decida lo que les conviene en sus circunstancias específicas? Si el Estado Laico con su talante democrático sui generis, debe ser tomado como el Fin de la Historia o el último y superior estado de conciencia, en la línea de Fukuyama (1999:105), entonces -añado yo- estaríamos también ante la última forma de colonización de lo diverso por parte de la uniformidad centralista. Esta es otra de las tensiones que animan nuestro escenario de la laicidad.

Pero debe tenerse en cuenta que, en este eje en el que predomina la tensión entre la cultura estatal-nacional y las culturas locales de diverso tipo, también entra, en esa misma dialéctica, la confrontación entre Poder Eclesiástico y las respectivas feligresías (laicos). Es verdad que cuanto más cerca se encuentra una Asociación Religiosa del paradigma metodológico secta (Wilson 1969:177) el control de las conciencias y de la vida de las feligresías es mayor, especialmente porque la respuesta y la confrontación de las sectas al mundo es más intensa y religiosa que las de las Iglesias, entre otras razones porque las sectas han hecho en general muchas menos componendas con el orden social y, sobre todo, con el poder del Estado (Wilson 1969:177). Se puede decir que en todo tipo de Asociaciones Religiosas (se trate de Iglesias, Denominaciones, Sectas o Nuevos Movimientos) ocurren las cosas en forma muy similar al desarrollo de las sociedades: cuánto más poder se concentra en manos de los especialistas, la heterogeneidad, las diferencias y las tensiones entre feligresías y élites aumentan. Podríamos decir que, desde el punto de vista de la dialéctica del poder y la resistencia al mismo, por un lado forman un bloque lógico (no necesariamente táctico) las culturas locales y las feligresías y otro los poderes del Estado y el Aparato Eclesiástico. Con todo, en la práctica, ha sido frecuente que las alianzas se crucen en diagonal y de esta manera:

La feligresía popular católica en sus tensiones con el poder eclesiástico resulta protegida por el poder municipal contra las pretensiones monopólicas de la jerarquía eclesiástica local; de esta manera resultan los funcionarios del Estado Laico salvaguardando la autonomía religiosa popular frente a los representantes de la Jerarquía Eclesiástica.

En las tensiones ocasionales de los poderes del estado laico con la Iglesia Jerárquica (elecciones, cambios constitucionales, salud reproductiva, etc.), ha sido frecuente que una buena parte de la feligresía popular católica se haya mostrado religiosamente respetuosa de sus jefes y civilmente discrepante de sus tesis y propuestas (métodos anticonceptivos, campañas de prevención del Sida, apoyos a determinadas candidaturas políticas, problemas de pederastía clerical, etc.).

El tercer ejemplo de cruce diagonal tiene que ver con la función profética de la jerarquía eclesiástica. Sin duda es ésta la función más incómoda para el Estado Laico y su pretensión de reducir la religión al ámbito de lo privado y quedarse él con la responsabilidad de lo público. En este cruce, la jerarquía católica aparece aliada de la ciudadanía del Estado Laico en el terreno de los derechos humanos y especialmente en el nicho social de los más vulnerables. Inútil intentar atribuir este ministerio eclesiástico a una mera intención subversiva o de activismo político. Los derechos Humanos pertenecen a la herencia más auténticamente cristiana independientemente de las incongruencias históricas en que la propia Iglesia haya incurrido. Por otra parte, los Derechos Humanos se sitúan en lo más público del Estado de Derecho. No será fácil apelar a los principios de la laicidad para intentar sacar a la jerarquía y a los movimientos laicos católicos de esta responsabilidad social y religiosa en defensa de la ciudadanía, de la misma manera que no sería fácil impedir que las barras de abogados dejasen de ser observadores críticos del ejercicio del Poder Judicial.

Dejando las diagonales y considerando el perímetro del cuadrado de nuestro diagrama, tenemos también ciertos juegos de tensiones:

En el lado superior corre la tensión entre lo Estatal y Central frente a lo Local y Periférico (3).

En el lado vertical derecho (4), la tensión y confrontación se plantean entre la pretensión de autonomía por parte de las religiones étnicas y los sectores laicos de las iglesias (tendencias centrífugas), por un lado, y la voluntad de monopolio y control organizacional del campo religioso por parte de los sistemas eclesiásticos.

En el lado horizontal inferior del cuadro (5), lo que se juega es, ni más ni menos, que el control doctrinal e ideológico de las conciencias y los comportamientos. Se trata, probablemente, del nivel más profundo del enfrentamiento entre Estado e Iglesia en la arena de la laicidad. En buena medida, se puede decir que la tolerancia e inclusión operativas en las relaciones sociales de los ciudadanos de a pie, depende de la correlación de fuerzas que se establece entre, por un lado, esta **interiorización** (Berger 1967:34) que logran el Estado y las iglesias teniendo en cuenta que todos los feligreses de éstas son ciudadanos aunque no todos los ciudadanos del Estado Laico sean sus feligreses; y, por otro, los márgenes de autonomía que la Sociedad Civil en todas sus formas (ciudadanos y feligreses) es capaz de rescatar de las pretensiones de control de ambos poderes sistémicos.

Finalmente, la vertical izquierda (6) refleja la tensión y las zonas de turbulencia que alberga el Estado Laico en sus intersticios sistémicos respecto a las demandas y derechos no satisfechos de la Sociedad Civil en cuanto ciudadanía. Resulta que el Estado Laico en la medida en que sus bases teóricas se fundaron en su pretensión de inclusión (meta) supraconfesional (medio) de la sociedad, como lo señalábamos anteriormente, no ha dado suficiente respuesta a los otros ámbitos de exclusión e intolerancia que no tienen una relación directa con la pugna entre Estado e Iglesia pero que impiden también la inclusión equitativa. Hoy la Sociedad Civil se ve en la cotidiana necesidad de rescatar sus derechos tanto de manos de los Poderes Públicos como de los poderes fácticos del Mercado y los Media. En este ámbito, aunque parezca un tanto paradójico, pueden darse una serie de guiños de complicidad entre Sociedad Civil e Iglesia (González 2006:134) por razones ya expresadas y, en forma más lógica y nada paradójica, entre los Poderes Públicos y los Fácticos.

Bibliografía

- En: Savarino, F. y Muttolo, A.: Del conflicto a La Conciliación, México, El Colegio de Chihuahua y ALCALC, 2006.
- **Hernández, M. y Juárez, E. (Editores):** Religión y Cultura. Crisol de transformaciones. Zamora (México), 2005.
 - **Hervieu-Leger, Daniele:** 1999: Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement. Flammarion, Paris.
 - **Jiménez, Lucina:** Políticas culturales en transición. Retos y escenarios de la gestión cultural en México. México, CONACULTA 2006.
 - **Löwith, Karl:** El sentido de la Historia. Análisis crítico del pensamiento histórico. Madrid, Aguilar, 1958.
 - **Maffesoli, Michel:** Le temps des tribus. le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes. Paris. La Table Ronde, 2000.
 - **Mardones, José María:** Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual. Bilbao, Sal Terrae, 1999.
 - **Medellín:** Iglesia y Liberación humana. II Conferencia General del episcopado latinoamericano (1968). Barcelona, Ed. Nova Terra 1969.
 - **Melgar, R. y González, J. L.:** "Los combates por la identidad. La cultura de resistencia afroperuana", México, Dabar, 2007.
 - **Nivón, Eduardo:** La política cultural. Temas, problemas y oportunidades. México, CONACULTA, 2006.
 - **Rivera, Carolina y Otros:** Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas. México, CIESAS, 2005.
 - **Sandoval Forero, E. y otros:** Paz y conflicto religioso. Los indígenas de México. Inah-Enah, 2006.
 - **Tönnies, Ferdinand:** Comunidad y sociedad. Buenos Aires, Losada, 1947.
 - **Turner, Víctor:** Simbolismo y ritual. Lima, PUCP, 1973.
 - **Varios:** Globalización Religiosa y Neoliberalismo. Espiritualidad, política y economía en un mundo en crisis. III Encuentro Internacional de Estudios Socio-Religiosos, La Habana, CIPS, 2004.
 - **Weber, Max:** La Ética protestante y el Espíritu del Capitalismo. México, La Red De Jonás, 1984.
 - **Economía y Sociedad.** México, Fce, 1979.
 - **Wilson, Bryan:** La religión en la sociedad. Barcelona, Ed. Labor, 1969.

Pies de página

15. Investigador de la Fundación Joaquim Nabuco (Recife, Brasil) y profesor del Posgrado en Ciencia Política de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil).
16. Investigador de la Fundación Joaquim Nabuco (Recife, Brasil) y profesor del Posgrado en Ciencia Política de la Universidad Federal de Pernambuco (Brasil).

Red Latinoamericana de

Católicas por el Derecho a Decidir



CDD ARGENTINA

Buenos Aires

Casilla de Correo 176 Sucursal 20 (B)
1420 Buenos Aires, Argentina
Tel/Fax: (54-11) 43009808
cddba@wamani.apc.org
cddbuenosaires@catolicasporelderechoadecidir.org

Córdoba

Avenida Colón 442 - 6° "D", 5000 Córdoba, Argentina
Tel/Fax: (54-351) 4229104
cordoba@catolicas.com.ar
cddcordoba@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD BOLIVIA

Av. Hugo Ernst No 6386 (Bajo Següencoma)
Casilla de Correo N° 9 La Paz, Bolivia
Tel/fax (591 2) 2751534 (591 2) 2 2784955
cddbol@entelnet.bo
cddbolivia@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD BRASIL

Rua Prof. Sebastião Soares de Faria N° 57
6° Andar - Bela Vista, São Paulo, SP - Brasil
Cep: 01317-010
Tel/Fax: (55-11) 3541-3476
cddbr@uol.com.br
cddbrasil@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD COLOMBIA

Apartado Aéreo 86972, Bogotá, Colombia
Tel/Fax: (57-1) 3272465/3272466
cdd_colombia@yahoo.com
cddcolombia@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD CHILE

Santos Torneros 509, Playa Ancha, Valparaíso, Chile.
Tel: (56) 32 - 2492126, Fax: (56) 32-2497694
cddvalpo@vtr.net
cddchile@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD EL SALVADOR

Urbanización José Simeón Cañas, pasaje N° 1
casa N° 1. San Salvador, El Salvador
cddelsalvador@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD MEXICO

Apartado Postal 21-264, Coyoacán (04021), México DF
Tel: (52-55) 5554 5748, Fax: (52-55) 5659 2843
cddmx@cddmx.org
cddmexico@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD NICARAGUA

Apartado Postal N°1833, Managua, Nicaragua
cdd.nicaragua@gmail.com
cddnicaragua@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD PARAGUAY

José Asunción Flores c/General Santos N°2567
Barrio Ciudad Nueva, Asunción- Paraguay
Tel/Fax: (595) 981 281454 – (595) 992 221596
cdd_paraguay@yahoo.com
cddparaguay@catolicasporelderechoadecidir.org

CDD PERÚ

cddperu@catolicasporelderechoadecidir.org

OTROS CONTACTOS

CDD ESPAÑA

catolicasdeespana@yahoo.es

Estados Unidos

Catholics For Choice
cfc@catholicsforchoice.org
www.catholicsforchoice.org

COSTA RICA

Colectiva por el Derecho a Decidir
derechoadecidir@yahoo.com.mx

GUATEMALA

Tierra Viva
tierraviva@guate.net.gt

PANAMÁ

Voces por el Derecho a Decidir
vddpanama@yahoo.com

www.catolicasporelderechoadecidir.org