



REVISTA

SOCIEDAD Y RELIGION

Revista Sociedad y Religión

Comité de Redacción:

Director
Aldo Ameigeiras

Director Honorario:

Floreal Forni

Editor:

Fortunato Mallimaci

Secretaría Técnica:

Joaquín María Algranti, Juan Eduardo
Bonnin, Marcos Carbonelli, Facundo Diéguez, Gabriela Irrazábal, Mari-Sol
García Somoza, Mariela Mosqueira, Damián Setton

Comité Académico

Roberto Cipriani (Universidad de Roma, Italia)
Micheline Millot (Université du Québec à Montréal, Canadá)
Cristian Parker (Academia de Humanismo Cristiano, Chile)
Renzo Pi Ugarte (Universidad de la República, Uruguay)
Émile Poulat (Conseil National de la Recherche Scientifique (CNRS), Francia)
Reginaldo Prandi (Universidad de São Paulo, Brasil)
Otavio Velho (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

La revista Sociedad y Religión es una publicación del
Programa Sociedad, Cultura y Religión del CEIL-PIETTE CONICET
Saavedra 15 4o. piso (C1083ACA) Buenos Aires Argentina
4952 5273/7440 sociedadyreligion@ceil-conicet.gov.ar

Sociedad y Religión es indizada por el Latindex y
en Núcleo Básico de Revistas Científicas del CAICYT

Esta publicación es auspiciada por la
Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur

Buenos Aires - 2012

Sociedad y Religión

Número 37

Vol. XXII, Año 2012

ÍNDICE

Aldo Ameigeiras y Fortunato Mallimaci

Presentación, 5

Virginia Dominella

Memorias de la militancia y la violencia política de integrantes de la Juventud Universitaria Católica en Bahía Blanca (1968-1975), 12

Mariana Espinosa

Indagando diversidad en la producción de diferencia. Formación y transformación de un grupo etno-evangélico en Santiago del Estero, 55

Daniel Eduardo Jones y Santiago Cunial

Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos: el rechazo de la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) a la ley de matrimonio igualitario, 85

Miguel Mansilla

Muerte, esperanza y protesta en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del cielo en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, 123

José Manuel Morán Faundes

El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual, 167

Notas breves.

Aleixandre Brian Duche Pérez

La antropología de la muerte: autores, enfoques y períodos, 206

Reseñas de libros.

Yael Baredes

Kahan, Emmanuel, Laura Schenquer, Damián Setton y Alejandro Dujovne (comps.) *Marginados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina*, 216

PRESENTACIÓN

ALDO AMEIGEIRAS Y FORTUNATO MALLIMACI

Hemos transcurrido estos primeros meses del 2012 observando la expansión del interés por las múltiples y complejas relaciones en que los creyentes, lo religioso y las instituciones religiosas mantienen con la sociedad en general y el Estado en particular. Actores religiosos que participan de actividades políticas, dirigentes que invocan a sus creencias religiosas como fundamento de sus decisiones públicas, actividades y planteos que las instituciones religiosas llevan a cabo sobre los ámbitos legislativos y ejecutivos. Conflictos internacionales en que de una u otra manera se explicitan creencias y cosmovisiones en que lo religioso, lejos de constituir un elemento marginal aparece como una instancia importante a considerar. Asimismo el campo específico de los estudios sociales sobre lo religioso se ha enriquecido por la multiplicación de abordajes que, desde la historia como desde la sociología y la antropología aluden a un interés creciente en la temática desde las ciencias sociales en general.

Estamos así ante un cuadro de situación que agudiza la necesidad de que quienes tenemos la responsabilidad de difundir trabajos e investigaciones a la vez que generar canales de intercambio y debate, profundicemos nuestro esfuerzo para cumplir adecuadamente dicho objetivo. De esta manera en este

primer número del 2012 continuamos empeñados en el esfuerzo que comenzamos el año pasado en torno a profundizar la calidad de nuestra presentación gráfica a la vez que consolidar nuestra inserción en las modalidades digitales como Scielo. Una instancia que a su vez ha de permitir extender y profundizar nuestra vinculación con distintos ámbitos de estudio e investigación sobre las características y transformaciones de lo religioso en la sociedad actual. De la misma manera estamos trabajando para sumar a los ámbitos en que la publicación está indizada (Latindex- Núcleo básico de revistas científicas del CAICYT) otros que contribuyan al reconocimiento del nivel científico de la publicación.

En este número que hoy tienen en sus manos ponemos a su disposición artículos, reseñas y notas a la vez que información acerca de la realización de nuestras próximas Jornadas sobre Ciencias Sociales y Religión, en este caso las VII Jornadas Internacionales sobre “Modernización, Secularización y Religión en Argentina”, que se realizarán en el Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti entre el 14 y 16 de Noviembre del presente año a la vez que el Concurso de Monografías Jorge Abelardo Soneira.

En el caso de la revista el primero de los artículos denominado “Memorias de la militancia y la violencia política de integrantes de la juventud Universitaria Católica en Bahía Blanca (1968-1975)” pertenece a Virginia Dominella. Se trata de un trabajo en donde considera las memorias alrededor de la militancia de un grupo de jóvenes que formaron parte de la JUC de Bahía Blanca entre 1968 y 1975. Un tipo de abordaje minucioso tanto en relación al contexto de la época como de los testimonios de jóvenes con diversas trayectorias tanto familiares como de participación y tipos de militancia que transitaban por caminos distintos hasta la actualidad. Testimonios en donde prevalecen

interpretaciones críticas en el marco de una pluralidad de memorias.

En segundo lugar Mariana Espinosa nos ofrece su artículo “Indagando diversidad en la producción de diferencia, formación y transformación de un grupo etno-evangélico en Santiago del Estero”. El trabajo analiza la experiencia socio histórica del movimiento evangélico de los Hermanos Libres en Santiago del Estero en un abordaje de la producción de la diferencia cultural en donde se manifiestan pertenencias “religiosas y étnicas”. A través de un planteo de carácter conceptual y un abordaje empírico se realizó un análisis de la construcción etno-religiosa, especialmente vinculada a sectores de origen sirio-libanés. Así son considerados aspectos relevantes como la movilidad social de la colectividad árabe o la etnicidad como principio de diferenciación social hasta las tensiones que se producen en la construcción identitaria entre los Hermanos Libres.

El trabajo de Daniel Jones y S. Cunial “Derrota parlamentaria y reposicionamiento político de actores religiosos. El rechazo de la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la Argentina -ACIERA - a la ley de matrimonio igualitario” implica el análisis de la oposición que dichas Iglesias Evangélicas comprendidas en la federación llevaron a cabo respecto a la reforma del código civil argentino que ampliaba el derecho al matrimonio de parejas del mismo sexo. En el marco del creciente pluralismo cultural y religioso del contexto latinoamericano destaca la presencia y “reactivación “de sectores religiosos enfrentados a los planteos de movimientoslésbicos, gay, bisexual y trans como de movimientos feministas. Sectores interesados en generar estrategias vinculada “con su postura conservadora sobre la sexualidad, la familia y la reproducción.”

Miguel Mansilla nos acerca un trabajo sobre “Muerte, esperanza y protesta en el pentecostalismo chileno. Las representaciones del cielo en la Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile” en el que analiza representaciones y apreciaciones vinculadas con la consideración del cielo como un “espacio mítico y mágico” en el pentecostalismo chileno. Se trata de la consideración de un tipo de construcción “que proveyó de recursos simbólicos a los conversos desheredados, pobres y marginados.” Sin embargo no constituyó solamente un espacio de idealización sino a su vez un “modelo” de relaciones que de alguna manera deberían explicitarse en la tierra. Nos encontramos así con distintos planteos que Mansilla explora el cielo como espacio político y festivo, como espacio de eterna jubilación y de fin del hambre, como espacio de eterna felicidad y claramente como espacio de capital simbólico. Un análisis que permite avanzar en una interpretación acerca de los roles que despliegan dicha concepción en el discurso religioso. Una instancia en donde aparecen junto a la construcción de “esperanza” como de “consuelo” finalidades explícitas vinculadas con el control social sobre el alcohol, la violencia o la sexualidad. Una concepción compleja del cielo claramente vigente, especialmente, para aquellos que no han podido emerger de su situación de marginalidad.

El quinto artículo es el trabajo de José Manuel Morán Faúndes sobre “El activismo católico conservador y los discursos científicos sobre sexualidad: cartografía de una ciencia heterosexual”. Se trata del abordaje de las estrategias que ha implementado la Iglesia Católica frente a los planteos y avances de los movimientos por la

¹ Este artículo es parte de la investigación Postdoctoral Fondecyt con el proyecto “Protestantismo y pentecostalismo aymara en la Región de Tarapacá desde 1990 al 2010”. N° 3120162. Chile.

diversidad sexual. Un trabajo que comprende tanto el análisis de discursos de los principales actores o representantes del activismo católico como de las intervenciones de actores católicos en el campo de la ciencia. De esta manera es posible observar tanto los planteos sostenidos en torno a los discursos científicos y discusiones sobre sexualidad y derecho del catolicismo como “las metáforas políticas que subyacen en el mismo” y las formas en que se lleva a cabo la construcción de nociones sobre lo que supuestamente es “lo natural y lo normal” en relación a “alteridades no heterosexuales”.

Asimismo contamos con una reseña de Bárbara Yael Baredes acerca del libro de Kahan Emmanuel, L. Schenquer, D. Setton y A. Dujovne (comps) 2011 “Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina- Bs.As. Lumiere”. Finalmente una nota breve de A. Duche acerca de “La Antropología de la muertes; autores, enfoques y períodos.” Tenemos así un espectro sumamente interesante de miradas que nos permiten tanto abrir la posibilidad de abordar diversas temáticas como de generar nuevos debates.

Esta introducción no puede finalizar sin unas palabras sobre la muerte en Brasil el 8 de junio de Antonio Flavio Pierucci, un gran académico de presencia regional e internacional, polemista excepcional que atraía y encantaba a su auditorio, constructor de organizaciones como nuestra Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del Mercosur y entrañable y recordable amigo de Sociedad y Religión y de la Argentina.

Juntos trabajamos codo a codo para crear un ámbito de reflexión pluralista, diverso y ampliado a todos los rincones de los países del Cono Sur. El, abriendo espacios e incorporando investigadores del conjunto del Brasil, desde aquí sumando a otros colegas de Uruguay, Chile y del resto de la Argentina. Sus

visitas a la Argentina fueron numerosas y de cada una de ellas podemos hacer memoria de recuerdos y momentos inolvidables.

El campo de la sociología de las religiones y los temas de la teoría social, fueron su pasión y dedicación. Había realizados sus estudios en la PUC de San Pablo y los siguió en la USP .Su maestría fue sobre: "Iglesia Católica y reproducción humana en el Brasil" y su doctorado con el tema: "Democracia, Iglesia y Voto: el compromiso del clero católico en las elecciones de 1982". Sus trabajos sobre el "catolicismo", "los fundamentalismos" –entre otros- como sobre una lectura no evolucionista de Max Weber sobre el proceso de secularización y las desmagizaciones, son textos imprescindibles para comprender nuestras sociedades.

Sumó a ellos un amplio trabajo de gestión institucional y científica. Fue miembro de numerosas organizaciones científicas y del 2001 al 2012 fue miembro de la Sociedad Brasileña para el Progreso de la Ciencia.

Apreciamos – y mucho- sus fuerzas, ganas y deseos de "no quedar bien" y de "enfrentarse" a lo instituido y a lo "facilista" en lo académico y en la vida cotidiana. Discutía y mucho, polemizaba y con fuerza, sin dogmatismo ni rencores y por eso seguía construyendo amistad, grupo e institución. Leía la producción científica de sus colegas locales y regionales no para repetir sino para avanzar en nuevos conocimientos desde la globalización latinoamericana.

Nadie que haya estado en unas reuniones con él o asistido a sus clases podrá olvidarlo. Ni que decir el día que alguien expuso en nuestras Jornadas diciendo que la secularización había desaparecido de nuestros países o cuando otros afirmaban que se vivía un reencantamiento religioso de la región. Allí aparecía de cuerpo entero criticando y haciendo añicos esos argumentos !!!

Ejemplo de cientista social comprometido con su tiempo y con los “invisibilizados”. Ejemplo también de quien toma un distanciamiento crítico que le permite dejar de lado dogmas como esencialismos. Vinculo la investigación con la gestión académica mostrando que lo uno y lo otro puede ser realizado con competencia y validez. Supo ser preciso y duro en sus afirmaciones, tomando distancia de modas y facilismos como cálido y afectivo en sus vínculos personales.

Notaremos su ausencia y recordaremos su presencia. Seguirá junto a todos aquellos y aquellas que se sigan indignando y buscando salir de facilidades y dogmas, sean estos académicos, religiosos, sexuales o sociales. Flavio, estés donde estés, seguimos alegrándonos y divirtiéndonos con tus ganas de vivir y de desafiar a los poderes instituyentes!!!



REVISTA

SOCIEDAD
Y RELIGION

**MEMORIAS DE LA MILITANCIA Y LA
VIOLENCIA POLÍTICA DE
INTEGRANTES DE LA JUVENTUD
UNIVERSITARIA CATÓLICA EN
BAHÍA BLANCA (1968-1975)¹**

*Memories of militancy and political violence in the members of Catholic
University Youth in Bahia Blanca (1968-1975)*

VIRGINIA DOMINELLA

Departamento de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur; Facultad de
Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata.
CONICET.

12 de octubre y San Juan, 6to. Piso, 8000, Bahía Blanca, Provincia de Buenos Aires.
v_dominella@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 28 de octubre de 2011.

Fecha de aceptación: 19 de mayo de 2012.

¹ Una versión preliminar de este artículo fue presentada y discutida en las *XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia*, Catamarca, 10- 13 de agosto de 2011. Este trabajo se inserta en una investigación mayor, que se inició en el marco de la tesina de Licenciatura en Historia defendida en marzo de 2010 –titulada “El fermento en la masa. La Juventud Universitaria Católica en Bahía Blanca, entre la efervescencia política y la oleada represiva de la Triple A (1968-1975)”– y continúa en el presente, con un proyecto dedicado a indagar las relaciones entre religión y política en las trayectorias de los militantes de la JUC, la Juventud Estudiantil Católica (JEC) y Juventud Obrera Católica (JOC) en Bahía Blanca, en los años ‘60 y ‘70. Quiero agradecer la lectura atenta de distintas versiones de este artículo a Ana Vidal, Andrea Rodríguez, Silvina Jensen y Daniel Lvovich, cuyas sugerencias han enriquecido mi perspectiva.

El artículo analiza las memorias en torno a la militancia y a la violencia insurgente de un grupo de hombres y mujeres que integraron la Juventud Universitaria Católica (JUC) en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. En este sentido, intenta reflexionar a partir de los siguientes interrogantes: ¿cómo recuerdan y valoran desde el presente, y a la luz de la derrota de su proyecto político, la militancia revolucionaria y las opciones por la vía armada? ¿Es posible reconocer miradas diferentes e incluso contradictorias sobre un pasado común? ¿Qué conflictos de interpretaciones se cristalizan? Y, por otra parte, ¿de qué modo los testimonios analizados dan cuenta de la identidad individual y grupal de los ex integrantes de la JUC bahiense, así como de las tensiones entre estas identidades?

Para este abordaje, se utilizaron fuentes orales que fueron elaboradas mediante entrevistas semiestructuradas, entre marzo de 2008 y junio de 2010. Se analizaron los testimonios de 14 personas con diversas trayectorias en cuanto al origen familiar, el período de participación en la JUC, los tipos y los espacios de militancia, las opciones ideológico-políticas, los caminos recorridos a partir del comienzo de la violencia represiva, los itinerarios profesionales, políticos, eclesiales posteriores y la vinculación actual con el mundo católico.

Memoria; Militancia; Violencia política, Juventud católica; Bahía Blanca

Memories of militancy and political violence in the members of Catholic University Youth in Bahia Blanca (1968-1975). The article analyzes the memories of revolutionary militancy and violence of a group of young people from the Catholic University Youth in Bahía Blanca among the past years of 1968 and 1975. In this sense, it tries to reflect upon the following questions: How do they remember and value, from the present moment, and in the light of the defeat of their political project, the revolutionary militancy and the options for the army way? Is it possible to recognize different and even contradictory points of view about a common past? Which conflicts of interpretation do crystallize? On the other hand, in what way the analyzed testimonies account for the individual and group identity of the ex members of the Catholic University Youth of Bahía Blanca, as well as the tensions among these identities?

For this approach, oral sources were used, that were developed by means of semistructured interviews, between March 2008 and June 2010. Fourteen testimonies of people with different family background

trajectories were analyzed, in addition to the period of participation in the Catholic University Youth, the types and spaces of militancy, ideological-political options, the journeys accomplished from the beginning of the repressive violence, the following professional, political, ecclesiastical itineraries, and the actual relationship with the Catholic world.

Memory; Militancy; Political violence; Catholic youth; Bahía Blanca

*“Una vida de violencias y esperanzas... ¿Cómo se puede representar eso hoy?
¡Ninguno de nosotros ha vivido nunca eso! ¡Nos encontramos tan próximos en el
tiempo y estamos tan alejados!”*

Albert Boadella (citado en Izquierdo Martín y Sánchez León, 2006: 227)

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se propone analizar las memorias en torno a la militancia y a la violencia insurgente² de un grupo de hombres y mujeres que integraron la Juventud Universitaria Católica (JUC) en Bahía Blanca entre 1968 y 1975. En este sentido, intenta reflexionar a partir de los siguientes interrogantes: ¿cómo recuerdan y valoran desde el presente, y a la luz de la derrota de su proyecto político, la militancia revolucionaria y las opciones por la vía armada? ¿En qué medida se cuestionan o reproducen en estos relatos lugares comunes/mitos sobre la violencia política en la Argentina? ¿Es posible reconocer miradas diferentes e incluso contradictorias sobre un pasado común? ¿Qué conflictos de interpretaciones se cristalizan? Y, por otra parte, ¿de qué modo los

² Se emplea este término para referir a un tipo de violencia política, consistente en las acciones de fuerza que se vuelcan contra el orden establecido. En este trabajo se utilizan las expresiones “violencia contestataria” y “violencia revolucionaria” como sinónimos de “violencia insurgente”.

testimonios analizados dan cuenta de la identidad individual y grupal de los ex integrantes de la JUC bahiense, así como de las tensiones entre estas identidades?

Para este abordaje, se utilizaron fuentes orales que fueron elaboradas mediante entrevistas semiestructuradas, entre marzo de 2008 y junio de 2010. Se analizaron los testimonios de 14 personas que formaron parte de la JUC en Bahía Blanca³, con diversas trayectorias en cuanto al origen familiar, el período de participación en la JUC, los tipos y los espacios de militancia, las opciones ideológico-políticas, los caminos recorridos a partir del comienzo de la violencia represiva, los itinerarios profesionales, políticos, eclesiales posteriores y la vinculación actual con el mundo católico.

El sujeto de esta historia es un grupo de cristianos pertenecientes mayoritariamente a la JUC, una de las ramas especializadas de la Acción Católica⁴. Ésta fue, precisamente, una de las organizaciones que protagonizó la renovación post-conciliar⁵ pero distaba de ser nueva. Por el contrario, se enraizaba

³ También se incluyen los testimonios de Mónica, miembro de la JEC y militante de la Unión de Estudiantes Secundarios (UES), y de Norma Gorriarán, ex religiosa de la Compañía de María y directora de la Escuela Nuestra Señora de la Paz, ubicada en el barrio periférico de Villa Nocito.

⁴ La disposición en ramas estaba vinculada a la idea de ámbitos de acción pastoral cruzada con una base territorial: los mundos del trabajo (JOC), de la cultura y de la educación (JEC y JUC) y el agrario (Movimiento Rural de Jóvenes de Acción Católica-MIJARC) (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006: 15).

⁵ El proceso de renovación de la Iglesia Católica tuvo lugar en los años '60, a partir de los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI, del Concilio Vaticano II (1962-1965), de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968) y, en Argentina, de la II Asamblea Extraordinaria del Episcopado Argentino en San Miguel (1969). Dicha renovación se dio en diversos ejes (una apertura al mundo, una atención preferencial a los pobres y

en la dinámica del desarrollo del movimiento católico en las décadas anteriores (Mallimaci, Cucchetti y Donatello, 2006). En este sentido, es necesario adoptar una mirada de largo plazo y ligar esta corriente católica post-conciliar con una “matriz común”: el catolicismo integral. Este fenómeno, cuyo desarrollo comenzó a hacerse visible a partir de la década de 1920, constituía la respuesta del catolicismo argentino al avance secularizador del liberalismo y el socialismo, que intentaba constreñirlo al ámbito privado. Así, buscó integrar las instancias de lo social, lo político, lo religioso, lo público y lo privado, y avanzar sobre la sociedad y el Estado (Mallimaci, 1992). De esta manera, “los católicos contestatarios eran, en el sentido de la relación público-privado, tan integrales como sus antecesores” (Donatello, 2010: 67).

La JUC nucleaba a jóvenes universitarios en distintas ciudades de la Argentina y adoptó distintos nombres en América Latina. Estos grupos pertenecían al Movimiento Internacional de Estudiantes Católicos-Juventud Estudiantil Católica Internacional, que era la convergencia de dos movimientos especializados internacionales que trabajaban con estudiantes (MIEC y JECI), que en América Latina se unificaron. Existían instancias de coordinación y comunicación de los grupos de jóvenes católicos en distintos niveles: el Secretariado Nacional, que rotaba de una provincia a otra; el Secretariado Latinoamericano, que en ese momento funcionaba en Lima (Perú); y el Secretariado Mundial de la JECI con sede en París (Francia).

Durante la primera mitad de la década de 1970, la JUC bahiense –que llegó a reunir alrededor de 40 jóvenes estudiantes de la Universidad Nacional del Sur (UNS) y de institutos

un espíritu más horizontal y participativo) que remitían al compromiso histórico por la liberación nacional y social (Politi, 1992: 121).

terciarios—, era un grupo consolidado, lo que se veía reflejado en la participación de muchos de sus miembros en los equipos nacional, latinoamericano e internacional del movimiento y en el acompañamiento dado a grupos similares en formación en otros lugares del país. Había comenzado constituirse en 1967 como un intento de recrear, con nuevos integrantes y asesores —los sacerdotes José Zamorano y Emilio Flores—, una experiencia anterior que se encontraba desarticulada a raíz del éxodo de militantes que se habían incorporado a agrupaciones de izquierda y del abandono del ministerio sacerdotal por parte de su asesor, mientras otro tanto había ocurrido, simultáneamente y por motivos semejantes, con diversos grupos de JUC afianzados en otras ciudades del país.

Estos jóvenes, agrupados en pequeños equipos de alrededor ocho integrantes, se reunían semanalmente, en casas particulares y en compañía de un sacerdote asesor, para llevar a cabo la “revisión de vida”, esto es, para reflexionar sobre la realidad a la luz del Evangelio mediante la metodología del *Ver, Juzgar y Actuar*, también utilizada por la JOC y la JEC. En palabras de Mónica: *“¿Qué está pasando? Está pasando esto. ¿Qué dice el mensaje cristiano respecto de esta realidad? Dice tal cosa. ¿Y por lo tanto qué tengo que hacer?”*⁶.

La revisión de vida tenía implicancias significativas. Por un lado, el punto de partida ya no se hallaba en “dogmas y verdades para ser llevadas a la acción” sino en la realidad misma, donde los militantes buscaban “cómo llevar adelante su apostolado”

⁶ Entrevista a Mónica, Buenos Aires, 30/7/08. Los nombres de los entrevistados fueron cambiados, con excepción de las figuras públicas cuya identificación resulta inevitable. Esta decisión obedece al pedido de algunas personas de resguardar su identidad y al intento de homogeneizar los criterios de identificación.

(Mallimaci, 1992: 342). Esto significaba que la doctrina católica era releída a partir de la militancia en un contexto particular y que la prioridad residía en el análisis de las problemáticas específicas del medio de acción, antes que en las directivas de la institución. Esta reflexión “de abajo para arriba” suponía el encuentro con Dios en una realidad históricamente situada, con lo cual “*no hay posibilidad de evasión*”.

Por otro lado, implicaba una concepción integral de la vivencia de la fe que no se limitaba a la esfera de las creencias sino que expandía su influencia a toda la vida del militante, que debía ser guiada por los principios religiosos (Giménez Béliveau, 2005: 221). Este catolicismo vivido “integralmente” debía penetrar en cada uno de los “ambientes” donde los militantes desarrollaban su compromiso. En este sentido, la concepción que guiaba su acción era la del “fermento en la masa”, que implicaba la inserción en la realidad con un estilo propio, esto es, animados por la fe y compartiendo una intensa vida comunitaria, pero sin segregarse de los demás hombres.

Así, al igual que otros católicos integrales, los jucistas bahienses no concebían la religión como un asunto privado. Por el contrario, compartían una visión encarnada de la fe que implicaba la necesidad de transformar la realidad desde el propio lugar. Su compromiso cristiano tomaba distintas formas y estaba estrechamente unido con el “ambiente” donde cada uno se desenvolvía: la universidad, el trabajo, etc. De esta manera, muchos se incorporaron a la militancia revolucionaria, a través de la acción social (por ejemplo, en Villa Nocito, desde la Escuela Nuestra Señora de la Paz), política (en el Peronismo de Base

⁷ Entrevista al Padre José Zamorano, Moreno, 19/9/09. Fue asesor de la JUC (entre 1967 y 1975), de la JEC y de la JOC en Bahía Blanca. Se identificó con el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo.

–PB–, en agrupaciones universitarias ligadas al Partido Comunista Revolucionario –PCR–, al Partido Revolucionario de los Trabajadores –PRT– antes de la constitución del Ejército Revolucionario del Pueblo –ERP–, y hacia 1973, mayoritariamente en la Juventud Peronista –JP–, la Juventud Trabajadora Peronista –JTP– o la Juventud Universitaria Peronista –JUP–) y/o político-militar (Montoneros, PRT-ERP). Como plantean Donatello (2010) y Donatello y Catoggio (2010), la formación en una matriz católica común proveyó a los militantes de una serie de disposiciones para la acción, prácticas, modelos a seguir, un universo de relaciones personales e instancias de socialización que fueron claves. Así, la convicción en torno a un compromiso con el cambio del mundo motivó un camino ascendente en las carreras militantes, que en muchos casos los llevó a proseguir su acción fuera del campo religioso, cuando ni la jerarquía eclesiástica ni los movimientos laicales estaban en condiciones de dar cauce a sus aspiraciones revolucionarias. Sin embargo, la socialización católica no condujo a un sendero unívoco sino que habilitó una diversidad de opciones político-religiosas que iban desde la participación en ámbitos sindicales hasta la incursión en la política insurreccional⁸.

Estas experiencias se prolongaron hasta 1975. Bajo la acción de la Triple A, primero, y el Estado terrorista, después, este grupo de jóvenes y los religiosos que los acompañaban se convirtieron en víctimas de prácticas represivas que provocaron la disolución de la JUC y el abandono, por parte de sus integrantes, de sus espacios y prácticas de militancia.

⁸ En este abanico de alternativas, Donatello (2003, 2005, 2010) se ha centrado en la vía que llevó a los católicos a la lucha armada y, concretamente, a la militancia en Montoneros. Así, para explicar el surgimiento de esta organización el autor parte de las sociabilidades católicas y de las redes erigidas en torno a ellas.

CONDICIONES, CONTEXTO, MARCOS SOCIALES DE LAS MEMORIAS

Se parte de considerar a la memoria, no ya como una capacidad pasiva de evocar eventos pasados, sino como un proceso activo de elaboración y construcción/reconstrucción de sentidos y representaciones sobre el pasado. Desde esta perspectiva, la noción de memoria mantiene una estrecha vinculación con las inquietudes, preguntas y necesidades presentes y, por tanto, con el horizonte de expectativas futuras (Jelin, 2002). De allí la temporalidad compleja y el carácter dinámico de la memoria. El testimonio se ancla en determinadas condiciones sociales –que evolucionan con el tiempo y varían de un lugar a otro– que lo vuelven comunicable y delimitan el espacio de lo decible (Pollak y Heinich, 2006; Pollak, 2006).

Ahora bien, ¿cuáles son los contextos de sentido en los que se produjo el diálogo con los entrevistados? En particular, ¿qué relatos sociales sobre el pasado reciente circulaban públicamente, habilitando recuerdos, silencios y olvidos en los testimonios? Y por otra parte, ¿en qué escenarios concretos tuvieron lugar las entrevistas?

Es posible identificar diversas memorias de la violencia política –y específicamente, de la violencia insurgente–, así como una larga historia de debates y juicios políticos y morales sobre la guerrilla. El primer relato sobre el pasado reciente fue articulado por las Fuerzas Armadas a fines de la última dictadura militar, con el objetivo de justificar su propio accionar. Lo ocurrido se presentaba como una “guerra” de características propias y de consecuencias dolorosas pero inevitables, dada la naturaleza del enemigo “subversivo” que había obligado a adoptar procedimientos inéditos. En segundo lugar, la “teoría de los dos demonios”, puesta en escena en la transición democrática, recogió

representaciones colectivas sobre la violencia política presentes antes del golpe de Estado de 1976, que permitían la auto exculpación de la sociedad, al tiempo que limitaban una indagación más atenta a las condiciones sociales que hicieron posible la aparición de la violencia contestataria y la instauración del terrorismo estatal. En ese mismo contexto, emergió en el espacio público otra memoria vinculada a los organismos de derechos humanos y las denuncias de los crímenes perpetrados por el Estado, que se articulaba en torno a la figura de la “víctima”, omitiendo sus prácticas políticas. Habría que esperar hasta los años ’90 para que la temática de la militancia comenzara a adquirir un lugar más relevante en el debate público (Carnovale, 2007). Sin embargo, tanto el relato privado de las “víctimas” como la exaltación de las vidas “heroicas” que buscaba restituir la dimensión de la militancia, poniendo de relieve las metas y las virtudes personales, sustraían los sentidos políticos de la acción y brindaban una versión purificada y pacificada del período (Calveiro, 2008; Vezzetti, 2009). En los últimos diez años, se hizo evidente un cambio en el régimen de memoria a partir de la aparición de otros actores y relatos que plantearon una revisión y discusión sobre los fines, los fundamentos, las condiciones, las consecuencias y las responsabilidades de la opción por la guerra revolucionaria. Y ese debate interpeló a toda la militancia contestataria, incluso si no había sido unánimemente combatiente y armada, porque en el programa de la revolución, tarde o temprano, llegaba el momento de la guerra (Vezzetti, 2009).

En este nuevo marco, no debe olvidarse el cambio que supuso la política del gobierno de Néstor Kirchner⁹ –continuada por el

⁹ Entre las iniciativas impulsadas durante su gobierno cabe mencionar la creación del Archivo Nacional de la Memoria, la conversión del predio ocupado por la Escuela de Mecánica de la Armada en un Museo de la Memoria y la declaración de nulidad por parte del Congreso Nacional de las leyes de

de la actual presidenta Cristina Fernández— en materia de memoria, verdad y justicia frente a los crímenes de lesa humanidad perpetrados entre 1976 y 1983, así como la reivindicación que el mismo ex presidente hizo de los motivos y las luchas de la militancia “setentista”, dando una nueva dimensión a los debates y tensiones en torno al pasado reciente. Esta coyuntura política ha posibilitado el testimonio de personas que, incluso, nunca antes habían hablado públicamente sobre su experiencia en los años ‘60-’70 ni sobre la represión de la que fueron víctimas.

Asimismo, la forma de sollicitación de los testimonios analizados —en este caso, la historia de vida recopilada por medio de entrevistas que incluyeron preguntas explícitas sobre la militancia, la opción por las armas y la violencia política—, condiciona el contenido y la naturaleza de la información (Pollak y Heinich, 2006). Pero, probablemente, estos temas hubieran sido silenciados en otras condiciones de comunicabilidad, como la de los años ‘80, con un sentido estratégico, para evitar someterse a malentendidos o por no encontrar una voluntad real de escucha. En este sentido, las cuestiones relativas a la militancia revolucionaria y a la violencia contestataria quizás tampoco hubieran sido incluidas en el cuestionario de las entrevistas. De cualquier manera, aún en una coyuntura favorable para abordar estos tópicos, a la hora de relatar la propia experiencia en torno a la violencia insurgente, se hace presente la dificultad de hacer coincidir el relato con las normas de la moral corriente (Pollak y Heinich, 2006) y con las representaciones de la política y de la

Punto Final y Obediencia Debida (sancionadas durante el gobierno de Raúl Alfonsín), que ha sido determinante en la reapertura de los juicios contra los responsables del terrorismo de Estado. Esta escena judicial instalada en el presente, con sus logros y deudas, “sigue siendo el escenario mayor de las luchas de memoria” (Vezzetti, 2009: 15).

violencia en un universo de sentidos totalmente diferente de aquél.

Por otra parte, toda construcción de memoria está marcada por distintos tipos de olvido (Jelin, 2002). Entre ellos, las borraduras de hechos y procesos del pasado ocurridas por el devenir histórico. Pero también aparecen grietas en la capacidad narrativa vinculadas al trauma ocasionado por las diversas formas represivas sufridas por la acción de la Triple A y del Estado terrorista. Por ejemplo, Nora decía que después de haber hecho un esfuerzo de negación, un intento deliberado por olvidar nombres y direcciones para preservar a otros, ahora “*quererlo reconstruir al menos a mí me resulta como un imposible*”¹⁰.

Ahora bien, el significado de lo que los individuos relatan sobre su pasado también se comprende a partir de los espacios concretos donde vive e interactúa el grupo, de los cambios experimentados respecto del entorno material (Halbwachs, 2004), y de las trayectorias posteriores a ese pasado al que remiten los testimonios. En el caso de los integrantes de la JUC, las distintas formas en que han experimentado la violencia paraestatal y estatal, (la salida al exilio interior en otras ciudades del país para algunos, el exilio exterior para otros, y el exilio interno en una ciudad “cercada” por las fuerzas de seguridad como Bahía Blanca en un tercer caso), y los diversos recorridos profesionales, políticos, religiosos¹¹ e ideológicos iniciados a partir de esa ruptura

¹⁰ Entrevista a Nora, Bahía Blanca, 4/6/08. Militante social y política en Villa Nocito entre 1968 y 1975.

¹¹ Sin pretender presentar una imagen acabada de esta cuestión que merece ser profundizada en futuros trabajos, podemos afirmar que en las últimas décadas, los ex jucistas han experimentado cambios en su relación subjetiva con el catolicismo y en su vinculación institucional con la Iglesia. Aquí encontramos diversas situaciones. Por un lado, hay personas que han profundizado su compromiso dentro de grupos y espacios del mundo católico aunque con muy

hacen esperable distintas memorias, silencios y olvidos sobre un pasado común.

En efecto, partimos de la afirmación de que los sujetos entrevistados constituyeron y constituyen, aún hoy, un grupo¹². La pertenencia a la JUC y la acción social y/o política asumida como consecuencia, se erigió en un elemento fundamental de la identidad y de la cotidianidad de este conjunto de militantes. El hecho de compartir una determinada forma de vivir la fe, un estilo de vida marcado por el compromiso y la austeridad, un conjunto de ideas vinculadas a la transformación de la sociedad, diversas prácticas sociales y políticas concretas, un espacio de reflexión sobre esa inserción en la realidad, y espacios celebratorios –como las misas, los campamentos o los cumpleaños–, sellaron lazos afectivos profundos que se mantienen en el presente.

variada vinculación con la institución eclesial, a saber: dirigentes del movimiento Guía-Scout, promotores de comunidades eclesiales de base y comunidades parroquiales, catequistas, diáconos, colaboradores de grupos juveniles o de Cáritas, creadores y participantes activos de los Seminarios de Formación Teológica y el Centro Nueva Tierra –identificados con la “opción por los pobres” y con aquellos cristianos que sufrieron la represión. Por otro lado, otros han resignificado su compromiso cristiano encontrando en organismos de derechos humanos y en iniciativas de política partidaria sus ámbitos de acción. Encontramos trayectorias también disímiles en su vivencia de la fe y de la liturgia.

¹² Cabe aclarar que no todas las personas que integraron la JUC constituyen un grupo cimentado en aquella experiencia. Pero esto se verifica para la gran mayoría de los antiguos miembros de la JUC con los que conversé, incluida Mónica, quien formó parte de la JEC. Él único entrevistado que no mantiene un contacto frecuente con este grupo es Luis. Por otra parte, fueron, justamente, las relaciones personales de estos hombres y mujeres las que me permitieron el acceso a los testimonios en la primera etapa de investigación.

Lo anterior tiene implicancias en términos de las formas de construcción de la memoria. La fuerza y la duración del grupo condicionan la memoria. La existencia de un colectivo duradero del que se siga formando parte y en el que se tiene ocasión de volver a pensar, en base a sentimientos e ideas comunes, ofrece puntos de vista desde los cuales colocarse para recordar con él el pasado. Así, nuestra memoria se ayuda de la de los otros. Y en una pequeña sociedad –como este grupo de ex jucistas– los individuos piensan y recuerdan en común con una gran correspondencia entre sus recuerdos (Halbwachs, 2004).

Ahora bien, si la memoria se refuerza y completa con la de los demás, cada memoria individual ofrece puntos de vista distintos de la memoria colectiva, según el lugar que ese individuo ocupa en ella y en el grupo, y su historia personal. De modo que es imposible que dos personas reproduzcan la misma experiencia con idénticas características al contarlo tiempo después (Halbwachs, 2004).

Si el recuerdo de esos acontecimientos (la memoria acontecimental) puede ser compartido, su representación (la memoria semántica relativa a esos acontecimientos) sigue siendo fuertemente idiosincrática (Candau, 2001: 33).

Por otra parte, en la operación común de darle sentido al pasado, los miembros del grupo tienen distintas vinculaciones con las experiencias reconstruidas. Esto es, el pasado en cuestión remite tanto a las experiencias vividas en carne propia, como a aquellas transmitidas. En este sentido, el testimonio es expresión sintética de experiencias colectivas (Jelin, 2002). Así, los militantes cristianos bahienses, cuando dan cuenta de posicionamientos, debates, opciones y caminos recorridos en relación a la lucha armada lo hacen como “testigos” a partir de lo que vivieron personalmente o de lo que observaron. Héctor –ex integrante de la JUC y militante del Frente Estudiantil Nacional y

del PB— decía respecto de cómo vivió las opciones por la lucha armada: “*lo veíamos como espectadores*”¹³. Del mismo modo, en los testimonios, una serie de fechas y acontecimientos sirven de marco de referencia para el relato de la militancia católica en tanto mantienen un significado particular para el grupo, independientemente de quienes protagonizaron ese momento¹⁴.

Es sabido que los lazos grupales son de una importancia crucial para la conservación del sentimiento de identidad. Y el grupo, en el momento en el que aborda su pasado, siente que sigue siendo el mismo y toma conciencia de su identidad a través del tiempo. En este sentido, la memoria común refuerza la cohesión social mediante la adhesión afectiva al grupo (Halbwachs, 2004). En definitiva, lo que está en juego en la memoria es también el sentido de la identidad individual y grupal. De modo que el testimonio es más que un relato factual; constituye, al mismo tiempo, un instrumento de reconstrucción de la identidad. Pone en juego, a la vez, la memoria y una reflexión sobre sí mismo, mediante la cual el individuo tiende a definir su lugar social y sus relaciones con los demás (Pollak, 2006; Pollak y Heinich, 2006).

¹³ Entrevista a Héctor, Bahía Blanca, 1/5/10.

¹⁴ Por ejemplo, muchos entrevistados mencionaron la consagración del país a la Virgen María por parte del presidente de facto Juan Carlos Onganía, en noviembre de 1969, como oportunidad en la que la JUC se movilizó para expresar su rechazo, mediante la distribución de volantes, iniciativa que culminó en la detención de los militantes por unas horas. Sin embargo, no todos los que hablan del incidente participaron en esa acción, y algunos ni siquiera integraban la JUC en ese momento.

DEBATES Y OPCIONES EN TORNO DE LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

Ahora bien, las controversias sobre los sentidos del pasado se inician con el acontecimiento conflictivo mismo (Jelin, 2002: 44). ¿Qué representaciones sobre la violencia insurgente circulaban entre los militantes católicos bahienses? Y ¿qué posturas y opciones tomaron en los años '70 frente a esta cuestión quienes en el presente elaboran diversas memorias sobre un pasado común?

La caracterización del orden establecido como injusto, la “opción clara y decidida a favor de los cambios audaces, profundos y urgentes” a los que comprometía el Evangelio (JUC, s/f), la creencia en que esos cambios, que debían traducirse en la búsqueda de una sociedad nueva (JUC, Grupo Misionero Bahiense, JOC, Comunidad Universitaria Bahiense, Juventud Acción Católica de Punta Alta, 1971), eran realizables e, incluso, inminentes, y el compromiso concreto en diversos espacios estuvieron en la base de la discusión en torno a la vía armada que involucró a los jucistas, como ocurrió con los demás integrantes de la militancia revolucionaria.

Existía un amplio consenso sobre la legitimidad de la violencia contestataria entre los integrantes de la JUC, tal como ocurría a nivel general. Las propias palabras y hechos de Jesús parecían estar lejos de una condena de la opción de la violencia en la búsqueda de la justicia, cuando echó a latigazos a los mercaderes del templo o sentenció “no hay mayor amor que dar la vida por los amigos”, “a los tibios los vomitaré” y “deja todo y sígueme” (Mónica). Asimismo, en la encíclica *Populorum Progressio*, Pablo VI admitía la legitimidad de la insurrección revolucionaria “en caso de tiranía evidente y prolongada” (1977: 26). Así, la violencia como alternativa necesaria para la toma del poder y la realización de la

esperanza revolucionaria era aceptada y comprendida. Sin embargo, esta convicción llevó sólo a algunos de estos jóvenes a hacer una opción personal por la lucha armada, mientras la mayoría rechazaba esta vía como camino propio.

Para los militantes católicos que eligieron transitar el camino de la lucha armada –concretamente en Montoneros–, esa opción no constituía una licencia de sus creencias religiosas, sino que, por el contrario, estaba fundada en su fe. No obstante, una mayor disposición a morir que a matar ponía de manifiesto no sólo una ponderación particular de la vida, tanto propia como ajena, sino también las contradicciones irresolubles entre este tipo de opciones y los principios cristianos: *“yo por suerte nunca maté a nadie ni tuve que poner bombas ¿no?, que eso me hubiera creado algún conflicto serio”*¹⁵. En este sentido, robar, matar, secuestrar no dejaban de implicar rupturas muy profundas e inquietantes con su formación moral originaria (Calveiro, 2008).

Sin embargo, la sensación de estar en medio de una confrontación límite, el *“convencimiento de que faltaba poco”*, la ilusión triunfalista y el recrudescimiento de la represión del enemigo, obligaban a rechazar posiciones intermedias, a optar por permanecer en la organización a pesar de no estar de acuerdo con las directivas de la conducción, a posponer la reflexión y el debate en torno a los medios utilizados (Rodolfo) y a justificar las propias acciones, aún cuando pusieran en jaque los principios morales. Y más allá de esos factores, sólo una convicción profunda podía justificar dar la vida y matar a un semejante, haciendo de la confrontación una *“guerra justa”*: la idea de que *“Dios está de nuestro lado”* (Rodolfo). Es decir, un cierto *“aristocratismo de*

¹⁵ Entrevista a Rodolfo, Bahía Blanca, 23/6/08. Entre 1970 y 1975 fue militante barrial, primero desde el PB y, a partir de 1973, desde las filas de la JP-Montoneros.

salvación” estaba en la base del hecho de que un grupo de personas en un momento determinado se sintiera elegido por un llamado divino –y con ello, distinto a los demás– para realizar una acción en el mundo que implicaba la salvación de sí mismos y de su colectividad (Donatello, 2005, 2010).

Por otra parte, en el rechazo a la estrategia guerrillera, y particularmente tal como fue encarnada por Montoneros, eran esgrimidos argumentos tanto morales como políticos, entre los que se destacan: la desvinculación de la estrategia armada respecto del movimiento popular, lo que convertía a la primera en un trabajo de elite que exponía a los militantes a la represión¹⁶; la tesis de que el aparato militar era necesario como autodefensa de la actividad política, que debía ser siempre la prioridad; y el supuesto de que con las elecciones del '73 y el triunfo de Héctor Cámpora, la lucha armada perdía el “*fundamento ideológico*”¹⁷ que había tenido previamente, con la sucesión de dictaduras y la proscripción del peronismo, cuando el pueblo no tenía posibilidades de manifestarse¹⁸. Por su parte, los militantes cristianos que expresaban su rechazo al camino de las armas a partir de objeciones morales, sostenían que sólo “*el Señor era*

¹⁶ Las críticas a la guerrilla, centradas en su estrategia ineficaz para debilitar al enemigo al tiempo que ponía en riesgo irresponsablemente otras vidas, en su elitismo/vanguardismo puesto de manifiesto en su marcha a contrapelo de la lucha de los pueblos, y la acusación de “hacerle el juego al golpismo”, ya estaban presentes en los debates que tuvieron lugar en el exilio, y habían sido puestos de relieve por Abós en su polémica con Bayer (Bayer, 1993).

¹⁷ Entrevista a Julio, Bahía Blanca, 22/5/10. Militó en la agrupación universitaria Nueva Línea de Acción y luego, en el PB hasta el '73, cuando se abocó al compromiso dentro de la Iglesia.

¹⁸ Este planteo dejaba de lado el crecimiento de las organizaciones armadas después de 1973 y olvidaba que éstas se asumían revolucionarias y no reformistas electoralistas (Pozzi, 2006).

*dueño de la vida y de la muerte*¹⁹ y que por más que una persona “*haya sido responsable de lo que sea*”, “*¿cómo un grupo de jóvenes se van a constituir en jueces? Y entre ellos lo matan!*” (José). En el fondo, emergía el problema de que “ningún fin, en el terreno de la acción, podrá ya justificar a priori medios injustificables en ellos mismos” (Hilb, 2001: 55).

Sin embargo, muchos de estos militantes que hicieron una opción explícita por no ejercer la violencia “*ideológicamente no estaba[n] tan en desacuerdo*”²⁰, y lejos de rechazar a las organizaciones armadas, les reservaron un “*reconocimiento muy importante por los objetivos que perseguían*”²¹. En este sentido, hubo militantes católicos que adherían al planteo de la violencia contestataria o incluso admiraban a los compañeros que se “jugaban enteros”, pero no podían asumirla por motivos personales, vinculados al carácter – “*soy un tipo más reflexivo que impulsivo*”²² – , al miedo – “*no me atrevía*” (Elena) – o a la situación familiar – “*yo quería criar a mi hijo*” (Nora). De este modo, descubrimos un proceso cargado de tensiones y complejidades, no reductibles a una oposición entre dos polos extremos: lucha armada y lucha no armada, violencia y no violencia.

¹⁹ Entrevista a Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/08.

²⁰ Entrevista a Elena, Bahía Blanca, 17/6/10. Participó en la agrupación Nueva Línea de Acción.

²¹ Entrevista a Susana, Bahía Blanca, 1/4/09. No tuvo militancia en un espacio concreto.

²² Entrevista a Ángel, Buenos Aires, 8/10/09. Entre 1962 y 1974 desarrolló su militancia política en la UNS, en distintas agrupaciones: Liga Humanista, Movimiento Universitario Personalista, PRT, Agrupación Universitaria de Acción Liberadora (AUDAL), ligada al PCR, y JUP.

En primer lugar, estaban los conflictos que resultaban de adherir a un proyecto político que asumía la guerra revolucionaria, y pretender, al mismo tiempo, mantenerse ajeno a las manifestaciones de violencia. Un militante podía disentir con el planteo del recurso a la violencia o bien haber elegido quedar al margen de la lucha armada, pero a la vez estar involucrado en el dispositivo militar a partir del compromiso en tareas “de superficie”. Por ejemplo, repartir volantes que contenían partes de guerra de Montoneros²³, prestar el auto o la casa para operativos de la organización, o trasladar armas. Y en definitiva, esto significaba convalidar los métodos violentos para la consecución de una meta compartida. Secundar los objetivos de la organización sin aceptar tomar las armas, generaba contradicciones, al tiempo que implicaba un grado cada vez más alto de exposición a la represión.

El problema de la violencia contestataria se vuelve más complejo y los matices se multiplican si consideramos los grados de violencia que cada uno estaba dispuesto a ejercer personalmente. Más allá de los diversos posicionamientos respecto de la lucha armada, en aquel universo de sentido donde la confrontación y la violencia eran formas válidas de hacer política y el espacio político era concebido como un campo de guerra, los militantes desarrollaban prácticas violentas en forma cotidiana, como parte constitutiva de su acción política. Éstas consistían, por ejemplo, en romper vidrios, arrojar bombas molotov o miguelitos, tirar piedras a la policía montada en una manifestación, ir armado a hacer pintadas o a repartir volantes, recibir instrucción militar para defenderse de la represión. En palabras de Nora y Rodolfo (2/4/09):

²³ Entrevista a Nora y Rodolfo, Bahía Blanca, 2/4/09.

N: vos cuando ibas a una manifestación y llevabas unas bolitas por si te corría...los caballos, vos no pensabas que esas bolitas en el bolsillo eran violencia. Vos pensabas “me estoy defendiendo” [...] Y vos decís tirar una piedra a un milico es violencia, pero el milico te está apuntando o te está persiguiendo o te tira el caballo encima...es como MUY gradual

R: muy gradual, después llega un momento que estás adentro de un bolonqui de mucha violencia y estás como preso de una lógica.

Estas últimas palabras habilitan la reflexión en torno a –al menos– dos cuestiones que requieren ser profundizadas en otro espacio. En primer lugar, si es posible distinguir entre una violencia puramente reactiva, que brota inmediata ante la impotencia, y una violencia instrumentalizada, que se racionaliza como un medio para un fin, ¿de qué tipo de violencia estamos hablando cuando pensamos en las prácticas de los militantes políticos, incluidos los cristianos, entre 1969 y 1976? ¿Cómo se da el paso de una a otra y cuáles son sus implicancias? (Hilb, 2001). Luego, ¿cómo se comprende el proceso por el cual un sector importante de esta generación se integró o adhirió a la acción política en organizaciones revolucionarias “*por una cuestión de sensibilidad social y política*” pero luego quedaron atrapados en una lógica militarista que “*no tiene nada que ver con lo que nos llevó a eso*” (Rodolfo, 2/4/09) (Hilb, 2001)?

LA NECESIDAD DE COMPRENDER LO ACTUADO EN SU ÉPOCA: EXPLICACIÓN, JUSTIFICACIÓN, NATURALIZACIÓN

La pluralidad de lecturas de la militancia y de la violencia parte de un intento de explicar las condiciones en las que ambas tuvieron lugar. La gran mayoría de los testimonios coinciden en remarcar la necesidad de analizar la militancia revolucionaria, las distintas formas de ejercicio de la violencia política contestataria y

las opciones en torno a la lucha armada en el contexto en el que se desarrollaron, ya que desde la mirada actual resultarían incomprensibles: *“visto a la distancia uno dice ¡qué locura!”* (Mónica). La lejanía entre el universo de sentido de los años '70 y el actual convierten al intento de elucidación de aquel mundo en un ejercicio insoslayable para dar cuenta de la propia experiencia. Las trayectorias personales se comprenden y justifican en su contexto histórico. En este sentido, aquellos procesos se explican a partir de una serie de factores impersonales, tanto estructurales como coyunturales, a la vez que subjetivos.

Entre los primeros cabe destacar, por un lado, la constatación de un orden económico injusto, causante de marginalidad, opresión, desigualdad, pobreza, explotación del hombre, en beneficio de una minoría detentadora del poder. Por el otro, una larga historia de golpes militares, de ejercicio restringido de la democracia y de violencia política, por la cual la política era considerada como una cuestión de fuerza y de confrontación entre dos campos: amigos y enemigos. En las últimas décadas, se sumaba al cuadro político la proscripción del peronismo, y más allá de la realidad nacional, el ejemplo de los movimientos de liberación que afloraban en América Latina y el mundo, especialmente la experiencia de la Revolución Cubana, que constituía la prueba de que la revolución era posible (Morello, 2003). Por otro lado, los documentos eclesiales parecían reforzar el diagnóstico de la realidad y la necesidad de transformarla.

Pero si hubo elementos económicos, sociales y políticos que conformaron las condiciones de la acción, ésta se explica por el compromiso y la identificación con determinados valores, principios, descripciones de sí y del mundo, y personas. Así, estos militantes fueron las encarnaciones de creencias y deseos propios de la época, que, por otra parte, eran coherentes con la tradición cristiana: el hombre nuevo, la construcción de una sociedad más

justa, la generosidad sin límites, la capacidad de entrega, la disposición a morir por los demás, como lo había hecho Jesús: *“vos estabas convencido que por los más pobres había que dar la vida”* (Nora). En este sentido, siguiendo a Catoggio (2010, 2011), los agentes del catolicismo que más tarde experimentarían la represión estatal, construían un horizonte utópico donde el martirio se contemplaba como una posibilidad cierta, como consecuencia no buscada pero previsible y no resistida de la acción. Aún más, la muerte se convertía en privilegio porque acercaba a los militantes a Jesús, quien al dar su vida por la justicia, había marcado el camino del calvario, la cruz y la resurrección (Morello, 2003).

De allí la identificación con figuras como “el Che” Guevara y Camilo Torres. Siguiendo a Morello, desde la óptica del catolicismo post-conciliar, ambos eran signos de la aspiración a construir el hombre nuevo, ejemplos de revolucionario auténtico, símbolos de la liberación y mártires que inmolaron su vida por la redención humana. A pesar de que “el Che” no era creyente, reconocían en él, en su sed de justicia, en su entrega y en su amor al prójimo, un “heroísmo cristiano”. Al mismo tiempo, la fuerza del legado del sacerdote colombiano radicaba en haber señalado que la revolución era una lucha cristiana, “la única manera eficaz y amplia de realizar el amor para todos” (2003: 156). Así, como plantea Catoggio, una vez muerto en combate, fue reivindicado como un “mártir religioso por razones políticas”. De este modo, la figura del mártir permitía, por un lado, “secularizar” figuras ejemplares de origen religioso a partir del énfasis puesto en la dimensión política de su acción”, y por el otro, integrar “en un imaginario religioso (católico) a individuos que provienen de otros campos de actividad” (2011: 103).

En ocasiones, las opciones personales quedan subsumidas al clima de época, esto es, naturalizadas, desdibujadas, relativizadas en el devenir colectivo. Al decir de Mónica: *“era un proceso social de politización de la juventud que excedía la voluntad de cada uno”*. La militancia revolucionaria y las prácticas violentas que ésta implicaba aparecen casi como un resultado *“natural”* (Ángel) de ese proceso que arrastraba consigo a los individuos: *“la propia dinámica también te lleva, vos estás metido”*²⁴; *“te dejaba en los umbrales de la opción de las armas”* (Rodolfo). De este modo, la *“violencia de abajo”* emerge como necesaria y legítima. Eduardo, militante de la JUP en 1973 y 1974, decía: *“[a] los Montoneros los inventaron los militares porque no les dejaron ninguna salida”*²⁵.

Asimismo, en algunos testimonios se oponen explícitamente las diversas prácticas de violencia contestataria a la violencia represiva y se señala la desproporción de una y otra: frente a la represión que se volcó contra los militantes revolucionarios, acciones como tirar piedras o romper vidrios en una manifestación, ejercidas como parte de la actividad política de los militantes no combatientes, eran un *“juego de niños”* (Mónica). Pero si lo actuado podría aparecer relativizado a la luz de su contexto, Rodolfo y Nora llaman la atención sobre el hecho de que el proceso gradual por el cual los militantes admitieron y ejercieron prácticas cada vez más violentas desembocó en un escenario y en una lógica de la que se volvió difícil salir y que implicó un gran abismo con los intereses y valores que los habían empujado al compromiso político en una organización concreta.

²⁴ Entrevista a Juan Carlos, 1/8/10. Entre 1968 y 1974 militó en diversas agrupaciones universitarias: AUDAL, Grupos Socialistas (ligados al PRT) y JUP.

²⁵ Entrevista a Eduardo, Bahía Blanca, 20/5/08. En los años previos, militó en el PRT y AUDAL.

En este sentido, si la realidad económica y política argentina, sumada al influjo de la Revolución Cubana y del ejemplo del “Che” Guevara y Camilo Torres, permiten justificar las posturas asumidas en favor de la violencia contestataria, el énfasis en lo militar dentro de las organizaciones revolucionarias aparece como una “*aberración*” (Juan Carlos), algo difícil de “*entender y seguir*”²⁶, la conversión de prácticas del tipo “*del que le roba a los ricos para repartir a los pobres*” en la “*eliminación de personas*” (Héctor). De este modo, en los relatos, la simpatía o el apoyo a los grupos armados y la participación en Montoneros o en agrupaciones políticas bajo su conducción tienen un punto de inflexión hacia 1974, con la militarización de esta organización.

Más allá de estas apreciaciones, los mismos entrevistados insisten en sus testimonios que la misma aparición pública de dicha organización de la mano del asesinato de Aramburu, había provocado fuertes debates en la JUC. En este sentido, uno podría preguntarse, ¿hasta qué punto la militarización no era el resultado inevitable de una lógica de guerra revolucionaria en la que las organizaciones político-militares encontraban su razón de ser? Desde el momento en que el escenario del conflicto es concebido como una guerra, es el ejército lo que termina prevaleciendo (Vezzetti, 2009: 64).

RESPONSABILIDADES, CRÍTICAS Y AUTOCRÍTICAS

En este intento de revisitar un pasado en el que se imbrica la historia personal y la de su generación prevalecen, en cada uno de

²⁶ Entrevista a Graciela, Buenos Aires, 31/7/08. Empezó a militar en Nueva Línea de Acción; luego, se dedicó a la acción política sindical ligada al gremio de trabajadores no docentes de la UNS y a la JTP, hasta 1974.

los relatos, las interpretaciones críticas. Esto incluye el común descubrimiento y la asunción de errores y responsabilidades frente al crecimiento de la violencia política que terminó en la represión sufrida por los militantes revolucionarios a partir del accionar de la Triple A y el gobierno militar de 1976-1983, y frente la derrota de su proyecto político. En este punto, es necesario reconocer que

los sentidos otorgados actualmente a ese pasado están, de algún modo, condicionados por el dolor y la aflicción producidos por desapariciones, torturas, muertes, exilios y prisiones, pero también por los efectos de la supresión de aquella apuesta política que se vivía como desafío al orden (Oberti y Pittaluga, s.f.: 5).

En este sentido, la culpa ocupa un lugar recurrente en los relatos de estos militantes y tiñe, de diversos modos, sus miradas sobre ese pasado. A veces es explicitada y presentada como una carga que se arrastra a lo largo del tiempo. Marta decía: *“Y después vivir el ser sapo de otro pozo toda la vida porque de alguna manera sos un sobreviviente que cargás con la culpa de haberte quedado vivo”*²⁷. Y, a la vez, como un motor que impulsa al compromiso en el presente o una suerte de deuda a saldar con Dios –quien por algún motivo que parece caprichoso eligió salvarlos–, con los demás –como manera de retribuir la ayuda recibida por personas concretas que, convertidas en instrumento de Dios, en otro tiempo garantizaron la supervivencia (Nora)–, y con los compañeros muertos y desaparecidos –que cayeron por una causa compartida cuya perduración celebran algunos de los que sobrevivieron. Como explica Catoggio para el caso de los sacerdotes, religiosos/as y seminaristas –e incluso obispos– víctimas de la represión estatal, un modo común de procesar la sobrevida es asumiendo un compromiso en el presente para la

²⁷ Entrevista a Marta, Bahía Blanca, 29/5/08. Tuvo militancia social (como maestra de la Escuela Nuestra Señora de la Paz) y política (JP) en Villa Nocito, en la primera mitad de la década de 1970.

propagación de esa causa. Bajo la condición de “testigo”, tiene lugar la reconversión de la propia trayectoria. Así, “‘dar la vida’ formaba parte de un amplio abanico de metáforas, donde en el extremo, la propia muerte era sólo una posibilidad más”, mientras que “consagrar la vida a un ‘deber de memoria’ es, también, darla” (2011: 109). De esta manera, la asunción de formas de acción social y política diversas, que van desde el compromiso dentro de la Iglesia hasta la militancia por los derechos humanos constituye una manera de cancelar esa cuenta pendiente con el pasado. Eduardo se preguntaba: “¿por qué [Dios] me salvó a mí?”, “¿por qué no salvó a otros?”, y se plantea:

quizás yo tenía que quedar porque tenía mucho para dar, por eso trato de no guardarme nada, de dar todo lo que puedo. Si hay algo que a mí me preocupa es el día del Juicio, cuando nos encontremos cara a cara, que me diga ‘querido, yo te di a vos tal talento y vos te lo guardaste’ (Eduardo).

Aquí se pone de manifiesto la identidad cristiana de los actores, que encuentran en una realidad trascendente la explicación de su sobrevivida, y en la urgencia de hacer fructificar los dones recibidos el sentido de su vida. Estas lecturas también revelan su concepción de una fe encarnada que supone que Dios actúa en la historia y socorre a sus hijos a través de otros hombres.

En otros casos, la culpa difusa de los sobrevivientes parece deslizarse en las valoraciones que se proyectan sobre los caídos, cuando los describen como “los mejores” militantes (Vezzetti, 2009). Para Nora, entre sus amigos desaparecidos figura “*lo mejor de su generación*”, en tanto asumieron su militancia hasta las últimas consecuencias; esto es, desde aquella escala de valores, en la que el compromiso por el cambio revolucionario ocupaba un lugar central y “*lo máximo era dar la vida por el otro*”, actuaron en coherencia con sus certezas y convicciones. De este modo, como señala Catoggio (2010, 2011), se realza la condición de víctima a través de la figura del mártir: el “verdadero mártir” es aquel que

muere o que va al encuentro con la muerte sin buscarla pero previéndola, realizando la voluntad divina. Esta valoración positiva de la muerte violenta va en desmedro del sobreviviente, dando pie a una serie de construcciones negativas de su identidad. Siguiendo a Vezzetti, si, en verdad, murieron los mejores y los peores, y sobrevivieron los peores y los mejores, aquí se vislumbra un mito presente en parte de las memorias de la militancia setentista, donde la muerte aparece como el criterio último para juzgar el valor de una conducta política; sólo ella garantiza la pureza y la integridad del compromiso revolucionario (2009: 141).

Ahora bien, ¿qué tipo de responsabilidades se identifican? En primer lugar, las críticas recaen en las figuras públicas, en la conducción de Montoneros, pero también en los militantes que ocupaban espacios de liderazgo en distintos niveles dentro de la organización, quienes, desde una lógica “suicida” (Rodolfo), provocaron una “*masacre de gente al pedo*”²⁸, mandaron a los militantes de base “*al matadero*” (José) o los dejaron “*en el aire*” (Juan Carlos), “*solos*” (Héctor), sin protección frente al embate represivo. Y mientras “*los perejiles*”, con muy poca experiencia e incluso con poco compromiso, “*cayeron*” (Susana), los militantes de mayor jerarquía que los habían “*embalado*” (Héctor), consiguieron exiliarse (Marta)²⁹ con facilidad.

²⁸ Entrevista a Luis, Bahía Blanca, 18/12/08. Fue militante de AUDAL.

²⁹ En el relato de Marta, llama la atención la confusión entre las expresiones “entrar en clandestinidad” y “exiliarse”: “*había gente que podía pasar a la clandestinidad y tenía un pasaporte abajo del brazo [...] algunos se pudieron exiliar muy fácil, otros los agarraban y los mataban*”. Según como sea empleado, el “pase a la clandestinidad” significa hacer una opción por la lucha armada, continuar militando políticamente en una organización que en aquel contexto represivo obligaba a mantener en secreto esas prácticas, o abandonar la ciudad.

En este sentido, se opone la honestidad con la cual los militantes jóvenes, aún equivocados, “se jugaron” por “su verdad” e *“hicieron un pase a la clandestinidad desde una opción muy prematura”*, basada en la *“emoción”, la “afectividad”, “sin tener mucha capacidad de discernir [políticamente] de qué se trataba”* (Marta) en un contexto en el cual esa opción los llevaría a la muerte, a la mala fe de las cúpulas montoneras, responsables de la suerte de aquellos: *“no es lo mismo Firmenich que un chico de 17 años que tira una molotov y un día le dijeron ‘pasá a la clandestinidad’”* (Julio). La conducción de la organización no sólo le soltó la mano a toda la militancia de superficie que no aceptó abrazar las armas, sino que además presionó a *“los que no se animaban a ser vanguardia”* para que al menos fueran *“retaguardia”*, exponiéndolos a guardar armas o “panfletos” (Marta), y “apretó” a aquellos que expresaban sus disidencias con el camino adoptado (Marta, Eduardo). De este modo, para Marta, un amplio sector de la militancia revolucionaria de base *“estaba amenazada de las dos partes, desde los milicos y desde Montoneros”*. Esta sentencia recuerda la “teoría de los dos demonios”, mostrando que en ocasiones se asume inconscientemente un relato que nadie de este grupo sostendría de modo consciente o explícito.

En síntesis, subyace la tesis según la cual si bien los militantes eran gente ejemplar, sus direcciones eran autoritarias y fueron las responsables del genocidio iniciado en 1976, concepto que se ha establecido como una de las lecturas sobre el período (Pozzi, 2006). Esta idea que postula que la izquierda argentina potenció el clima de movilización generando ilusiones triunfalistas, sin capacidad para proteger de la represión a esos mismos sectores en el momento del reflujo (Terán, 2006), y, específicamente, la conducción de Montoneros, en lugar de aceptar que las condiciones represivas se habían modificado siguió adelante,

entregando virtualmente a buena parte de sus militantes (Calveiro, 2008), aparece destacada en los debates acerca de las responsabilidades de la militancia revolucionaria en la espiral de violencia que terminó por destruirlos. En ocasiones, cuando es aislada de otros elementos y reducida a la explicación principal, se convierte en un lugar común que deja sin advertir diversos aspectos de aquel drama, como, por ejemplo: las razones por las cuales los militantes obedecieron a direcciones poco idóneas (Pozzi, 2006) y permanecieron en la organización hasta el final (Calveiro, 2008), pero también los entramados relacionales entre la militancia de base y los dirigentes, con sus propias relaciones de poder y autoritarismo, y los dispositivos, legitimidades, valores y subjetividades que efectivamente promovían aquellas organizaciones (Oberti y Pittaluga, s.f.).

El testimonio de Rodolfo contribuye a desmitificar la conclusión de que en todos los casos, los jefes guerrilleros mandaron a morir a los militantes de menor jerarquía mientras ellos se salvaron. En diciembre de 1975, luego de haber sufrido un primer allanamiento en su domicilio anterior, Rodolfo le pidió a su responsable un contacto que le permitiera continuar la “lucha” en otra ciudad. Pero el “Chino” se negó, aduciendo que estaba toda la organización “*envenenada*”. Y al preguntarle si ellos se iban a ir de la ciudad, el “Chino” contestó: ‘*no, vamos a resistir*’. *Seis meses duraron. Lo que era la conducción operativa, los mataron [a] todos*” (Rodolfo).

En segundo lugar, en algunos testimonios, está presente el interrogante respecto de otras responsabilidades: la de quienes se habían constituido en referentes de militancia para la juventud católica. En los relatos se mencionan las acusaciones de las que fue objeto el asesor de la JUC por parte de padres y compañeros de comunidad de algunos militantes asesinados y desaparecidos. Si bien los sacerdotes más cercanos a los jucistas rechazaban

abiertamente la opción por las armas, e incluso, intentaron disuadir a los jóvenes que se empeñaban en continuar su militancia cuando el recrudecimiento de la violencia política los convertía en “*candidatos a la muerte*” (José), la duda sobre la responsabilidad de los curas se desprende del razonamiento según el cual la lucha armada era el último eslabón de la cadena en una militancia revolucionaria que los sacerdotes habían alentado (Héctor), y ese compromiso –el político y en ocasiones el militar– había convertido a los jóvenes en víctimas de la violencia paraestatal y estatal.

En tercer lugar, en esta indagación política y biográfica llevada adelante por los entrevistados, es central la reflexión en torno a las responsabilidades colectivas que exceden las de un grupo de “grandes hombres” e incluyen a toda la militancia revolucionaria. En palabras de Luis: “*no solamente los que iniciaron la lucha armada acá, todos, todos los grupos tenemos nuestras responsabilidades de que esto no haya avanzado más, nos equivocamos todos*”. Ello supone la necesidad de disolver las plasmaciones rituales y sacralizadas de ese pasado: “*hay que sacar la idea que esa década fue [de] los héroes. Ah, demasiados errores cometimos, demasiados*” (Juan Carlos). Entonces, el desafío de hacerse cargo de este pasado incluye determinar los errores de aquellas opciones y prácticas.

Entre los cuestionamientos políticos, metodológicos y estratégicos a las organizaciones político-militares en las que participaron, fundamentalmente JP-Montoneros, se repiten: la subordinación de los objetivos políticos a los militares (Rodolfo, Graciela, Eduardo); el verticalismo y autoritarismo que supusieron cada vez menor participación de los militantes en las decisiones, la imposibilidad de manifestar disidencias con las órdenes impartidas (Marta, Eduardo) a riesgo de ser acusado por

“debilidad ideológica”, y la promoción de cuadros centrada en aptitudes bélicas, en la disciplina/obediencia y no en “*la capacidad de análisis político [o] la inserción territorial*” (Rodolfo, 2/4/09); el vanguardismo y aislamiento de la sociedad (Rodolfo, Mónica, Eduardo, Marta, Luis); la pérdida de sentido de realidad que llevó a autoengañarse respecto de las posibilidades reales del triunfo (Rodolfo, Ángel, Mónica, Luis, Marta); las concepciones totalizadoras, que no dejaban lugar a posiciones intermedias entre el campo de los “amigos” y el de los “enemigos”, entre la aceptación de las condiciones impuestas por la conducción y la traición (Rodolfo, Marta); el recurso a lecturas simplistas (Rodolfo, Juan Carlos, Eduardo); la reproducción de los mecanismos autoritarios del “enemigo” que se pretendía vencer, convirtiéndose en su “simétrico” (Rodolfo, Julio); y la ingenuidad por suponer que la revolución vendría simplemente con el acceso al gobierno y por no haberse prevenido, en el desarrollo de sus prácticas de militancia, de la actividad subterránea de los servicios de inteligencia (Nora).

En esas (auto) críticas se mezclan y confunden los argumentos esgrimidos en los años '70 con otros elaborados a partir de lecturas de material testimonial e historiográfico sobre el tema y de experiencias posteriores, que refuerzan los primeros. En todo caso, se destacan opiniones vertidas por los protagonistas en los debates propios del momento en relación a la lucha armada, que resultan significativas a la luz del desenlace del proceso.

Si todos los actores intentan visitar el pasado y analizarlo críticamente, sus lecturas adoptan diversos tonos. En este sentido, quizás una de las opiniones más radicales es la de Julio, para quien hay que buscar las causas de la masacre que se abatió sobre la militancia revolucionaria, armada y no armada, en sus propias acciones:

no creo en la teoría de los dos demonios ni mucho menos, pero también es cierto que todo lo que pasó no pasó porque un día algo pasó en la estratósfera [...] Fue una política de exterminio. Pero lo que es cierto es que llegamos a eso por decisiones nuestras.

En esta sentencia, que contrasta con otros relatos de este grupo, encontramos una versión ampliada de un lugar común de las lecturas sobre el período: fueron las organizaciones armadas las que provocaron el golpe y el genocidio (Pozzi, 2006). Se vinculan las acciones de las organizaciones político-militares con las de las Fuerzas Armadas y de seguridad, que habrían constituido la respuesta a las primeras. Así, aparecen narrativas sobre el pasado reciente frente a las que los actores se proponen ser críticos.

PLURALIDAD DE MEMORIAS DE UN PASADO COMÚN

Se hace evidente que detrás de la recurrente tentativa de explicación del contexto en el cual es necesario ubicar la militancia “setentista” y del esfuerzo también compartido por proponer lecturas críticas del pasado, reflexionando en torno a los errores y las responsabilidades propias y ajenas, podemos reconocer miradas globales en conflicto.

En ciertos relatos de las experiencias personales en torno a la militancia revolucionaria y a la violencia insurgente, hay un constante intento por distinguir los viejos posicionamientos personales de los actuales, enfatizar los errores de las opciones tomadas, dejar en claro que sus miradas sobre esos hechos han cambiado radicalmente, marcando, así, un distanciamiento crítico de ese pasado. El ejercicio de dar cuenta de ese proceso en su propio universo de sentido se mezcla con juicios morales que resultan de trasladar desde el presente convenciones y sentidos

comunes acerca de la violencia y la política. Al tiempo que buscan explicar las ideas enarboladas en los años '70 y las prácticas resultantes, destacan un conjunto de juicios sobre la actuación propia o ajena que se superponen con aquella explicación. Asimismo, la creencia en la posibilidad y en la urgencia de las transformaciones sociales, la voluntad de comprometerse en ese proceso y hasta la opción por un estilo de vida austero –que rechazaba como banalidad/conducta individualista toda aspiración a la comodidad material–, que daban sentido a la militancia en esos años, ahora se atribuyen a la “*polenta*”, el “*impetu*”, la “*fuerza*” propia de la juventud (Elena).

En esta línea, Julio asocia las opciones de aquellos tiempos a los 20 años de sus protagonistas. Así, las nuevas experiencias adquiridas a lo largo de la vida llevaron a construir un “*sentido común*” superador de la “*ideología*” con la que en los años '70 pretendieron explicar el mundo. De este modo, fue posible entender que “*el ser humano y la sociedad y el sistema capitalista tienen reglas de juego que no se pueden cambiar con el voluntarismo*”. Por su parte, Ángel plantea que el deseo de “*cambiar la sociedad ya*” era la expresión de un proyecto “*idealista*” que, pretendiendo enarbolarse la “*verdad absoluta*” y sin efectuar demasiado análisis, “*desconocía al hombre*” o “*encerraba la condición humana*”, condición atravesada por egoísmos, envidias y ansias de poder.

En tensión con estas lecturas, en otros relatos subyace, en términos generales, una reivindicación de la experiencia de militancia y de los ideales y valores en los que abrevaba. Lo que debe ser objeto de reflexión y autocrítica para Luis, es por qué en aquellas condiciones la militancia revolucionaria, armada y no armada, fracasó en la concreción de los ideales de cambio de la sociedad. No se cuestiona la legitimidad del proyecto. Reconoce que éste estaba imbuido de idealismo, pero también se pregunta ¿acaso es posible un movimiento revolucionario sin utopía? Es la

referencia a la pretensión de cambio y la idea de justicia la que permite a Susana, quien en aquel momento compartía el “reconocimiento” social de los “grupos violentos” por los “objetivos que perseguían”, defenderse de la interpelación de sus hijos: “¿cómo vos estabas de alguna manera apoyando un hecho violento que ahora lo descartás por completo?”.

Para Patricia, el abandono del espacio de la militancia en un contexto represivo y el intento de preservar la vida tenía como fundamento “*poder seguir trabajando*”³⁰. En este sentido, muchos entrevistados relatan sus trayectorias posteriores como continuidad por otros medios, dado el contexto cambiante, de los mismos principios que habían inspirado su práctica militante en los ‘60 y ‘70: la necesidad de compromiso, la búsqueda de justicia, la toma de posición del lado del oprimido –lo que luego se llamó “opción preferencial por los pobres”. “*El amor a Jesús encarnado en la historia*” y “*construir un reino más justo*” impulsaron a Juan Carlos a militar en aquellos años y siguen siendo centrales en su vida.

Reivindicar una postura moral o una ideología en tanto no está tan distanciada de la sostenida en el presente, no excluye, como hemos visto, críticas y autocríticas. Tampoco comporta necesariamente una mirada nostálgica fijada en aquel tiempo que pretenda reproducir, idénticos, los mismos principios y medios. Por el contrario, se construye el pasado reciente a partir de una reivindicación de nuevos valores –la democracia, ya no como un discurso vacío, sino como una “*apuesta verdadera*” (Mónica), como “*un modo de convivencia*” (Rodolfo) –, de una nueva

³⁰ Entrevista a Patricia, Bahía Blanca, 26/10/08. Dirigente del movimiento Guías, tuvo militancia social (como maestra de la Escuela Nuestra Señora de la Paz) y política (JP) en Villa Nocito en 1973-1974.

valoración de la vida humana y de otra forma de pensar la política y el lugar de la violencia.

En ocasiones, estos principios tiñen el relato, introduciendo anacronismos o imponiendo a los actores racionalidades extemporáneas. Por ejemplo, la democracia llega a aparecer entre las banderas del pasado: *“había mucho fundamentalmente de antidemocrático a pesar de luchar por la democracia y por la revolución”* (Luis). Asimismo, la identificación con la “no violencia” y la “paz” que algunos actores aducen como causa de su rechazo y el de sus compañeros a la opción de la vía armada en aquellos años³¹, podría estar hablando más de una condena actual a toda forma de violencia ligada a la revaloración de la democracia, que a referentes de sentido disponibles en la época para quienes se habían socializado en un contexto donde la violencia era parte de la política, condenaban la “violencia de arriba” y creían que los poderosos no entregarían fácilmente sus privilegios. Se asocia, de algún modo, a aquellos años, e incluso a actores que hoy asumen haber defendido la “violencia de abajo” o haberla ejercido, posicionamientos propios de la coyuntura presente frente a la cuestión de la violencia.

En otras palabras, sin pretender dar una imagen dicotómica de evaluaciones de lo actuado que, en ocasiones, se superponen o se distinguen por matices, y hasta conviven en un mismo relato, postulamos que hay actores que parecen renegar en distintos grados de aquella experiencia o condenarla, de alguna manera, a la luz del fracaso del proyecto de transformación social que le dio sentido y de la represión sangrienta de la que fueron objeto sus activistas. En este sentido, Julio decía:

si volviera a vivir no tomaría decisiones personales ni grupales que tomamos [...] Yo creo que no vale, digamos, porque uno piensa en

³¹ Entrevista a Patricia, Bahía Blanca, 19/5/08.

personas concretas. No son los desaparecidos. Son fulano, mengano [...] ¡Cómo carajo llegamos a eso! Y bueno, y fueron nuestras propias decisiones. Y yo de algunas decisiones me arrepiento.

De diversas formas, se plantea una distancia respecto de los métodos con los que en los '70 pretendieron cambiar el mundo, enfatizando los errores cometidos, desde un alejamiento existencial con principios que dieron sentido a esa acción.

En otros relatos, en cambio, impera una revisión crítica y autocrítica centrada en aspectos históricos, políticos y metodológicos de la militancia y de los caminos construidos para la realización de la esperanza revolucionaria, en la que subyace la intuición de que “el fracaso de dicha vía no habría sepultado la utopía anhelada” (Jensen, 2007: 185). Ésta ha quedado como inquietud o interpelación constante a asumir nuevos compromisos, aunque en espacios y formas considerablemente diversos de los anteriores: eclesiales, sociales, vinculados a la causa de los derechos humanos, intelectuales, y sólo de un modo minoritario, político-partidarios. Se asume lo ocurrido como parte de la experiencia aunque se lo intenta analizar críticamente. Rodolfo decía:

algunas cosas sí creo que hemos hecho mal los que pensábamos eso [que el modo de resolución de la dominación era la lucha armada] pero no te creas que he cambiado mucho de pensamiento en el sentido que veo que muchas cosas son muy difíciles de resolver. Sí a esta altura valoro más la vida propia y ajena de lo que la valoraba en aquella época.

Como en otras operaciones de memoria, encontramos en estos actores un ejercicio de “acercamiento comprensivo a las expectativas de entonces y distancia cuestionadora de las formas por las cuales esas expectativas querían ser realizadas” (Oberti y Pittaluga, s.f.).

REFLEXIONES FINALES

¿A qué puede atribuirse la elaboración de sentidos en conflicto de un pasado compartido? ¿Cómo dar cuenta de las distintas miradas que los entrevistados construyen desde el presente sobre su militancia en los '70? Nuestra hipótesis es que todos los ex jucistas han atravesado un proceso de redefinición de sus identidades, que se traduce en acciones específicas que son, a su vez, constitutivas del sujeto. Entre ellas, el acto de hablar y, concretamente, el modo en que evalúan la experiencia vivida. En otras palabras, los referentes de su identidad se han visto trastocados a partir de experiencias particulares vinculadas a las prácticas represivas derivadas del terrorismo de Estado (la persecución, el exilio interno en la misma ciudad, el exilio en otras ciudades del país, el exilio en otros países), los cambios en los lugares de residencia, los tipos de trabajo desempeñados, la formación profesional, los grupos de pertenencia, etc. No siempre ni necesariamente las identidades personales se vieron alteradas radicalmente. De hecho, hay actores que confirman su identificación con unos referentes semejantes a los del pasado, que se convierten en principios de acción en el presente. Pero, en mayor o menor medida, se volvieron otros y algunos, incluso, ya no se reconocen en las personas que eran.

Así, los entrevistados que en términos generales desestiman la experiencia de militancia, reducen a una expresión de idealismo juvenil el proyecto emancipatorio que la inspiraba, o la condenan a la luz de su desenlace sangriento, son aquellos actores que dicen haber dejado de ser quienes eran, haber asumido otra escala de valores y otra forma de ver el mundo: *“yo he cambiado, reconozco”* (Julio). E incluso, para algunos, esto significa haber *“flaqueado o desistido, bajado la guardia en muchos aspectos”* (Elena). Los cambios son atribuidos al paso del tiempo y a las opciones que la vida les ha mostrado:

nos cuestionamos un montón empezar a trabajar en una compañía multinacional cuando habíamos cuestionado tanto todas esas cosas [...] el tiempo te ayuda a ir limando esas cosas y ahora estamos agradecidos que él todavía trabaja en la empresa y hemos tenido, gracias a Dios, un pasar tranquilo económicamente (Elena).

Si consideramos que memoria e identidad están indisolublemente ligadas y mantienen una relación dialéctica por la cual una y otra se labran/refuerzan mutuamente, no hay búsqueda identitaria sin memoria ni búsqueda memorialista sin un sentimiento de identidad que la acompañe. “La memoria es la identidad en acto” (Candau, 2001: 15). Cuando estos actores revisan hoy lo vivido en los años ’70, ponen en juego palabras, críticas/autocríticas y juicios morales que proceden de identidades actuales distintas y cambiantes –en el marco de variaciones en las interacciones sociales (situaciones, contextos, circunstancias) de donde emergen visiones del mundo y sentimientos de pertenencia, y que impiden reducir la identidad a una esencia (Candau, 2001).

Sin embargo, las identidades son múltiples. Más allá del mayor o menor distanciamiento existencial que puedan tener con las ideas y los valores que inspiraron su militancia (el compromiso, la austeridad, la toma de postura a favor de los oprimidos, etc.), hay continuidades que les permiten reconocerse y encontrarse. Estos individuos se definen en gran medida, individual y grupalmente, en relación con aquella experiencia compartida, breve pero “fundante” (Nora). De allí que conserven una memoria común, facilitada por las dimensiones pequeñas del grupo y el fuerte conocimiento recíproco de sus miembros. Esta memoria se constituye en una “memoria organizadora fuerte”, profunda, que se impone a la mayoría de los integrantes y que constituye una dimensión importante de la estructuración del grupo y de la representación que éste se hace de la propia identidad (Candau,

2001). En este sentido, tienden a enfocar hechos, personas, lugares que se convierten en “puntos de apoyo” recurrentes en sus relatos. De este modo, los recuerdos de unos se apoyan en los de los otros.

BIBLIOGRAFÍA

1. Bayer, Osvaldo (1993) “Di Giovanni y la teoría de los dos demonios. La polémica Abós-Bayer”, en *Rebeldía y Esperanza*, Buenos Aires, Grupo Editorial Zeta.
2. Calveiro, Pilar (2008) *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Verticales de bolsillo.
3. Candau, Joel (2001) *Memoria e Identidad*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
4. Carnovale, Vera (2007) “Memorias, espacio público y Estado: la construcción del Museo de la Memoria”, en Stabili, María Rosaria (coord.), *Entre historias y memorias. Los desafíos metodológicos del legado reciente de América Latina*, Colección Estudios AHILA de Historia Latinoamericana, n° 2, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/ Verveurt.
5. Catoggio, María Soledad (2010) *Contestatarios, Mártires y Herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y pos-dictadura*, Tesis doctoral no publicada, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
6. _____ (2011) “Mártires y sobrevivientes: figuras de la violencia política en los años sesenta y setenta”, *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario 2011, pp. 100-110.
7. Donatello, Luis (2003) “Religión y política: las redes sociales del catolicismo post-conciliar y los Montoneros 1966-1973”, *Estudios Sociales*, 24, pp. 89-112.
8. _____ (2005) “Aristocratismo de la Salvación. El catolicismo “liberacionista” y los Montoneros”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9, pp. 241-258.

9. _____ (2010) *Catolicismo y Montoneros. Religión, política y desencanto*, Buenos Aires, Manantial.
10. Donatello, Luis y María Soledad Catoggio (2010) “Sociabilidades católicas y carreras militantes”, *Lucha Armada en la Argentina*, Anuario 2010, pp. 148-155.
11. Giménez Béliveau, Verónica (2005) “Sociabilidades de los laicos en el catolicismo en la Argentina. Un recorrido socio-histórico”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual*, 9, pp. 217-227.
12. Hilb, Claudia (2001) “La responsabilidad como legado”, *Puentes*, 5, pp. 50-61.
13. Halbwachs, Maurice (2004) [1950] *La memoria colectiva*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza.
14. Izquierdo Martín, Jesús y Pablo Sánchez León (2006) *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros*, Madrid, Alianza Editorial.
15. Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
16. Jensen, Silvina (2007) “Pensar la derrota, construir la democracia”, en *La provincia flotante. El exilio argentino en Cataluña (1976-2006)*, Barcelona, Casa Amèrica Catalunya.
17. Mallimaci, Fortunato (1992) “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, en AA.VV., *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires, CEHILA-Centro Nueva Tierra.
18. Mallimaci, Fortunato, Humberto Cucchetti y Luis Donatello (2006) “Caminos sinuosos: nacionalismo y catolicismo en la Argentina Contemporánea”, en Colom, Francisco y Ángel Rivero (edit.), *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político latinoamericano*, Barcelona, Antrophos/ Unibiblos.
19. Morello, Gustavo (2003) *Cristianismo y Revolución. Los orígenes intelectuales de la guerrilla argentina*, Córdoba, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
20. Oberti, Alejandra y Roberto Pittaluga (s.f.) “¿Qué memorias para qué políticas?”. Disponible en <http://www.memoriaabierta.org.ar/materiales/materiales_lectura.php> [visitado el 5 de noviembre de 2010].

21. Politi, Sebastián (1992) “El catolicismo y lo popular”, en *Teología del Pueblo. Una propuesta argentina a la teología latinoamericana. 1967-1975*, Buenos Aires, San Antonio de Padua, Editorial Guadalupe, Ediciones Castañeda.
22. Pollak, Michael (2006) “Memoria, olvido y silencio”, en *Memoria, olvido, silencio. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*, La Plata, Al Margen Editorial.
23. Pollak, Michael y Nathalie Heinich (2006) “El Testimonio”, en *Memoria, olvido y silencio. La construcción social de identidades frente a las situaciones límite*, La Plata, Al Margen Editorial.
24. Pozzi, Pablo (2006) “Para continuar con la polémica sobre la lucha armada”, *Lucha Armada en la Argentina*, 5, pp. 44-53.
25. Terán, Oscar (2006) “La década del 70: la violencia de las ideas”, *Lucha Armada en la Argentina*, 5, pp. 20-28.
26. Vezzetti, Hugo (2009) *Sobre la violencia revolucionaria. Memorias y olvidos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

FUENTES ESCRITAS

1. JUC (s/f) *Declaración de la Juventud Universitaria Católica de Bahía Blanca*, Archivo DIPBA, Mesa A, Estudiantil, Juventud Universitaria Católica, Localidad Bahía Blanca, Legajo N° 111.
2. JUC, Grupo Misionero Bahiense, JOC, Comunidad Universitaria Bahiense, Juventud Acción Católica de Punta Alta (1971) *Declaración “Militante cristiano secuestrado y torturado en Punta Alta”*, *Cristianismo y Revolución*, Buenos Aires, Año VI, n° 30.
3. Pablo VI (1977) [1967] *Populorum Progressio*, Buenos Aires, Ediciones Paulinas.

FUENTES ORALES

Entrevistas a:

Ángel, Buenos Aires, 8/10/09.
Eduardo, Bahía Blanca, 20/5/08.
Elena, Bahía Blanca, 17/6/10.
Graciela, Buenos Aires, 31/7/08.
Héctor, Bahía Blanca, 1/5/10.
Juan Carlos, 1/8/10.
Julio, Bahía Blanca, 22/5/10.
Luis, Bahía Blanca, 18/12/08.
Marta, Bahía Blanca, 29/5/08.
Mónica, Buenos Aires, 30/7/08.
Nora, Bahía Blanca, 4/6/08.
Nora y Rodolfo, Bahía Blanca, 2/4/09.
Norma Gorriarán, Bahía Blanca, 29/10/08.
Padre José Zamorano, Moreno, 19/9/09.
Patricia, Bahía Blanca, 26/10/08 y 19/5/08.
Rodolfo, Bahía Blanca, 23/6/08.
Susana, Bahía Blanca, 1/4/09.



REVISTA

SOCIEDAD
Y RELIGIÓN

**INDAGANDO DIVERSIDAD EN LA
PRODUCCIÓN DE DIFERENCIA.
FORMACIÓN Y TRANSFORMACIÓN DE
UN GRUPO ETNO-EVANGÉLICO EN
SANTIAGO DEL ESTERO***

Inquiring diversity in the production of difference. Formation and transformation of an ethno evangelical group in Santiago del Estero.

MARIANA ESPINOSA

CONICET, INDES, Universidad Nacional de Santiago del Estero.
Lamadrid 1175, C.P: 4200, Santiago del Estero, Argentina
marianaestherespinoza@yahoo.com.ar

Fecha de recepción: 14 de abril de 2011.

Fecha de aceptación: 11 de agosto de 2011.

Este artículo indaga sobre la diversificación de identidades socio-religiosas en un grupo de Hermanos Libres de Santiago del Estero (Argentina) a partir de un estudio antropológico sobre la producción de diferencia cultural. Primero, presentamos un planteo conceptual basado en los estudios de etnicidad que nos ayudará metodológicamente en nuestro propósito. Luego, nos abocamos a la formación de los Hermanos Libres en

* El presente artículo retoma el trabajo de campo y reelabora parte de los análisis presentados en forma de ponencia en las VI Jornadas Internacionales Ciencias Sociales y Religión: Religión, Sexualidades y Poder del CEIL-PIETTE y V Reunión Científica del Grupo CLACSO.

la articulación entre Furniss, un misionero inglés y un grupo de árabes a principio de siglo XX. En tercer lugar, nos detenemos en la etnicidad como principio estructurador del grupo y de diferenciación social de la identidad evangélica, no sólo en relación al campo religioso y al espacio social sino al interior del propio grupo. Esto desembocaría en el último apartado, donde nos detenemos en las actuales tensiones que diversifican al grupo y fragmentan la identidad etno-evangélica.

Diversidad; Identidad; Grupo etno-evangélico.

Inquiring diversity in the production of difference. Formation and transformation of an ethno evangelical group in Santiago del Estero. This paper aims to investigate the diversification of socio-religious identities among an Open Brethren group from Santiago del Estero province (Argentina). In pursuing this objective we will do a study about cultural difference production from an anthropological perspective. First of all, we will present a conceptual viewpoint based on studies about ethnicity that will help us methodologically. Afterwards, we will make an approach to the Open Brethren conformation in the context of the articulation between an English missionary called Furniss and a group of Arabs, at the beginning of the 20th century. In third place, we discuss ethnicity as a structuring principle of the group and as a principle of social differentiation of the evangelical identity. This principle not only works in relation to the religious field and the social space but also, at the interior of the group. In the final section, we will discuss the current tensions that diversify the group and fragment the ethno-evangelical identity.

Diversity; identity; Ethno evangelical group.

INTRODUCCIÓN

La restructuración del campo religioso en la Argentina, puede resumirse en la declinación de la hegemonía católica, una relativa desregulación del campo religioso y una creciente diversificación de creencias y confesiones religiosas en la región (Steil, Martín y Camurça, 2009). Tales procesos han sido desarrollados y

complejizados en la diversidad del espacio genéricamente llamado ‘protestante’ (Semán, 2006; Ceriani Cernadas, 2008; Algranti, 2010; Wyncarz, 2009; Seiger, 2007; Flores, 2008), en nuestro trabajo se analizará el caso de los Hermanos Libres.

Los sociólogos de la religión han señalado que los procesos que atraviesan y constituyen hoy el campo religioso recomponen de diversos modos las identidades, y así, señala Mallimaci, se generan tensiones “entre vivir una identificación en la comunidad o hacerlo desde procesos de individuación, entre una vivencia emocional, afectiva, ligada al momento en que se produce y otra que hace referencia a una tradición cultural, histórica, simbólica, plena de ritos y códigos” (2009: 20). Estos movimientos en las identidades religiosas se juegan en un campo “donde la pluralidad no sólo alude al reconocimiento de la diversidad de culturas y de universos simbólicos sino a la pérdida de hegemonías y perspectivas absolutizadoras” (Ameigeiras y Martín, 2009: 10).

En este artículo nos detendremos en la experiencia sociohistórica de los Hermanos Libres en la provincia de Santiago del Estero, región noroeste de la Argentina. De manera particular, interesa explorar las formas sociales en que la metáfora de la “tensión” encuentra lugar entre la actual introducción actividades innovadoras al interior del grupo y, por otro lado, las persistencias y resistencias de un sector identificado a un linaje de trazo étnico, concretamente sirio-libanés. En este contexto, el presente artículo propone dar cuenta de esta diversificación en las identidades socio-religiosas a partir de un estudio antropológico sobre la producción de diferencia cultural en donde se imbrican –no sin conflicto– pertenencias religiosas y étnicas.

Señalan Gupta y Ferguson que sin duda las identidades han sido menos fijas de lo que sugieren las aproximaciones estáticas y tipificantes de la antropología clásica, la pregunta por la

construcción identitaria debiera partir de tener en cuenta la actividad procesual e histórica en la que ésta se configura (Gupta y Ferguson, 1997). Seguramente la noción clásica de cultura -como entidad definida de pequeña escala, con rasgos o atributos determinados, inamovible, en equilibrio balanceado o autoreproducido, sistema de significados compartidos e individuos homogéneos- no ha ayudado demasiado a pensar en la producción de la diferencia más que en dos líneas acertadas pero incompletas: a) por la diferencia cultural en sí misma y b) como reacción a las amenazas en contra de la propia identidad.

Sin embargo, como recuerda Susan Wright (1998) los desarrollos teóricos de los estudios culturales y de la antropología postestructural y feminista, nos han llevado a comprender que las culturas no son, ni fueron nunca, entidades naturalmente definidas, sino “parte de un orden mundial dominado primero por el colonialismo y más tarde por las naciones estado, el capitalismo internacional y las agencias internacionales” (1998: 130). Esto nos conduce a pensar en los “contactos” y en los entramados de dominación como aquellos procesos co-productores de diferencia cultural, y entendemos que éste es un supuesto a ser integrado en los análisis de las formaciones y transformaciones identitarias del campo religioso.

PRESENTACIÓN DEL CASO

Los Hermanos Libres son un movimiento evangélico surgido alrededor de 1825 en Irlanda e Inglaterra, la mayoría de sus fundadores y pioneros habían sido miembros de la iglesia establecida de ambos lugares. Señala un historiador del movimiento “que (esto) ayuda a comprender porque estos siempre han parecido ser más afines a los evangélicos anglicanos

que a otros”. “Esta afinidad fue y aún es tanto social como teológica: social, en el enérgico llamamiento a una clase media alta de los suburbios, y teológica en la teología calvinista moderada de ambos grupos cristianos” (Embley, 2003: 12) Motivó la creación del movimiento la desilusión hacia las crecientes denominaciones cristianas y los sistemas pastorales jerárquicos, por lo que estuvieron en búsqueda de la unidad entre los creyentes, no adoptaron denominación más que reunirse en el Nombre de Cristo a orar y celebrar la Cena del Señor. Entre 1835 y 1848 los “Hermanos” que hasta entonces habían logrado amplias congregaciones en Dublin (Irlanda), Plymouth y Bristol (Inglaterra), se dividieron por desacuerdos en las interpretaciones y la puesta en práctica de sus preocupaciones doctrinales. Entendemos que el grupo que más influirá en el sucesivo accionar misionero serán los llamados “Hermanos Libres” con los nombres de George Muller, Anthony N. Groves y Robert C. Chapman (Embley, 2003)

Llegan a la Argentina en 1882, de la mano de misioneros británicos emprenden la primera actividad evangélica en varios pueblos del noroeste argentino. En 1907 por consejo de Jaime Clifford llegan a Santiago del Estero los misioneros ingleses Alfredo Furniss y Diego Castles, luego lo acompañarán otros misioneros, pero es Furniss quien permanecerá en la provincia hasta su muerte (Mulki, 1961). Al poco tiempo de su llegada, Furniss comprará un terreno en la calle Belgrano donde construirá el edificio de la primera iglesia, que desde entonces se conocerá como la “Iglesia de Calle Belgrano”.¹

¹ Las iglesias o asambleas de los Hermanos Libres se llaman según el nombre de la calle en donde se encuentran ubicadas, así hablaremos de “la Iglesia de Calle Belgrano”, sin embargo en este artículo utilizamos un pseudónimo - “Belgrano”- para resguardar la identidad institucional. Cabe agregar que cuando en una ciudad o barrio se encuentra una sola iglesia, se la denomina

Para entonces Santiago del Estero estaba constituido por una elite criolla de ascendencia encomendara, que capitalizaba el poder simbólico y material, criollos de trazo indígena, indígenas y llegaban desde finales de siglo anterior españoles, italianos, aislados franceses y un gran número de sirios y libaneses.² La iglesia evangélica fundada por Furniss encuentra estabilidad cuando un grupo de árabes se convierten al “evangelio” y empiezan a colaborar con él constituyendo un cuerpo de Ancianos permanente. La característica árabe de la primera iglesia evangélica en Santiago del Estero la distingue de las primeras iglesias protestantes de finales del siglo XIX y principios del XX cuyo crecimiento estuvo ligado a la inmigración europea en regiones como el Río de la Plata, aunque este rasgo sí se enmarcaría en el proceso de encuentro entre variadas corrientes protestantes con sujetos y grupos de inmigrantes en el intento de

según el homónimo del lugar. Esta forma de llamar a las iglesias es producto de su anti-denominalismo, por esto mismo en el Fichero Nacional de Cultos No Católicos, luego de oponerse, optaron por registrarse como “Iglesia Cristiana Evangélica”, entendiendo que este sería el nombre más genérico.

² Mientras en el conjunto del país los inmigrantes árabes significaron una proporción muy reducida sobre el total de extranjeros (2.72% en 1914; 1.5% en 1960) en Santiago esta proporción fue notablemente alta a lo largo de todo el siglo 18.7% en 1914 y 27.8% en 1960, siempre sobre el total de extranjeros (Tasso 1988: 72). Hay que agregar que el número de inmigrantes en las provincias del NOA en general fue menor: en 1869, en Santiago representaban el 0,1%, en Catamarca y Tucumán 0,3%. Para el censo de 1914: en Santiago los inmigrantes alcanzan el 3,6% de la población, en Jujuy y Catamarca el 2,2%. Este aumento de todas formas se ve menguado por la situación de otras provincias: Buenos Aires, Capital, Mendoza y Santa Fe tenían para entonces más del 30% de su población de origen extranjero. Casos intermedios son Corrientes (7%), Salta (8,4%), San Luis (8,5%). Tucumán (9,7%) y San Juan (13,7%) (Tasso, 1988)

forjar una identidad colectiva e integración a la sociedad receptora.³

Nuestro trabajo se desarrolla en las siguientes partes. Primero, presentamos un planteo conceptual basado en los estudios de etnicidad que nos ayudará en nuestro propósito de trazar la construcción identitaria etno-evangélica. Luego, nos abocamos a la formación de los Hermanos Libres en la articulación entre el misionero inglés Alfredo Furniss y un grupo de árabes en el contexto de principio de siglo XX. En tercer lugar, nos detenemos en la etnicidad como principio estructurador del grupo y de diferenciación social. En el último apartado volvemos a nuestra preocupación contemporánea, las construcciones identitarias y la tensión observada al interior de los Hermanos Libres, tensión que diversificaría la identificación del grupo con el linaje étnico. El corpus empírico que sostiene este estudio se reparte entre fuentes históricas, bibliografía de origen confesional y material etnográfico que fui recogiendo en mi trabajo de campo con los Hermanos Libres desde 2008 a la actualidad.

APROPIACIONES PARA UN ANÁLISIS DE LA CONSTRUCCIÓN ETNO-RELIGIOSA

Partimos del planteamiento general de Frederik Barth (1969) que consta de un argumento en tres partes relacionadas. En primer lugar, hacer hincapié en el hecho de que los grupos étnicos

³ Sobre este asunto véase el trabajo de Paula Seiguer (2006 y 2007). Realizando una crítica a las categorías de ‘iglesias de transplante’ e ‘iglesias de injerto’, la autora, desnaturaliza la identidad protestante incorporando al análisis la diversidad del elemento protestante en su teología y formas de sociabilidad, los roles que estas iglesias cumplían, su importancia en la integración de los inmigrantes en la sociedad que los recibía, etc.

son categorías de adscripción e identificación utilizadas por los actores mismos y tienen características de organizar la interacción entre los individuos. En segundo término, en lugar de trabajar en base a una tipología de las formas de los grupos étnicos, se trata de explorar en los diferentes procesos que al parecer participan en la generación y conservación de los grupos étnicos. Para observar tales procesos, se pasa de un estudio clásico de la constitución interna y la historia de los grupos a un estudio de los límites étnicos y su persistencia.

Desarrollemos un poco esto. Los contenidos culturales que operan en las adscripciones étnicas (los rasgos diacríticos que los individuos exhiben para indicar identidad y las normas de moralidad), no se infieren de una lista descriptiva de los rasgos o diferencias culturales, estos dependerá de los factores socialmente relevantes a los sujetos situados en una estructura social (Barth, 1969).

Los aspectos culturales que señalan el límite pueden cambiar, pero es el hecho de que subsista la dicotomía entre ‘miembros’ y ‘extraños’, es el objeto de investigación: la producción de la diferencia. El establecimiento de este límite social, entraña en un mismo sujeto la coparticipación de criterios de valoración entre sujetos miembros del mismo grupo y por otro lado el reconocimiento de limitaciones para llegar a un entendimiento con otro grupo. Por tal motivo, la persistencia de los grupos étnicos en contacto implica no sólo los criterios y señales de identificación sino que también supone una *estructura de interacción* (Barth, 1969).

Completamos este postulado de centrarnos en los criterios de identificación que se juegan en y conforman una *estructura de interacción definiendo límites étnicos*, con el énfasis de los Comaroff (1992) en los *sistemas de desigualdad* operando en la

conformación de la etnicidad, esto ofrece una guía más precisa para indagar la formación y transformación de nuestro grupo de estudio.⁴

- (a) A diferencia del totemismo, la etnicidad es producto de procesos históricos que estructuran relaciones de desigualdad, es de algún modo el correlativo social y cultural de una forma específica de articulación entre grupos en la que uno extiende su dominio sobre el otro por medio de algún tipo de coacción. La doble naturaleza de la conciencia étnica – el hecho de que involucra la afirmación del propio colectivo como la negación de los otros- es una expresión cultural del estructuramiento de la desigualdad: surge en la medida que los grupos empiezan a representar y simbolizar su experiencia de un mundo de relaciones asimétricas “nosotros-ellos” (Comaroff y Comaroff, 1992).
- (b) Si bien la etnicidad es producto de procesos históricos concretos, tienden a adoptar el aspecto “natural” de una fuerza autónoma, un “principio” capaz de determinar el curso de la vida social. Esto, porque en el momento que la etnicidad afecta a la experiencia como un principio aparentemente independiente de clasificación y organización social brinda una motivación poderosa para la acción colectiva (Comaroff y Comaroff, 1992).
- (c) Si dejaran de ser imputables los marcadores que determinan aparentemente las relaciones de desigualdad, la desigualdad desaparecería, en este sentido se empezaría un proceso de

⁴ Los Comaroff (1992) señalan cinco argumentos acerca de la naturaleza de la etnicidad en búsqueda de una postura analítica para dar cuenta del origen, la continuidad y la transformación de la etnicidad. Nosotros trabajaremos sobre los tres últimos argumentos, pues los dos primeros están comprendidos en el planteamiento de Barth.

negociación de las diferencias socioculturales. Los autores señalan una contradicción fundamental en este proceso, ya que cada actividad orientada a revertir desigualdades asignadas podría reforzar la primacía de la etnicidad como principio de diferenciación social. De tal modo la etnicidad podría ser perpetuada por factores muy diferentes a los que provocaron su origen y podría tener un impacto directo e independiente sobre el contexto en el que surgió (Comaroff y Comaroff, 1992).

En nuestro trabajo entendemos que las identificaciones de sirios y libaneses se juegan en y conforman una *estructura de interacción* (Barth, 1969) que define los límites del colectivo, éstas, entendidas en su dinámica y situadas históricamente devienen en *estructuras de desigualdad* (Comaroff, 1992). Agregando a esto las nociones de Nación (Segato, 1991) y de matrices provinciales como productoras de alteridad (Briones, 2005) —que veremos más adelante— creemos que podemos dar cuenta de la problemática de la inmigración árabe en Santiago del Estero en las primeras décadas del siglo XX y su desarrollo posterior, como asunto de identidad étnica.

A la luz de estas herramientas, fundamentaremos más adelante que la constitución de la primera iglesia evangélica se realiza con un grupo de árabes que se encuentra en un proceso que va de la marcación a la desmarcación de clase bien posicionada. Es aquí donde la etnicidad asociada al protestantismo, puede ser leída como principio estructurador del grupo (Comaroff, 1992). El siguiente apartado permitirá componer mejor estos postulados con el material empírico.

FORMACIÓN DE LOS HERMANOS LIBRES EN SANTIAGO DEL ESTERO

Furniss y un grupo de árabes

Los primeros años de la presencia evangélica fue motivo de inquietud para la ciudad. Los cultos eran frecuentemente interrumpidos por los alumnos del Colegio Nacional y otros vecinos, Alfredo Furniss sufría insultos y amenazas constantemente. En el análisis de una serie de cartas de principios de siglo, que Furniss enviara a *Echoes of Service*⁵, se puede observar frecuentemente referencias sobre ataques físicos y verbales de quienes “rechazaban el evangelio”, el sufrimiento de los misioneros por el extremo calor de la región, la “idolatría” y otras costumbres predominante entre los criollos, “la extensión de la lengua quechua” y el pedido de Furniss por “siervos que sirvan al Señor en estas tierras”. En estas mismas cartas son varias las referencias a la curiosidad y simpatía que mostraban los árabes con la obra evangélica, como así también al contacto que Furniss guardaba con algunos de ellos, en 1908 el misionero escribe: “Una cantidad de turcos muestran simpatía con su presencia cada domingo a la noche y aunque ellos no pueden entender muy bien el español, Dios puede bendecirles y salvarlos” (Bissio, 2007: 65).⁶

Mario Mulki, anciano de los hermanos libres, señaló en una entrevista que:

Don Alfredo trabajó solo hasta que encontró una comunidad árabe que le dio una acogida muy singular. La cuestión es que por el año 1929, un gran grupo de árabes ortodoxos se convirtieron al evangelio. Así se fueron

⁵ Se trata de una revista de origen confesional sobre la obra misionera de los Hermanos Libres en el mundo, editada en Barth, Inglaterra. Las cartas analizadas fueron escritas entre 1907 y 1914 y publicadas por Carlos Bisio (2007).

⁶ Carta de Alfredo Furniss, año 1908, editadas en Bisio (2007: 65).

ganando miembros de la comunidad sirio libanesa para la iglesia evangélica (Brizuela, 2007)⁷

Luis, misionero de los Hermanos Libres, recordaba: “Yo he llegado a ver en Calle Belgrano hasta doce Ancianos, después empezaron a morir. Y de los doce, siete deben haber sido árabes y cinco criollos”.⁸ Según otra fuente “hacia 1920 fueron las familias árabes Massuh y Mulki, quienes se incorporan y afianzan la obra”.⁹ Entre los miembros más jóvenes de Calle Belgrano se sostiene un imaginario acerca de la afinidad entre sus abuelos (árabes) y “Don Alfredo”, como lo recuerdan a Furniss. Actualmente la Iglesia de Calle Belgrano es llevada adelante por ancianos y sobrevedores descendientes de las primeras familias árabes convertidas y su membresía por amplia red familiar que comparten este origen.

Las primeras familias que se convierten son de origen sirio, sin embargo los nombres de las trayectorias que vamos reconstruyendo encontramos tanto sirios como libaneses, esto encuentra sus razones en las lógicas de reproducción del grupo (la elección del “compañero idóneo”, las amistades, las relaciones comerciales entre árabes, etc.). Pero, interesa señalar que ambas nacionalidades se plantearon en términos de una sola colectividad, probablemente a partir de la marcación inicial de “turcos” como se los llamaba peyorativamente, en este sentido el rasgo étnico de la iglesia lo definimos en términos árabes comprendiendo tanto sirios como libaneses.

⁷ Mario Mulki era uno de los ancianos más reconocidos no sólo en Santiago del Estero sino en todo el país, murió en Marzo del 2009.

⁸ Entrevista a Luis, misionero de los Hermanos Libres, miembro de la Iglesia de Calle Belgrano.

⁹ Folleto especial editado por el Colegio Alfredo Furniss a los 100 años de evangelización, año 2007, pp 5

La movilidad social de la colectividad árabe, entre la marcación y la desmarcación

Este proceso de ensamble entre la propuesta de Furniss y el grupo árabe se lleva a cabo en un contexto más amplio de interés por la construcción de un perfil de nación en Argentina que tomando la metáfora del “crisol de razas”, se desarrollo en diversos modos de intolerancia étnica con predominio del patrón blanco europeo. Siguiendo a Rita Segato (1991), en la Argentina el modelo del crisol dio origen a una situación de discriminación generalizada, donde las personas étnicamente marcadas fueron convocadas o presionadas a desplazarse de sus categorías de origen para poder ejercer la ciudadanía.

La “igualación” fue percibida como una condición para el acceso a la ciudadanía, por lo tanto, como deseable y posible. Por otro lado, el lugar a partir del cual se excluye al otro, el horizonte desde donde se opera la exclusión es un lugar neutro, híbrido y desmarcado. Dice la autora, que se trata de una operación compleja por la cual los miembros de cada grupo se desplazan de un lugar de habla originario para posicionarse en ese lugar neutro, nacional y más abarcativo, para excluir, desde allí, a los que aún se encuentran fuera (Segato, 1991).

En esta línea de trabajo Claudia Briones (2005) dio cuenta cómo los estados provinciales y la configuración de sus naciones interiores también son instancias de formaciones locales de alteridad. En este sentido Briones habla de *economías políticas de producción de diversidad cultural*, que:

remite centralmente a ver cómo ponderaciones culturales de distinciones sociales rotuladas como ‘étnicas’, ‘regionales’, ‘nacionales’, ‘religiosas’, ‘de género’, ‘de edad’, etc., proveen medios que habilitan o disputan modos diferenciados de explotación económica y de incorporación política e

ideológica de una fuerza de trabajo –no menos que de una ciudadanía– que se presupone y re-crea diferenciada. En otras palabras, el punto es ver cómo se reproducen desigualdades internas –y renuevan consensos en torno a ellas– invisibilizando ciertas divergencias y tematizando otras, esto es, fijando umbrales de uniformidad y alteridad que permiten clasificar a disparejos contingentes en un continuum que va de “inapropiados inaceptables” a “subordinados tolerables”. (Briones, 2005: 15).

En el registro del planteo de Briones intentamos anclar en coordenadas provinciales, sin hacer juicio aquí a la noción de *economías políticas*, nos contentamos con llevar adelante un análisis sobre la inmigración árabe en Santiago del Estero, a través de su inserción y desarrollo en la sociedad, donde queremos dar cuenta de un movimiento que va de la marcación a la desmarcación social.

Creemos que en algunos componentes que ilustran la idea de reelaboración identitaria de los inmigrantes sirios y libaneses en Santiago del Estero (Tasso, 1987), aparecen nuevos elementos que configuran la identidad etno-evangélica. Nos referimos a dos componentes relacionados: el capital económico, mediante una modificación en la estructura ocupacional entre 1900-1930 y 1930-1980; y en el capital simbólico, como eficacia simbólica del capital económico y la participación de estos inmigrantes en el escenario público.

Hacia 1900 los bajos niveles de instrucción y la escasez de recursos entre los sirios y libaneses, favorecieron la opción por la venta ambulante: telas, elementos de costura, adminículos para el aseo y el adorno personal eran algunos de los objetos puestos en circulación. Dirigidos a familias suburbanas y rurales, estos productos hallaban rápida colocación en regiones donde la red comercial estaba aún insuficientemente desarrollada. Señala Tasso (1987) que a raíz de su notoria dedicación a la venta ambulante, el inmigrante árabe fue calificado como poco provechoso de

acuerdo a las necesidades del país, y cita “la inmigración siria, exótica y poco útil a nuestro medio, pues la mayoría se compone de vendedores ambulantes (...)” (Tasso, 1987: 326).¹⁰

Alejandro Schamun un defensor de los sirios, periodista y director de *Assalam*, un diario del periodo, intervenía en estas apreciaciones negativas de la comunidad visitando a los inmigrantes y hablándoles de “(...) extinguir completamente el comercio ambulante, que no hace honor por supuesto al esfuerzo del elemento sirio, que se ha caracterizado por su tenacidad, su constancia para el trabajo, sus condiciones de sobriedad y economía, y su respeto al orden social (...)” (Tasso, 1987: 327).¹¹ También, hacia fuera del colectivo propagaba su defensa hacia los sirios para vencer el prejuicio que existía hacia los árabes en las primeras décadas del siglo.

A comienzos de la década de 1920 la colectividad sirio-libanesa encuentra algunos ejemplos sociales de “adaptación exitosa”. En la prensa del período aparecen historias de vida de empresarios árabes exitosos, se destaca la habilidad y el tino en los negocios, la capacidad de trabajo y cierta indiferencia política. Esto sería grato a los oídos de la sociedad criolla santiagueña, la capacidad de hacer fortunas sin participar de cuestiones políticas, al punto de proponerlos como arquetipos de la época, sin embargo, hacia 1920 se registra la participación de árabes en especial libaneses en el escenario político. Más adelante (en los '40 y los '50) los éxitos económicos y políticos inscriptos en las trayectorias personales de algunos personajes se convierte en la imagen pública de la colectividad (Tasso 1987 y 1988).

¹⁰ La cita corresponde al discurso del Dr. Wenceslao Escalante en el Parlamento, Memoria de la Dirección Nacional de Migraciones de 1903, pp.55- 56.

¹¹ Testimonio de José Flaja.

Tasso registra que entre 1930 y mediados de los 1980 entre los árabes predominó el comercio urbano, el comercio mayorista se intensificó, surgió y se consolidó la explotación forestal (1988), lo que da cuenta de una extendida movilidad en la estructura ocupacional. Estas actividades, reconfiguraron el grupo en términos de una burguesía que según un valor diferencial en el espacio social del poder, esto es, el capital económico y su eficacia simbólica, fue recomponiendo exitosamente la marca árabe que otrora había sido estigmatizada en des-marcación de clase bien posicionada.

Entonces, el colectivo árabe se desplaza en un movimiento que va de inmigrantes marginales -dentro del grupo de inmigrantes más amplio, tanto por no estar en los grupos preferidos para el poblamiento y por la experiencia de la primera década-, hacia el encuentro de un espacio de inserción social tal que modificó el estatuto de su marcación.

En este marco de movilidad ocupacional y social y de reelaboración identitaria del colectivo árabe, se consolida la primera iglesia evangélica con marcado rasgo étnico. Este proceso no se hizo de modo autónomo, creemos que los componentes señalados y los cambiantes escenarios en los que trascurrió la reelaboración identitaria de la colectividad en general influyeron en la dirección de aquellas familias que se comunalizaron en torno a la propuesta evangélica del misionero inglés. En tal sentido es llamativo observar que ya en el último cuarto de siglo XX sólo dos grupos destacaban el trazo étnico árabe: la iglesia ortodoxa y la iglesia evangélica, mientras que el resto de la colectividad árabe si bien mantenía marcados rasgos identificatorios, estos no constituían con intensidad límites culturales con el resto de la sociedad.

Recapitulando:

- En el proceso de movilidad social y de reelaboración identitaria de los inmigrantes sirios y libaneses en Santiago del Estero, surge la comunalización dirigida hacia la iglesia evangélica, por lo que será este movimiento de marcación a desmarcación elemento constitutivo de la composición social de la minoría religiosa.
- En ese movimiento, el componente étnico pasa de ser constitutivo del grupo a principio de diferenciación, incluso de distinción social. Por lo tanto, aquí la etnicidad persiste pero por factores diferentes a los que provocaron su origen. Contemporáneamente los procesos de identificación con el componente étnico ayudarían a comprender las tensiones actuales al interior de los Hermanos Libres.

LA ETNICIDAD COMO PRINCIPIO DE DIFERENCIACIÓN SOCIAL

Volviendo a los Comaroff (1992), decíamos que si dejaran de ser imputables los marcadores que determinan las relaciones de desigualdad, la misma desaparecería, sin embargo cada acción orientada a revertir las desigualdades podría reforzar la etnicidad como principio de diferenciación social e incluso producir nuevas desigualdades.

Incorporando este planteo al análisis del movimiento de marcación a des-marcación de la comunidad árabe en Santiago del Estero, esto es de inmigrantes marginales a una burguesía ascendente, entendemos que la etnicidad se convierte en principio de diferenciación social de la identidad etno-evangélica, no sólo en relación al campo religioso y al espacio social sino al interior del propio grupo a medida que incorpora otros elementos además del árabe.

Aunque la actividad proselitista de los Hermanos Libres haya sido menor en relación con otros grupos evangélicos, a lo largo del siglo XX incorporó a diferentes familias que no cargaban el trazo étnico, principalmente criollos que trabajaban en los comercios de los árabes y tardíamente la apertura de un colegio cristiano fue el principal espacio de proselitismo. En el relato de creyentes de distintas generaciones es observable esta primacía del componente árabe y la referencia a prácticas de interdicción hacia aquellos que no cargan el trazo étnico, esto es, prácticas tendientes a socavar la subjetividad de aquellos (nuevos) marcados. Exponemos aquí algunos testimonios donde se observan estos elementos. Una mujer de 70 años, miembro de la Iglesia Calle Belgrano, recuerda el predominio árabe en las iglesias y cuenta parte de su experiencia:

Mi abuela (...) había conocido el evangelio por medio de Don Alfredo Furniss, luego ella lo había invitado a él a hacer reuniones de evangelización en la casa de ella. Bueno... y el iba periódicamente a Beltrán, con otra gente de aquí que ya eran evangélicos, los árabes, los árabes de aquí, los... este... pero también había criollos, había un criollo, un señor catamarqueño que no sé por qué vivía aquí.¹²

Esta creyente se aleja de la iglesia y regresa siendo adulta luego del golpe que sufrió por su separación matrimonial, cuando hablamos del pasado y de las razones por las que ella se aleja de la iglesia:

Yo a los 13 años he levantado la mano diciendo que recibía a Cristo, pero yo lo he hecho porque había muchas chicas de mi edad que habían hecho eso, y además como hacían unas conferencia tan lindas, y servían en la mesa y daban de comer y yo también quería participar de eso: me he

¹² Entrevista a una miembro de la Iglesia de Calle Belgrano. El día 12 de agosto de 2010. Cabe Aclarar que reservamos la identidad de todos nuestros informantes por respeto a sus decisiones y acuerdo con antelación a la grabación de las entrevistas.

bautizado a los 17 años. Pero, los criollos no nos integrábamos con los árabes, yo no tenía amigas ahí, porque las chicas no se juntaban, las árabes con las criollas, entonces yo había encontrado amigas afuera de la iglesia, en la escuela. Así que yo no hacía como ellas, a ellas las tenían muy encerradas, ni al cine iban, aunque si se escapaban e iban. A veces nos encontrábamos todos en el cine. Pero en los árabes se notaba más que en nosotros.¹³

En una entrevista, Luis (adolescente) hacía un comentario sobre los hermanos de la Iglesia de Calle Belgrano, donde predominan los descendientes de las familias árabes:

Ellos son tranquilos charlan entre ellos, hay muchos grupos al interior de los jóvenes. Y cuando yo estoy ellos se matan de risa, hago bromas todo el tiempo, así como soy yo. Y yo me pregunto ¿de qué se ríen cuando no estoy yo? No se por qué son así... Quizás la clase, ellos son de otra clase (...) [silencio prolongado]. Son aburridos.¹⁴

Por último, mostramos un dialogo entre madre (Susana) e hija (Ángela) creyentes de una iglesia de los Hermanos Libres. En el marco de la entrevista conversábamos sobre el nuevo líder de jóvenes de la iglesia donde ellas concurren, se trataba de un líder perteneciente al linaje creyente de trazo étnico:

Ángela: (...) es que ni en papel, ni por voto, porque un día ha dicho "voy a ser líder". ¡No!

Susana: Por herencia será.

Ángela: Porque no tiene tampoco...

Susana: Por herencia y porque el abuelo era el pastor.¹⁵

¹³ Idem.

¹⁴ Entrevista a un creyente adolescente de los Hermanos Libres. El día 11 de Agosto de 2010

¹⁵ Entrevista a madre e hija creyentes de los Hermanos Libres. El día 11 de Agosto de 2010.

Estos testimonios sobre algunas familias árabes y sobre la Iglesia de Calle Belgrano no dejan de tener rasgos de cierta excepcionalidad y señalar un estado diferente de las relaciones entre los hermanos, como observaremos en el último apartado. Pasamos a explicar esto. Al tratarse de iglesias en donde la gran mayoría de sus miembros nacen en familias evangélicas o se convierten en la edad temprana, en donde la ética y la cosmovisión religiosas trabajan como estructuras estructuradoras bien arraigadas y de gran eficacia simbólica, las resistencias, los conflictos, los malestares operaron y operan aún subrepticamente y bajo formas diferentes a otros grupos evangélicos (como el pentecostal donde el conflicto deviene en la fisión institucional). En este sentido los relatos de nuestros informantes son osados y marcan un quiebre al anteponer con el entrevistador su propia subjetividad.

Hay que agregar que los Hermanos Libres en Santiago del Estero, siguiendo al resto de las asambleas en el país, se presentan ante el resto de las denominaciones y la sociedad como una “unidad” de intensos lazos sociales entre sus iglesias, “una demostración viva de los principios, ideas, motivos y acciones de una verdadera comunidad cristiana; un boceto y modelo de lo que la sociedad será en su totalidad al aceptar a Cristo como Señor; una muestra en miniatura del Reino de Dios sobre la Tierra” (Bissio, 1982: 9). En Santiago del Estero esa “unidad” es representada en los descendientes de una comunidad étnica laboriosa, éticamente formada en el cristianismo y altamente diferenciada de la “idólatra” sociedad católica santiagueña.

Ahora bien, ¿cómo se sostuvo esa unidad en un interno heterogéneo y no étnico? Probablemente, como se observa en el diálogo de Ángela y Susana, el trazo árabe en los lugares de autoridad haya sido y continúe siendo una de las principales

estrategias para el sostenimiento de esa unidad. En efecto, a pesar de la incorporación del elemento criollos, en la actualidad sigue siendo importante el dominio de los descendientes de las familias árabes pioneras en la trama de la congregación y el predominio casi completo del trazo étnico entre los ancianos (núcleo duro) y líderes (cuadros medios) de las iglesias.

TENSIÓN EN LA CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA CONTEMPORÁNEA ENTRE LOS HERMANOS LIBRES

La idea de pluralidad religiosa como el reconocimiento de la diversidad de culturas y de universos simbólicos así como a la pérdida de hegemonías y perspectivas absolutizadoras (Ameigeiras y Martín, 2009: 10), naturalmente nos lleva a metáfora de la tensión en las construcciones identitarias (Mallimaci, 2009) y a las formas sociales en que ésta se desarrolla entre los Hermanos Libres. Durante el trabajo de campo observamos malestares, disgustos y opiniones contrapuestas al interior de las asambleas de los Hermanos Libres, con el tiempo pudimos advertir que una dimensión central en esas tensiones refería a una diversificación en los procesos de identificación, el grupo que empezaba a crecer entre las iglesias respetaba pero interpelaba la centralidad del linaje árabe pionero como diacrítico legítimo y legitimante.

La tensión que describiremos en este apartado se desarrolló entre dos sectores. Uno en torno a “Hechos”,¹⁶ un grupo de jóvenes conformado por miembros de diferentes iglesias de Hermanos Libres de Santiago del Estero, se formó a mediados de 1990 con el propósito de llevar a cabo actividades que vinculasen actividades religiosas y la recreación social de los jóvenes. En los

¹⁶ Se trata de un pseudónimo para proteger la identidad del grupo.

últimos años volvió a cobrar impulso con la organización de campamentos, reuniones conjuntas y otras actividades especiales que movilizaron a buena parte de los jóvenes, ganándose la admiración de algunos y la preocupación de otros. Por otro lado, un sector identificado con el linaje árabe pionero. Este grupo se encuentra presente en todas las asambleas en una suerte de red familiar de ascendencia siria y libanesa (más amplia a los descendientes directos de los pioneros) y que suele estar ubicada en los lugares de autoridad. La Iglesia de Calle Belgrano, la primera de Hermanos Libres y de evangélicos en la provincia, capitaliza y simboliza este linaje étnico-religioso. Teniendo de fondo un conflicto entre ambos sectores, queremos dar cuenta de la posibilidad de otras construcciones socio-religiosas que interpelan la identidad étnica de este grupo evangélico.

A comienzo del 2010 el grupo inter-iglesia Hechos había anunciado un campamento destinado a los jóvenes Hermanos Libres para los días 10, 11, 12 y 13 de julio. Dos semanas antes de esta fecha, se anuncia desde la Iglesia de Calle Belgrano una serie de Conferencias Nacionales Juveniles para el 9, 10 y 11 de Julio. Esta superposición de fechas generó un malestar generalizado entre los miembros de Hechos.

La comisión del grupo Hechos se reunió y discutió la posibilidad de cambiar la fecha del Campamento, una serie de cuestiones estaban presente en esa discusión: (a) Calle Belgrano injustamente había superpuesto la fecha, “ellos habían puesto después la fecha sin importarles digamos el campamento, sabiendo o no” (José). “Viéndolos desde un punto de vista positivo en realidad la gente de Calle Belgrano, no sabía que ese fin de semana Hechos había organizado el campamento (...)” (Luis). (b) Cambiar de fecha significaba mostrar debilidad, “era como mostrar debilidad ante lo que una sola iglesia estaba

organizando” (José) “Todos los de Hechos estaban resentidos con los de Calle Belgrano” (Luis).

Después de esa primera semana el grupo Hechos decidió modificar la fecha de su campamento para el fin de semana siguiente a la fecha en disputa. La razón según los protagonistas fue “demostrar humildad, ser humildes más allá de que hacer el campamento era correcto”. Luego de tomar esta decisión cobró sentido una tercera actividad importante para los Hermanos Libres que se lleva a cabo tradicionalmente todos los 9 de Julio en una localidad cercana, “las Conferencias de Beltrán”. Los miembros de Hechos, sumaba a su descontento, que Calle Belgrano no haya previsto esta fecha tan importante, alegando en cambio que ellos si, pues antes de planificar el campamento habían tenido el recaudo de consultarle al anciano de Beltrán y así mostrar respeto hacia su actividad. Involucrando esta tercera actividad los miembros de Hechos deciden hacer algo al respecto. Una vez tomada la decisión de cambio de fecha, los acontecimientos se presentaron así:

-El Sábado 3 de Julio, hubo reunión conjunta de Hechos, allí les llega un mensaje de parte de líderes de jóvenes de Calle Belgrano pidiéndoles que anuncien las Conferencias Nacionales de Jóvenes. Los líderes de Hechos anuncian las Conferencias Nacionales de Jóvenes de Calle Belgrano, aunque anuncia con mayor entusiasmo que el día Sábado 10 de julio se iba a llevar la reunión conjunta de Hechos a la iglesia de Beltrán, se alquilaba un colectivo y estaban todos invitados a visitar el pueblo vecino.

-El viernes 9 de julio, Hechos invita a otros jóvenes y asiste a las Conferencias de Calle Belgrano. Con antelación, habían acordado con los líderes de esta iglesia, que en el marco de las conferencias se les daría diez minutos para promocionar el Campamento, efectivamente se hace este anuncio.

-El sábado 10 Julio, Hechos se lleva un gran número de jóvenes a Beltrán, faltando todos a las Conferencias Nacionales de Jóvenes organizada por Calle Belgrano.

-El domingo 11 de Julio, cada uno regresa a su iglesia.

Tanto los campamentos como las conferencias, son actividades por excelencia características de los Hermanos Libres. El campamento, sobresalió como una actividad tendiente al conocimiento mutuo entre los hermanos de diferentes asambleas del país y la latente búsqueda del compañero/a idóneo/a para formar familias cristianas. Las conferencias, quizás constituyan la actividad organizacional por excelencia del movimiento en su rechazo a los organigramas jerárquicos y el establecimiento doctrinal, pues tales reuniones sirvieron para unificar criterios bíblicos y consideraciones sociológicas. En 1910 se crearon las Conferencias Generales, con la entonces preocupación de un incipiente campo evangélico que se iba constituyendo y la amenaza de asimilación de otras corrientes que eso acarrearba. No dejaron de sucederse a lo largo del siglo y constituyeron un encuentro entre los ancianos, líderes y jóvenes de las asambleas de toda la Argentina. Cada provincia fue creando sus propias tradiciones de conferencias tomando el ejemplo de las Conferencias Generales, Santiago del Estero no fue ajeno a esto.

Simbólicamente las conferencias tienen una importancia superior al campamento y son sostenidas por los descendientes de los pioneros en toda la Argentina, en el caso de Santiago del Estero por el grupo de trazo étnico. Creemos que por este motivo, en buena parte, la comisión de Hechos no pudo persistir con la fecha inicial del campamento, pero el haber resistido en un primer momento y después, con astucia, haberse “redimido” de lo que para ellos fue una afrenta es un claro gesto que interpela y moviliza al sector identificado al linaje árabe pionero. Por otro

lado, entendemos que Hechos no está rechazando las conferencias como actividad distinguible de los Hermanos Libres, pues de hecho recurren a las Conferencias de Beltrán -no sólo como estrategia ya que a lo largo de nuestro trabajo hemos observado a los jóvenes organizarse para conferencias en distintos lugares-, sino el dominio que los creyentes que se identifican al linaje árabe pionero mantienen sobre esa actividad y otras.

Aunque no la desarrollaremos en este trabajo, cabe agregar otra situación que pudiera estar operando en esta tensión manifiesta por la superposición de “fechas” del campamento y las conferencias. Un año antes de estos sucesos mueren dos Ancianos de mucho prestigio en la obra de los Hermanos Libres en Santiago del Estero, incluso en el país, tales ausencias movilizaron la ocupación de los lugares de autoridad (ancianos, sobreveedores, líderes de ministerios) como así también la preocupación de todas las asambleas por los intereses encontrados en la remoción y acomodación de los miembros. Si bien, en términos generales no hubo grandes cambios, es preciso señalar que constituyeron tiempos propicios para interpelar como así también restaurar el dominio del trazo árabe pionero.

CONCLUSIONES

Nos propusimos dar cuenta de la formación y diversificación de las identidades socio-religiosas de un grupo que presentaba un área de vacancia en los estudios sociales de religión, los Hermanos Libres o Asambleas de Hermanos, como son conocidos desde sus inicios en Gran Bretaña y en nuestra región principalmente por haberse resistido a una nominación más que la de “reunirse en el Nombre del Señor Jesucristo” y procurar la libertad de todos los creyentes para el ejercicio del sacerdocio. A pesar de esto y otros

de sus puntales fundadores, a raíz de su larga y continua presencia en la Argentina los Hermanos Libres han sido reconocidos por sus hermanos de otras iglesias y movimientos como “tradicionalistas” y “conservadores”. Su estudio resulta de gran importancia para algunas provincias del noroeste argentino como Santiago del Estero, Salta, Tucumán y Jujuy, donde muchos de los misioneros y colportores dicen haber “llevado por primera vez el evangelio a estas tierras” en los primeros años del siglo XX, un contexto de gran fluido migratorio y cambios modernizadores por lo que el establecimiento de las primeras iglesias evangélicas constituyeron un asunto de articulación identitaria en una compleja configuración cultural.

Primero, intentamos dar cuenta de que en los años de 1920 en Santiago del Estero y sus alrededores la obra de los misioneros ingleses se consolidó con la conversión de algunas familias sirias. Se trató de un periodo “especialmente” de formación de alteridades en el naciente espíritu nacional (Segato, 1991), sin embargo estos procesos de formación de la diferencia, fueron diferentes según las articulaciones provinciales, entendidas como estructuras de interacción que fijan “umbrales de uniformidad y alteridad” (Briones 2005), en este plano es que colocamos el análisis del colectivo árabe. Pudimos observar que la incorporación de las familias sirias a la obra evangélica se hizo en un momento de movilidad social y simbólica de los árabes, lo que era inicialmente era una marcación de inmigrantes rechazados paso a ser desmarcación de una burguesía ascendente.

Luego, reteniendo el planteo de los Comaroff (1992), observamos que este movimiento hacia la desmarcación de los árabes convirtió un rasgo cultural de la iglesia evangélica en un elemento de *diferenciación social* de un grupo que tenía que cuidar una frontera con dos elementos entrelazados, lo étnico-árabe y lo

evangélico. De esto dan cuenta los testimonios de los creyentes más longevos que recuerdan la división entre criollos y árabes en las primeras décadas del siglo y también lo siguen dando cuenta los testimonios más recientes y actuales.

En el último apartado volvimos a la metáfora de la tensión identitaria en el campo religioso contemporáneo y las formas sociales en que se manifiesta en los Hermanos Libres, una tensión que diversificaría la identificación del grupo con el linaje étnico pionero. Durante el trabajo de campo, aquella primera imagen de “unidad”, de intensos lazos entre sus asambleas y el predominio naturalizado del trazo étnico entre los cuerpos de Ancianos y líderes, se fue desdibujando cuando advertimos malestares, desacuerdos y entredichos entre las dos facciones. Así, entendimos que el grupo inter-iglesia que crecía a pasos agigantados (Hechos) con sus actividades y presencia empezaba a interpelar el dominio de los creyentes identificados al linaje árabe pionero.

Queda por investigar la complejidad del estado actual de las relaciones entre los Hermanos Libres y relacionarlo con las actuales condiciones del campo religioso que pudieran influir en diferentes direcciones en las transformaciones identitarias. Por el momento son observables las actividades de algunos creyentes, identificados con el linaje árabe pionero, realizando tareas tendientes a la reorganización de las redes de ancianos y líderes, mientras que otros sectores que no cargan el trazo étnico (y otros que si lo cargan pero tienen posicionamientos contrarios), vuelven posibilidad la diversificación de la identidad étnica estructurada en la historia y el relato nativo de los Hermanos Libres en Santiago del Estero.

BIBLIOGRAFÍA

1. Algranti, Joaquín (2010) *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las megas iglesias evangélicas en la Argentina*, Buenos Aires, Ediciones CICCUS.
2. Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (2009) "Introducción", en Aldo Ameigeiras y José Pablo Martín (comps), *Religión, Política y Sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo.
3. Barth, Frederik (1969) "Introducción" en *Ethnic Groups and their Boundaries*, Boston, Little Brown.
4. Briones, Claudia (2005) "Formaciones de Alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales", en *Cartografía Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia.
5. Ceriani Cernadas, César (2008) *Nuestros Hermanos Lamanitas. Indios y frontera en la imaginación mormona*, Buenos Aires, Biblos.
6. Comaroff, Jean y John Comaroff (1992) *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder, Westview Press.
7. Flores, Fabián Claudio (2008) "Los Adventistas del Séptimo Día en la Argentina y su 'proyecto de colonización'. Aportes desde un análisis histórico" *Sociedad y Religión*, 30-31, pp. 91-106.
8. Gupta, Akhil y James Ferguson (1997) "Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of Difference", en *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham y Londres.
9. Mallimaci, Fortunato (2009) "Cuentapropismo religioso: creer sin ataduras. El nuevo mapa religioso en la Argentina urbana", en Ameigeiras, Aldo y José Pablo Martín (comps), *Religión, Política y Sociedad. Pujas y transformaciones en la historia argentina reciente*, Buenos Aires, Prometeo.
10. Segato, Rita Laura (1991) "Uma Vocaçao de Minoria: A Expansao dos Cultos Afro-Brasileiros na Argentina como Processo de Reetnizacao", *Dados* 34(2) pp. 249-78

11. Seiger, Paula (2006) “¿Iglesias de trasplante? ¿Iglesias de injerto? Un replanteo de la clasificación usual de las iglesias protestantes en la Argentina entre 1870 y 1910”, ponencia presentada en el I Simposio sobre Religiosidad, Cultura y Poder/ II Jornadas GERE, Buenos Aires, 22 y 23 de junio.
12. _____ (2007) “‘Ser de Cristo’: Prácticas, ideas y recepción del protestantismo entre los sectores populares inmigrantes en Buenos Aires, c. 1870-1910” *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 62, pp. 129-150.
13. Semán, Pablo (2006) *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Editorial Gorla.
14. Steil, Carlos Alberto, Eloísa Martín y Marcelo Camurça (coords.), (2009) *Religiones y Culturas. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Biblos.
15. Tasso, Alberto (1988) *Aventura, trabajo y poder. Sirios y libaneses en Santiago del Estero (1880-1980)*, Buenos Aires, Ediciones Índice.
16. _____ (1987) “Migración e identidad social. Una comunidad de inmigrantes en Santiago del Estero”. *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, 6-7, pp. 321-336
17. Tenti, María Mercedes (2007) “Iglesia y Sociedad a principios del siglo XX. Creación y organización de la diócesis de Santiago del Estero”, *Nuevas Propuestas: Revista de la UCSE*, 41, pp.149-171
18. Wright, Susan (1998) “The politicization of culture”, *Anthropology Today* 14(1), pp.7-15.
19. Wynarczik, Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, Buenos Aires, UNSAM.

FUENTES

1. Bisio, Carlos (1982) *Nuestros Primeros Pasos*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.
2. Bisio, Carlos (comp.), (2007) *Congregados en su nombre*, Buenos Aires, Librería Editorial Cristiana.
3. Brizuela, Esteban (2007) “El centenario de la Iglesia Evangélica (entrevista a Mario Mulki)” *La Columna*, 704.

4. Colegio Alfredo Furniss (2007) Folleto especial, p. 5
5. Embley, Peter L. (2003) *The origins and Early Development of the Plymouth Brethren*, St. Paul's College, Cheltenham.
6. Mulki, Pedro (1961) "Cincuenta años de testimonio. La obra del Señor en Santiago del Estero", *Revista el Sendero del Creyente*, 5, pp. 127-130



REVISTA

SOCIEDAD
Y RELIGION

**DERROTA PARLAMENTARIA Y
REPOSICIONAMIENTO POLÍTICO DE
ACTORES RELIGIOSOS: EL RECHAZO
DE LA FEDERACIÓN ALIANZA
CRISTIANA DE IGLESIAS
EVANGÉLICAS DE LA REPÚBLICA
ARGENTINA (ACIERA) A LA LEY DE
MATRIMONIO IGUALITARIO¹**

*Parliamentary defeat and new political positions of religious actors: the Alianza
Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina opposition to the
same-sex marriage law*

DANIEL EDUARDO JONES

Instituto Gino Germani (UBA)/ CONICET.
Uriburu 950, 6° piso, oficina 3, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
jonesdaniel@speedy.com.ar

SANTIAGO CUNIAL

Instituto Gino Germani (UBA)
Uriburu 950, 6° piso, oficina 3, Ciudad Autónoma de Buenos Aires.
cunial87@hotmail.com

¹ Este artículo fue realizado en el marco de los proyectos PICT 2008-0183 y UBACYT 20020090300101, en el Instituto Gino Germani (Universidad de Buenos Aires). Agradezco los comentarios de Marcos Carbonelli, Karina Felitti y Mariela Mosqueira.

Fecha de recepción: 13 de diciembre de 2011.

Fecha de aceptación: 15 de mayo de 2012.

En un contexto latinoamericano de creciente pluralismo cultural y religioso se da una reactivación de los sectores más dogmáticos de las religiones, que ven amenazadas sus formas de concebir el mundo, específicamente, en temas de sexualidad. El objetivo de este artículo es analizar la actuación de la principal federación evangélica conservadora de Argentina –la Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA)- para oponerse a la reforma del Código Civil argentino que ampliaba el derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo. En base a fuentes documentales y entrevistas en profundidad a líderes evangélicos, el artículo analiza si la aprobación de esta ley de matrimonio igualitario en julio de 2010 implicó necesariamente una derrota política para ACIERA, y conjetura las proyecciones de este proceso para futuros debates. Concluye que ACIERA amplió su reconocimiento público y ganó poder político en relación a otros actores del campo religioso argentino, logrando una alianza estratégica con la jerarquía de la Iglesia Católica, que podría repetirse en la discusión sobre la legalización del aborto.

Evangélicos; Argentina; Matrimonio Igualitario; Activismo conservador.

Parliamentary defeat and new political positions of religious actors: the Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina opposition to the same-sex marriage law. In a Latin-American context of cultural and religious pluralism, there is a reactivation of dogmatism within religions. Some religious actors see threatened its world's conceptions, specifically, those conceptions about sexuality. This article's objective is to analyse the main Evangelical conservative federation -the Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA)- and its actions to reject the legal reform of the Civil Code to include same-sex marriage. Based on documentary sources and in-deep interviews to evangelical leaders, this article analyses if the same-sex marriage law's approval in July of 2010 was necessarily a political defeat

for ACIERA, and conjectures this political process' effects in future debates. The article concludes that ACIERA widened its public acknowledgement and increased its political power, especially in relation with other actors of Argentinean religious field, obtaining a strategic alliance with the Catholic Church hierarchy, which could be repeated in the discussion about abortion.

Evangelicals; Argentina; same-sex marriage; conservative activism.

El objetivo no es casarse, es destruir la familia, es anti Dios total. Entonces, sabiendo dónde iban, y cómo venían los pasos, frente a la próxima, que es el aborto, ya estamos en pie de guerra (entrevista a Rubén Proietti, Presidente de ACIERA, 14/06/2011).

INTRODUCCIÓN: OBJETIVO, RELEVANCIA Y ORGANIZACIÓN DEL ARTÍCULO

En un contexto latinoamericano de creciente pluralismo cultural y religioso se produce una reactivación de los sectores más dogmáticos de las religiones, que ven amenazadas sus concepciones del mundo (Vaggione, 2010b: 292). Los temas de sexualidad y reproducción son un foco nodal de sus preocupaciones, por las iniciativas de los movimientos lésbico, gay, bisexual y trans (LGBT), de mujeres y feminista.

Las investigaciones sobre el activismo religioso en estos asuntos se centran en actores conservadores del campo católico: la acción de su jerarquía eclesial y organizaciones de laicos² en debates sobre derechos sexuales y reproductivos (DDSSRR) ha sido objeto de una creciente producción local y regional (Araujo, 2010; Gutiérrez, 2010; Irrazábal, 2010; Peñas Defago, 2010; Rosado-

² Como los grupos “pro-vida”, las corporaciones de abogados o médicos, los especialistas en bioética.

Nunes y Citeli, 2010; Rostagnol, 2010; Carbonelli, Felitti y Mosqueira, 2011; Felitti, 2011).³ Estos debates se dan en el contexto de una modernidad caracterizada por un descentramiento de la política y del cuerpo humano, que conlleva una reestructuración del concepto clásico de conservadurismo: muchos grupos conservadores han dejado de lado la cuestión étnica y de clase para centrar su atención en las libertades y derechos sexuales (Mujica, 2007). En la actualidad, el carácter conservador de ciertos actores religiosos -como el que tomamos en este artículo- radica en su creciente interés por desarrollar estrategias de regulación del cuerpo y su capacidad de generar vida, erigiéndose en defensores de una postura única e innegociable sobre la sexualidad (Vaggione, 2010b), la familia y la reproducción. Dichos actores apuntan a preservar normas sexuales y de género tradicionales -reflejadas en un modelo de heteronormatividad reproductiva-, no sólo en sus comunidades religiosas, sino en las legislaciones y políticas públicas (Morán Faúndes, 2011: 144).

Pese a que la investigación en América latina se ha concentrado en los actores católicos, no todos los protagonistas religiosos de estos debates provienen del catolicismo. En Argentina, en un escenario de resquebrajamiento del poder hegemónico de la Iglesia Católica (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2007) y crecimiento demográfico de iglesias evangélicas,⁴ en la última década éstas han multiplicado sus intervenciones en el espacio

³ Un ejemplo paradigmático de esta preponderancia católica es la reciente compilación de Vaggione sobre América latina: “Debido a la fuerte presencia de la Iglesia católica en la región la mayoría de los artículos se focalizan en ella para profundizar el activismo religioso conservador” (Vaggione, 2010a: 16).

⁴ El término “evangélico” engloba a iglesias y creyentes herederos de la tradición cristiana instituida por la reforma protestante del siglo XVI y sus posteriores avivamientos.

público, ante las leyes de Salud Reproductiva y Procreación Responsable (2000) y Unión Civil (2002) de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, los proyectos de educación sexual en este distrito (2004), la despenalización del aborto a nivel nacional, y el matrimonio para parejas del mismo sexo (2010), conocido localmente como “matrimonio igualitario”. A diferencia del catolicismo, cuya institucionalidad vertical favorece que su jerarquía hegemonice y discipline la voz católica, la fragmentación inherente al campo evangélico (compuesto por numerosas iglesias y, en Argentina, tres federaciones que las aglutinan) y la ausencia de una jerarquía con capacidad efectiva de orientar su discurso han permitido que se hagan públicas posiciones evangélicas muy diversas sobre estos temas.⁵ Así, contra un sentido común que ve a todas las religiones conservadoras frente a la sexualidad, algunas iglesias evangélicas han apoyado la ampliación de DDSSRR (Jones, Azparren y Polischuk, 2010; Vaggione y Jones, en prensa). No serán dichas instituciones el objeto del artículo, sino aquellas que se han opuesto sistemáticamente a estos derechos y, en particular, la que lideró el rechazo a la ampliación de la ley de matrimonio: la federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA).

El objetivo del artículo es analizar la actuación de ACIERA para oponerse a la reforma del Código Civil argentino que ampliaba el derecho al matrimonio para las parejas del mismo

⁵ En el catolicismo, si bien los más poderosos líderes se movilizaron contra la reforma de la ley de matrimonio en Argentina, algunos sacerdotes llamaron a apoyarla, contrariando las instrucciones oficiales e inscribiendo una forma alternativa de entender la tradición católica. Entre éstos, se destacó el Grupo Sacerdotal Enrique Angelelli de Córdoba, que publicó en mayo del 2010 un documento escrito por el sacerdote tercermundista Nicolás Alessio (disponible en <http://elcentroglttb.blogspot.com/2010/05/grupo-de-sacerdotes-enrique-angelelli.html>). Por este apoyo se le hizo un juicio canónico, que culminó con su suspensión “a divinis”, es decir, la prohibición de celebrar los sacramentos.

sexo. Consideramos relevante este análisis por varias razones. Primero, porque los actores religiosos han sido históricamente los adversarios más visibles de los DDSSRR y, desde la década de 2000, han venido diversificando sus estrategias políticas (Vaggione, 2010a). Segundo, porque si bien la Iglesia Católica (IC) continúa siendo la institución religiosa con mayor peso político en Argentina y la mayoría de la población se identifica como católica (76,5%), los evangélicos constituyen la primera minoría religiosa (con un 9% de la población del país) (Mallimaci, Esquivel e Irrazábal, 2008), y son el grupo religioso de mayor crecimiento en los últimos 30 años. Tercero, porque durante el debate sobre matrimonio, fue ACIERA la organización que inició las acciones de rechazo al proyecto de ley, jugando el papel de vanguardia opositora en este proceso y logrando una alianza con la jerarquía de la IC.

Para alcanzar nuestro objetivo de reconstruir y analizar la actuación de ACIERA en este debate desarrollamos una estrategia metodológica cualitativa, como parte de una investigación más amplia sobre los posicionamientos públicos de instituciones evangélicas en sexualidad y reproducción en Argentina entre 1994 (cuando surge una discusión sobre aborto en la Convención para la Reforma de la Constitución Nacional) y 2010 (cuando se aprueba la ley de matrimonio igualitario). Primero, relevamos y sistematizamos fuentes secundarias de información: las páginas web de las federaciones e iglesias evangélicas de alcance nacional; las publicaciones regulares de estas instituciones y las interdenominacionales *El Puente*, *Pulso Cristiano* y *Prensa Ecuménica*; y la cobertura de sus acciones en los diarios de circulación nacional *Clarín*, *Página/12* y *La Nación* (siempre tomando el período 1994-2010). Segundo, durante 2011 realizamos 25 entrevistas en profundidad a las máximas autoridades (en ese momento o en el pasado reciente) de estas

federaciones e iglesias, así como a pastores y laicos que hayan tenido un papel destacado en los debates sobre reconocimiento legal de parejas del mismo sexo. Ninguno se rehusó a la entrevista, ni a responder preguntas.

En la primera sección del artículo presentamos a la federación ACIERA y su rol en otros debates. En la segunda, reconstruimos el proceso que llevó a la aprobación de la ley nacional N° 26.618 de matrimonio igualitario el 15 de julio de 2010, señalando las intervenciones de ACIERA. Por último, discutimos si dicha aprobación implicó necesariamente una derrota política para esta federación, y conjeturamos las proyecciones de este proceso para el debate sobre la legalización del aborto, actualmente en curso en Argentina.

ACIERA: ORÍGENES Y TRAYECTORIA POLÍTICA

El conjunto de iglesias evangélicas en Argentina constituye un campo de fuerzas, con un polo histórico liberacionista y otro conservador bíblico que mantienen disputas por el predominio dentro del mismo (Wynarczyk, 2009). El primero comprende a las iglesias protestantes establecidas en Argentina entre 1825 y 1850 para asistir espiritualmente a los inmigrantes europeos (luteranas, reformadas, metodista, entre otras), que se encuentran asociadas a la Federación Argentina de Iglesias Evangélicas (FAIE), fundada en 1957.

Las iglesias que componen el polo conservador bíblico son parte del segundo movimiento evangélico en llegar a Argentina, entre 1880 y 1925, muchas desde Estados Unidos y centradas en la expansión evangelística. Dentro de este polo hay un subsector pentecostal (compuesto por la Unión de las Asambleas de Dios, las Asambleas de Dios y la Asociación la Iglesia de Dios, entre

otras), que se reúnen desde 1977 en la Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP), y un subsector evangélico (iglesias bautistas y hermanos libres, principalmente), que en 1982 se agrupan en la Federación Alianza Cristiana de Iglesias Evangélicas de la República Argentina (ACIERA) (Wynarczyk, 2009: 61-63). ACIERA fue fundada por un grupo de pastores que se retiran de FAIE, por la cercanía de ésta a la teología de la liberación:

Había una multitud, una cantidad enorme de iglesias en el país, en este crecer de la iglesia evangélica, que no se sentían representadas con la FAIE. Especialmente con la teología de la liberación, con el énfasis en lo social. (...) Entonces, yo me acuerdo como si fuera hoy cuando se decidió lo de ACIERA (entrevista a Rubén Proietti, presidente de ACIERA, 14/06/2011).

Nuestras iglesias, cuando se crea ACIERA, hay un tema que produjo la creación de este movimiento, esta federación, y era el momento de la teología de la liberación. Es decir, la mayoría de nuestras iglesias no estamos de acuerdo en que se tomara las armas para producir un cambio. (...) Y de pronto surge ACIERA porque indudablemente no se sentía que FAIE contuviera a una gran mayoría del pueblo evangélico (entrevista a Ciro Crimi, vicepresidente de Federación Confraternidad Evangélica Pentecostal (FECEP), 17/08/2011).

En tanto algunos líderes e iglesias de FAIE desde los años sesenta se comprometieron con un “evangelio social” sensible a las demandas de grupos oprimidos y la defensa de los derechos humanos ante las dictaduras militares en América latina, ACIERA aglutinó a referentes e iglesias ideológicamente conservadoras. Su fundación está marcada por la transición del régimen militar (de 1976 a 1983) al democrático en Argentina, e internacionalmente por la Guerra Fría y la “nueva derecha religiosa” en Estados

Unidos⁶ (Bianchi, 2004: 244-5), promotora del anticomunismo y de una moral sexual conservadora. Quienes organizaron ACIERA pertenecían a iglesias evangélicas clásicas (como bautistas y hermanos libres), y en ese momento sostenían una cosmovisión religiosa ascética radical que “las orienta[ba] a abstenerse de la política y a concentrarse en el trabajo de santificación y salvación individual” (Wynarczyk, 2009: 29). Quien presidía ACIERA al discutirse el matrimonio comenta: “Hoy nosotros estamos promoviendo lo político, los tiempos van cambiando. Pero (...) por mucho tiempo se nos enseñó que había que alejarse de todo eso. ‘Dejo al mundo y sigo a Cristo’” (entrevista a Rubén Proietti, 14/06/2011). Según sus propias estimaciones, ACIERA tiene alrededor de 12 mil organizaciones afiliadas y agrupa a cuatro millones y medio de creyentes (ACIERA, 2007), siendo la federación evangélica más numerosa.

La existencia de federaciones evangélicas se explica por la fragmentación institucional del campo evangélico y su condición de minoría religiosa en Argentina. ACIERA, en tanto federación a la que pueden afiliarse denominaciones, congregaciones locales y otras entidades evangélicas, se ocupa de dar a conocer el pensamiento del conjunto de las instituciones evangélicas afiliadas ante el gobierno y la opinión pública, cuando ocurren hechos que así lo exigen (Página web de ACIERA, 2011). El primer asunto que suscita la participación política de ACIERA es el reclamo de igualdad religiosa ante el Estado, su principal motivo de enfrentamiento con la Iglesia Católica (IC). Para esto, en la década de 1990, comienza un trabajo junto a FAIE y FECEP, conformando la Comisión Tripartita (1993) y luego el Consejo Nacional Cristiano Evangélico (CNCE) (1996). Durante esos

⁶ Un movimiento de orientación ultraconservadora y fundamentalista cristiana, que funciona como un lobby en la toma de decisiones estatales mediante organizaciones como Mayoría Moral (Martin, 1996).

años, la derogación de la ley de culto de la última dictadura,⁷ la elaboración de una norma más igualitaria y la crítica a los privilegios de la IC constituyeron una agenda compartida por gran parte del espectro evangélico. Esta agenda llevó al CNCE a convocar a la feligresía evangélica a dos concentraciones multitudinarias en el Obelisco de la Ciudad de Buenos Aires (en 1999 y 2001),⁸ marcando un hito de la presencia evangélica en el espacio público con fines no exclusivamente religiosos (a diferencia de los festivales de evangelización en estadios).

En 2003 y 2004, la organización de una tercera concentración en el Obelisco y ciertas iniciativas parlamentarias sacaron a la luz fuertes diferencias entre instituciones evangélicas en temas de sexualidad, y empezaron a erosionar esta unidad en la acción entre las tres federaciones. La ley de Unión Civil aprobada en diciembre de 2002 y los proyectos de educación sexual discutidos en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), enfrentaron a ACIERA con algunas iglesias de FAIE. Estos debates actuaron como bautismo de los evangélicos conservadores en el activismo político-religioso frente a leyes de DDSSRR en Argentina. En particular, el reconocimiento legal de las parejas homosexuales ha reactualizado la distancia política entre un polo liberacionista y un

⁷ Sancionada en 1978, la ley nacional N° 21.745 establece que todas las entidades religiosas en Argentina, a excepción de la Iglesia Católica, deben tramitar su inscripción y reconocimiento oficial como condición para sus actividades de culto, produciendo una asimetría desfavorable para las iglesias no católicas.

⁸ La primera concentración en el Obelisco fue el 11 de septiembre de 1999 y se convocó a trabajar por una ley igualitaria de personería religiosa; el acto reunió entre 100 mil (*La Nación*, 12/09/1999) y 160 mil personas (*Clarín*, 12/09/1999), y fue tapa del diario *Clarín*. La segunda concentración fue el 15 de septiembre de 2001, para denunciar la desigualdad e injusticia en Argentina, con una convocatoria que “habría superado los 200.000 fieles” (*La Nación*, 15/09/2001).

polo conservador dentro del campo evangélico, conducido este último por ACIERA, cuyas acciones han sido crecientemente acompañadas por FECEP.

MATRIMONIO IGUALITARIO: PROCESO POLÍTICO Y ROL DE ACIERA

La aprobación de una ley puede comprenderse a partir de una serie de precedentes y dinámicas, sin ignorar la contingencia que involucra todo conflicto político. Los acontecimientos alrededor del matrimonio igualitario se dieron vertiginosamente: desde la instalación del tema en las agendas mediática y parlamentaria hasta la sanción de la ley transcurrieron sólo 9 meses. Para ordenar la secuencia tomamos la periodización de Hiller (2010) y presentamos las intervenciones de ACIERA.

Las raíces de la ley (2002 a septiembre 2009)

Los antecedentes locales e internacionales de reconocimiento de parejas del mismo sexo venían desde una década atrás. En 2002 se aprobó la ley de Unión Civil de la CABA, cuya promulgación en 2003 generó una polémica entre evangélicos, por la oposición de ACIERA y el apoyo de la Iglesia Evangélica del Río de la Plata (IERP) y la Iglesia Evangélica Luterana Unida (IELU) (Jones *et al.*, 2010). Continuó la sanción de uniones civiles en la provincia de Río Negro (2002) y las localidades de Villa Carlos Paz (2007) y Río Cuarto (2009) en Córdoba, y hubieron proyectos similares en provincias como Entre Ríos, rechazados por organizaciones evangélicas (*Pulso Cristiano*, 18/09/2008). En América latina, entre 2006 y 2009 la Ciudad de México, Uruguay, Ecuador y Colombia reconocieron derechos para parejas gays y lésbicas, y en 2005 España reformó la ley de matrimonio incluyéndolas en igualdad de condiciones. En

Argentina, para visibilizar esta demanda, desde 2007 el activismo LGBT presentó amparos judiciales de parejas que solicitaban matrimonio ante el Registro Civil y les era denegado (*La Nación*, 24/11/2007; *Página 12*, 27/11/2009). También colocó el reclamo como la principal consigna de las Marchas del Orgullo LGBT anuales (*Página 12*, 16/11/2007; 02/11/2008; 08/11/2009), buscó sensibilizar a legisladores/as y logró alianzas con agencias estatales como el Instituto Nacional contra la Xenofobia, la Discriminación y el Racismo (INADI).

La instalación del tema en la agenda pública (octubre a diciembre de 2009)

Estos esfuerzos del activismo condujeron a incorporar el tema en las agendas mediática y parlamentaria: en octubre de 2009 comenzaron a discutirse en las Comisiones de Legislación General y de Familia, Mujer, Niñez y Adolescencia de la Cámara de Diputados de la Nación dos proyectos de ley de reforma del Código Civil para incluir en el matrimonio a las parejas del mismo sexo. En noviembre se dictó el primer fallo judicial autorizando el matrimonio entre dos varones, que declaró inconstitucionales dos artículos del Código (fallo Seijas). Aunque luego de tres reuniones de Comisiones no se alcanzó un dictamen, sí hubo una boda en 2009: Alex Freyre y José María Di Bello se casaron en Tierra del Fuego por la predisposición del Poder Ejecutivo local a hacerse eco del mencionado fallo judicial (Hiller, 2010: 97).

Atenta a las iniciativas del activismo LGBT, ACIERA intervino en el debate desde un principio. El primer día de discusión en Diputados publicó la “Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad”, rechazando la modificación del Código Civil, al considerar que otorgaría igual tratamiento a lo que es “naturalmente distinto”, por la esterilidad de las parejas

homosexuales (ACIERA, 29/10/2009). Días después, ACIERA repudió la decisión del Jefe de Gobierno porteño, Mauricio Macri, de no apelar el fallo Seijas (*Pulso Cristiano*, 19/11/2009). Aunque ninguna institución evangélica respondió o acompañó oficialmente esta posición en 2009, comenzaban a manifestarse las diferencias en el campo evangélico.⁹

Hacia la media sanción (enero a mayo de 2010)

En estos meses, nuevos fallos judiciales habilitaron matrimonios del mismo sexo, que alcanzaron a cinco al volver a discutirse en la Cámara de Diputados. Este avance del activismo LGBT fue anticipado por el presidente de ACIERA, quien al iniciar 2010 señaló que “la batalla está adelante” y alentó “un plan de acción claro, (...) una agenda frente a todo lo que sabemos [que] vendrá de parte del enemigo” (*Pulso Cristiano*, 08/01/2010). En febrero, un grupo de pastores de Tierra del Fuego (pertenecientes a iglesias evangélicas del polo conservador), junto al obispo católico de Río Gallegos, publicaron una “Declaración Unida” de rechazo al matrimonio de homosexuales realizado en Tierra del Fuego (*Pulso Cristiano*, 04/02/2010). Iniciada la actividad parlamentaria, ACIERA y FECEP dieron a conocer un comunicado y entregaron una carta a los/as

⁹ En diciembre de 2009 se publica en la página web de FAIE una nota sobre las distintas posturas evangélicas frente a la homosexualidad y el matrimonio entre personas del mismo sexo (disponible en *Ecos del día*, 25/12/2009), que luego es retirada por orden del presidente de la federación, Julio López, de la Iglesia Presbiteriana San Andrés. En su lugar quedó un aviso que refleja el conflicto interno: “Texto Removido: El área de Comunicaciones ha cumplido la orden expresa del Presidente de la FAIE, Pastor Julio López, de retirar la nota seleccionada por Usted. Quienes hacemos FAIE Comunicaciones lamentamos profundamente tal decisión por cercenar la libre expresión y difusión de posturas de iglesias, incluso, miembros de la Federación” (*Pulso Cristiano*, 29/12/2009).

diputados/as nacionales, con tres demandas frente al proyecto de ley de “casamiento y adopción por personas del mismo sexo” que había sido aprobado por dictamen de mayoría el 15 de abril en las Comisiones: a) que pidan “un cuarto intermedio del tratamiento de la ley, para profundizar su análisis, convocando al recinto a representantes de la sociedad, que ilustren acerca de las consecuencias de las decisiones a tomarse”; o b) que “el proyecto se envíe nuevamente a comisión a fin de abundar la información científica y profesional (...) para un tratamiento en el recinto a conciencia”; y c) que se convoque a un “plebiscito nacional vinculante” sobre el mismo (*Pulso Cristiano*, 22/04/2010a). Mientras que las dos primeras demandas apuntan a ganar tiempo para incidir en este proceso de modo más efectivo, la tercera transmite el mensaje de que si se lleva el proyecto al terreno de la decisión popular la mayoría de la sociedad lo rechazaría. Para entregar esta carta en los despachos de los/as legisladores/as, ambas federaciones organizaron una concentración en la Plaza del Congreso el 20 de abril, donde se leyó ante entre 8 mil y 10 mil personas, según la diputada nacional evangélica Cynthia Hotton (*Pulso Cristiano*, 22/04/2010b).¹⁰ Para el presidente de ACIERA,

el acto no fue evangélico. (...) Fue por primera vez abierto a toda la sociedad que pensaba de esa manera. (...) Se oró al final, pero no se cantó los cantitos evangélicos, fue un acto de respeto a los demás. Había judíos, católicos, todos los que estaban a favor del matrimonio hombre-mujer (entrevista a Rubén Proietti, 14/06/2011).

Para Hiller, estos primeros meses de 2010 fueron leídos y aprovechados de modos muy distintos por impulsores y opositores a la reforma:

¹⁰ Hotton es la otra gran protagonista del activismo evangélico conservador en el debate sobre matrimonio y su articulación con ACIERA es indagada en Jones y Carbonelli (en prensa).

La novedad del asunto (esto es: la rápida incorporación al debate público de la demanda de matrimonio, *qua* matrimonio) y la falta de alineamientos claros en los partidos políticos mayoritarios (que hubiesen permitido una adscripción en tales términos) hicieron que propulsores y opositores a la iniciativa tuvieran, tanto al interior de los espacios parlamentarios como en la sociedad en general, un amplio público disponible “a convencer”. (...) La hipótesis indica que ello funcionó como un punto de partida para los activistas del movimiento LGBT, (...) mientras que, por el contrario, los sectores reactivos sobreestimaron su capacidad de influencia y su público fiel. (...) El espacio público reactivo (...) demanda el sostenimiento del statu quo (...) [y] estará casi monopolizado por el activismo religioso (Hiller, 2010: 106-7).

Creemos que este análisis es parcialmente correcto en cuanto al activismo religioso: nuestra hipótesis es que, dentro del espacio público reactivo, la dirigencia de ACIERA percibió antes que la jerarquía católica la importancia de oponerse frontal y sistemáticamente a esta iniciativa, y actuó movilizandolos todos sus recursos desde el comienzo de la discusión,¹¹ lo que le otorgó un protagonismo político inusitado a dicha federación. Por un lado, precisamente por no sobreestimar su capacidad de influencia, admitiendo que es menor que la de la IC, como sintetizan sus dos vicepresidentes: “Los evangélicos en Argentina son una minoría religiosa, la más grande, pero una minoría religiosa” (entrevista a Gastón Bruno, 14/06/2011); “ACIERA es un actor más, y es minoritario, es un pequeño grupo dentro de una sociedad” (entrevista a Christian Hooft, 21/06/2011). Por el otro, al ver en este debate la oportunidad de constituirse como un actor político reconocido por legisladores/as y líderes partidarios/as, y

¹¹ Como ilustran sus regulares declaraciones públicas de rechazo a cualquier intento de reconocimiento legal a parejas del mismo sexo desde 2006 (*Pulso Cristiano*, 16/03/2006) hasta el mismo día en que comenzaba a tratarse en las Comisiones de Diputados a fines de 2009 (ACIERA, 29/10/2009).

eventualmente incidir en sus votos.¹² Al ocupar un lugar subalterno en el campo religioso nacional, pero con una ambición de incidencia pública, la dirigencia de ACIERA militó la causa del rechazo antes y más que la IC (siempre teniendo en cuenta sus tamaños y posibilidades diferenciales). Pese a sus acciones, el 5 de mayo la Cámara de Diputados aprobó el proyecto de ley permitiendo el matrimonio entre personas del mismo sexo, por 126 votos a favor, 110 en contra y seis abstenciones.

El intenso debate final (mayo a julio de 2010)

Con esta media sanción,

el activismo religioso toma un giro y profundiza su accionar. Por una parte, se multiplican los pronunciamientos de representantes locales del Arzobispado en distintas provincias y se hacen públicas las audiencias entre éstos y senadores. Por otra parte, esta etapa será la de mayor movilización de las “bases” (Hiller, 2010: 110).

El mayor protagonismo de los obispos está vinculado a la decisión de la presidenta de la Comisión de Legislación General del Senado, Liliana Negre de Alonso (militante del Opus Dei), de llevar las audiencias públicas para discutir la ley a nueve ciudades del interior, con mayor peso político de la Iglesia Católica.¹³ En cambio, la movilización de las bases en la Ciudad de Buenos Aires fue encabezada por ACIERA, que junto a FECEP organizó una segunda concentración frente al Congreso, el 31 de mayo, bajo el lema “Un mensaje de los niños: queremos papá y mamá”. Los

¹² Que los partidos dejaran este voto abierto a la conciencia individual –algo excepcional en una cultura de voto por bloque partidario–, habilitó a que los/as legisladores/as refiriesen a sus creencias religiosas en el debate (Vaggione, 2011: 946).

¹³ Resistencia (Chaco), Corrientes, Salta, San Fernando del Valle de Catamarca, San Miguel de Tucumán, Córdoba, San Juan, San Salvador de Jujuy y Mendoza.

finés fueron recolectar firmas para convocar a una consulta popular vinculante sobre el proyecto de ley y denunciar que éste “atenta[ba] contra la familia y la institución matrimonial” (*Perfil*, 01/06/2010).¹⁴ La convocatoria resultó muy inferior a la esperada: 27 mil asistentes según los organizadores, quienes en los días previos pronosticaban 50 mil (*Pulso Cristiano*, 03/06/2010). Para los medios de comunicación, la asistencia fue entre 2 mil (*Página 12*, 01/06/2010) y 8 mil personas (*La Nación*, 01/06/2010). No obstante, el acto tuvo amplia repercusión en los medios de alcance nacional: la cobertura de los canales de televisión abierta y de noticias¹⁵ y el espacio que le dedicaron radios y diarios al día siguiente (*Clarín*, 01/06/2010; *La Nación*, 01/06/2010; *Página 12*, 01/06/2010), posicionaron a las federaciones evangélicas como las opositoras al proyecto de reforma de la ley de matrimonio más movilizadas y visibles. Este contexto favoreció su articulación con actores católicos conservadores, según el presidente de ACIERA:

Negre de Alonso es una católica comprometida, y abrió esto de hacerlo en las provincias. Eso fue dando tiempo, y ése fue el tiempo que no tuvimos antes [de la media sanción en Diputados], que nos sirvió para levantar la gente. (...) Yo no soy ecuménico, no tengo ningún pacto con la Iglesia Católica, yo defiendiendo lo mío, estamos en la nuestra. Pero si los dos

¹⁴ Dicha concentración se acuerda el 8 de mayo en una asamblea de pastores convocada por líderes de ACIERA y FECEP, que resuelve los siguientes puntos del evento: contactos con los Senadores de la Nación; afectar a los medios masivos de prensa; ayuno y oración PERMANENTES; y recolección de una multitud de firmas a fin de ingresar el proyecto de PLEBISCITO NACIONAL en el Congreso (ACIERA-FECEP, 10/05/2010; las mayúsculas son del original).

¹⁵ Los videos de la concentración pueden verse en: <http://www.youtube.com/user/PulsoCristiano#g/c/B0C2C772CF61AE7F>. Las coberturas televisivas de *Telefé* y *TN* pueden verse en: <http://www.youtube.com/watch?v=Xt1Tsbup35E> y <http://www.youtube.com/watch?v=26c17DiAse8>.

pateamos para el mismo arco, no vamos a dejar de patear porque ellos sean católicos. (...) En el interior del país las cosas son más duras, ¡y con los obispos era una cosa!, me llamaban los pastores orgullosos de lo que hacían los obispos, y que íbamos juntos con los obispos. Nos ha hecho mucho bien, en ese sentido. Y yo insisto en que no perdimos (entrevista a Rubén Proietti, 14/06/2011).

Aunque es probable que en las movilizaciones en el interior el protagonismo católico haya sido mayor, iglesias evangélicas también convocaron y aportaron un importante número de asistentes en Córdoba, San Luis, Mendoza y San Juan (*La Voz del Interior*, 19/05/2010; *Diario UNO*, 31/05/2010; *La Prensa*, 19/06/2010; *La Mañana de Córdoba*, 19/06/2010). Mientras tanto, algunas instituciones evangélicas del polo liberacionista tomaban nota de que su silencio sería interpretado como un acuerdo tácito con la posición de ACIERA y FECEP. Así, comenzaron a diferenciarse de dichas federaciones la Iglesia Evangélica Metodista Argentina (IEMA) (13/05/2010) y FAIE (21/05/2010), o directamente apoyaron la reforma de matrimonio (IERP-IELU, 31/05/2010). La Federación Argentina LGBT se acercó a estos actores religiosos, con quienes organizó el 16 de junio un acto público a favor de la ley, bajo la consigna “La fe apoya la igualdad” (*Prensa Ecuémica*, 21/06/2010).¹⁶

¹⁶ Si bien fue una actividad interreligiosa, hubo una primacía evangélica, por la presencia de las máximas autoridades de algunas de sus iglesias y haberse realizado en un templo evangélico (el de la iglesia metodista de Flores). Del acto participaron rabinos judíos, religiosas africanistas, sacerdotes y laicos católicos cercanos a la teología de la liberación y, mayoritariamente, autoridades de iglesias evangélicas (IERP, IELU, IEMA, Iglesias Reformadas en Argentina, Iglesia Evangélica Valdense del Río de la Plata, entre otras). La Federación Argentina LGBT organizó este acto pensando en su cobertura mediática y realizó un video donde líderes religiosos apoyan el proyecto de ley, para mostrar que no todas las religiones se oponían (video disponible en: http://www.youtube.com/watch?v=SKWxIbhEtJU&feature=player_embedded). El acto les sirvió a los dirigentes

El 29 de junio, el presidente de ACIERA expuso ante la Comisión de Legislación General del Senado la ponencia “Por qué rechazamos el proyecto de ley de matrimonio homosexual”, que advertía a los senadores que no deberían votar por influencia de las emociones o de una prensa tendenciosa a favor de dicha ley, y alertaba que ésta “cambiará el orden social: los chicos heterosexuales en su mayoría tendrán que aprender que ahora se vive con dos mamás o dos papás” (ACIERA, 29/06/2010). En esta reunión, Negre de Alonso no permitió hablar a dos líderes evangélicos (un representante de IEMA y el presidente de IELU) favorables al proyecto (*Página 12*, 01/07/2010). El 5 de julio fueron entregadas a la presidenta de la Comisión 635 mil firmas –recolectadas por instituciones católicas y evangélicas– “en defensa de la familia y del matrimonio entre varón y mujer”, en un acto en el Congreso de la Nación.¹⁷ El 6 de julio, la Comisión emitió tres dictámenes: uno de mayoría por el rechazo de las modificaciones del Código Civil (es decir, contra el matrimonio igualitario), otro de minoría por su aprobación, y un tercero que proponía un régimen de unión civil para parejas del mismo sexo.

El 13 de julio, ACIERA, FECEP y el Departamento de Laicos (DEPLAI) de la Conferencia Episcopal Argentina de la Iglesia Católica, acompañados por representantes de comunidades judías y musulmanas, hicieron una concentración contra la ley, el día previo a su discusión en el Senado, frente al Congreso y bajo el lema “Los niños tienen derecho a una mamá y a un papá. Sí al matrimonio entre varón y mujer”. Con una capacidad organizativa propia de partidos políticos y sindicatos,

de estas iglesias para visibilizar una posición interreligiosa alternativa a la de ACIERA, FECEP y la jerarquía católica.

¹⁷ Hasta el día previo a la discusión de la ley en el Senado, ACIERA y FECEP continuaron recolectando firmas, y alcanzaron 852 mil el 13 de julio (*Pulso Cristiano*, 15/07/2010).

manifestantes evangélicos y católicos fueron transportados en micros alquilados para la ocasión, tras una campaña de difusión en radio, televisión y gráfica urbana, así como un insistente reclutamiento en parroquias, escuelas y universidades confesionales. Para los medios de comunicación la asistencia rondó entre 50 mil y 60 mil personas (*Clarín*, 14/07/2010; *La Nación*, 14/07/2010; *Pulso Cristiano*, 15/07/2010), pero para las autoridades de ACIERA fue el doble (entrevista a Gastón Bruno, 16/06/2011).¹⁸ Estas actividades impulsadas por dicha federación reflejan un estilo político distintivo de sus dirigentes:

Exhibir unidad, capacidad de organización y convocatoria al conjunto de la sociedad civil y política como una suerte de capital simbólico-político orientado a alcanzar fines concretos. (...) Su apuesta política se comprende entonces en el espacio de la sociedad civil, desde la cual interpelan a las autoridades en tanto entidad miembro de la comunidad política nacional (Carbonelli, 2011: 14).

La “Carta Pastoral de la Iglesia Evangélica” compartida en el acto fue firmada por los presidentes de ACIERA y FECEP (los pastores Proietti y Salomone), y leída por un vicepresidente de ACIERA, el laico Gastón Bruno: se reclamó a los senadores que rechacen la ley, “evitando dañar la arquitectura básica y fundamental de la sociedad, que es el matrimonio, y el derecho superior de los niños a tener un papá y una mamá” (ACIERA-FECEP, 13/07/2010). Del lado católico el discurso también estuvo a cargo de un laico, el director ejecutivo del DEPLAI, Justo Carbajales, y se leyó una carta de adhesión del arzobispo de Buenos Aires, cardenal Jorge Bergoglio, pidiendo “privilegiar el derecho de los niños” (*Clarín*, 13/07/2010). Pese a dicha oposición, en la madrugada del 15 de julio se aprobó en el Senado el dictamen de modificación de la Ley Civil de Matrimonio,

¹⁸ Se realizaron concentraciones simultáneas en Mendoza, Córdoba, Salta, Rosario y Santiago del Estero.

habilitándolo para parejas del mismo sexo, tal cual había sido sancionado en Diputados, con 33 votos a favor, 27 en contra y tres abstenciones. Horas más tarde, ACIERA publicó una nota, “Firmes y adelante”, destacando el compromiso de los evangélicos en este proceso político y apostando a sostenerlo en futuros debates:

Como nunca antes, miles y miles de hermanos de la iglesia de Cristo han ganado las calles y los medios de comunicación, para dar la voz profética y sentar las bases de los valores cristianos que emergen de la Biblia, la Palabra de Dios. (...) Hoy más que nunca la sociedad argentina necesita el protagonismo de la Iglesia de Cristo, nuestro mensaje se deberá oír a tiempo y fuera de tiempo. Redoblemos con toda valentía y esfuerzo nuestra vocación evangelizadora, nuestra participación ciudadana, nuestra acción profética y nuestro compromiso (ACIERA, 15/07/2011).

MÁS ALLÁ DEL DUALISMO VICTORIA-DERROTA: FRACASO PARLAMENTARIO, CRECIMIENTO POLÍTICO

Estamos muy agradecidos a los promotores internacionales y nacionales del matrimonio gay, porque a pesar de haber perdido, nos han hecho un favor enorme. (...) No tenemos duda del Evangelio que predicamos, pero hay una distancia grande entre lo que Cristo pide y hacemos, a lo que pasa en la sociedad a la que tenemos que llegar. (...) Entonces, [esto] nos hizo mucho bien (entrevista a Rubén Proietti, 14/06/2011).

Estas dos últimas declaraciones sugieren que evaluar políticamente este proceso sólo por el resultado de la votación en el Senado puede llevarnos a subestimar la complejidad del escenario político-religioso y la potencialidad de actores como ACIERA para futuros debates. Es cierto que dicha federación hizo todo lo que estaba a su alcance para evitar la reforma de la ley de matrimonio, y no lo logró. Pero mediante este despliegue ACIERA consiguió dos resultados notables. Primero, dio a

conocer de manera extendida su posición en este debate y a sí misma: sea a través de las concentraciones callejeras o de la presencia mediática, nuevos sectores de la sociedad supieron de su existencia como actor público-político y de su perfil ideológico (lo que no necesariamente implicó un crecimiento de activistas en sus filas). Desde las concentraciones en el Obelisco en reclamo de igualdad religiosa (en 1999 y 2001), la televisión de aire y los diarios de alcance nacional no habían prestado tanta atención a una demanda política de sectores evangélicos (*Clarín*, 31/05/2010, 01/06/2010, 13/07/2010; *La Nación*, 31/05/2010, 01/06/2010, 28/06/2010, 14/07/2010, 15/07/2010). En segundo lugar, ACIERA acumuló poder político en relación a otros actores del campo religioso argentino.

Si bien llevó adelante numerosas iniciativas, creemos que su estrategia privilegiada fue movilizar en el espacio público a sus bases (una parte de la feligresía evangélica) y expandir la convocatoria a movilizarse hacia otros sectores reactivos al matrimonio igualitario. Así, mientras que desde el catolicismo se produjeron extensos documentos para cuestionar el proyecto de ley apelando a saberes expertos (Universidad Austral, 2010), y se ejercieron presiones discretas (y otras no tanto) de sus obispos a legisladores/as (*La Nación*, 21/04/2010), ACIERA asumió el papel de vanguardia en la movilización pública: junto a FECEP convocó a tres concentraciones frente al Congreso Nacional en rechazo al matrimonio para parejas del mismo sexo y organizó una recolección de firmas para convocar a un plebiscito,¹⁹ acciones políticas democráticas si entendemos a la democracia

¹⁹ Recolección de la que también participaron el grupo Familias Argentinas, la ONG Argentinos por los Chicos, Valores para mi país (el espacio político de Hotton) y organizaciones católicas. Si bien realizar un plebiscito también habría sido “una idea personal que comparten varios obispos”, la Conferencia Episcopal Argentina no se pronunció al respecto (*Clarín*, 28/06/2010).

como la regla de la mayoría.²⁰ Sus dirigentes se reunieron con numerosos/as legisladores/as para transmitir su postura (entrevista a Christian Hooft, 21/06/2011) y participaron en los programas televisivos a los que fueron invitados.²¹ A través de estas formas de intervención político-religiosa, alternativas al tradicional y preponderante lobby católico en las sombras, “este espacio público [reactivo] ponía en debate sus propias reglas de funcionamiento” (Hiller, 2010: 122).

En cuanto a las movilizaciones, si el criterio para evaluar su convocatoria son los creyentes que dice representar ACIERA (alrededor de cuatro millones y medio en todo el país), o la asistencia a otras concentraciones evangélicas con fines políticos (al Obelisco en 1999 y en 2001 fueron entre 100 mil y 200 mil personas, según cálculos prudentes), no son tantas las 800 mil firmas recolectadas (que incluyen las de organizaciones católicas), ni los asistentes a los actos contra el matrimonio igualitario. Sin embargo, si comparamos con el resto del espectro político y religioso, durante este debate ningún otro actor movilizó más

²⁰ En este debate, el activismo religioso conservador intentó asociar su postura a la de una mayoría nacional y a la democracia (Morán Faúndes, 2011: 167), lo que abre interrogantes sobre su carácter democrático. Para Vaggione (2010b: 314), “sin desconocer que sus demandas, en el terreno de la sexualidad, pueden ser consideradas como anti pluralistas, (...) en muchas oportunidades la influencia de los ‘sectores fundamentalistas’ se da por medio de los canales que abre el sistema democrático”. Con todo, para el mencionado plebiscito, es pertinente la crítica de Pecheny y Corrales (2010): “Someter cuestiones de derechos de minorías al voto mayoritario es inherentemente un proceso sesgado –contra el grupo minoritario, naturalmente– y es esto lo que lo vuelve antidemocrático a pesar de su fundamento en el voto popular”.

²¹ Las participaciones del vicepresidente de ACIERA, Gastón Bruno, en los programas “Palabras más, palabras menos”, “Mañaneras” y “Hora Clave”, pueden verse en: <http://www.youtube.com/watch?v=τTWzFyLHvUs>; <http://www.youtube.com/watch?v=BKRZrUikes4>; <http://vimeo.com/12997451>.

gente y más veces, al menos en la Ciudad de Buenos Aires. En estas actividades, si bien ACIERA compartió la iniciativa con otra federación evangélica, FECEP, la mayor cantidad de declaraciones, el intenso activismo mediático y el alto grado de reflexividad política sobre este proceso de la dirigencia de ACIERA (registrada en las entrevistas) indicarían que ésta condujo al conjunto de los evangélicos conservadores. También es cierto que el número de asistentes a la tercera concentración posiblemente hubiese sido menor sin la participación del DEPLAI católico. Pero que la jerarquía de la Iglesia Católica (a través de su departamento de laicos) haya interactuado en igualdad de condiciones con las federaciones evangélicas (por ejemplo, con un único orador laico por cada lado),²² habida cuenta de sus diferencias históricas y de peso político, supone un reconocimiento a quienes habían militado la causa del rechazo movilizándose desde un comienzo:

Los valores que defendía la Iglesia Católica eran los valores que nosotros estábamos defendiendo públicamente. Cuando hicimos la primera movilización, los representantes del DEPLAI nos dijeron “¡guau!, no nos habíamos atrevido a salir a la calle, en próximas oportunidades queremos hacerlo junto a ustedes”. Había un acuerdo a valores. (...) Cuando hubo un pequeño ruido, inmediatamente recuperaron la pelota, y dijeron “esto lo está haciendo la Iglesia Evangélica junto con la Iglesia Católica” (entrevista a Gastón Bruno, vicepresidente de ACIERA, 14/06/2011).

La coincidencia entre sectores católicos y evangélicos conservadores en las marchas en el interior del país y en la última concentración en Buenos Aires en rechazo a la ley de matrimonio igualitario, refleja una alianza entre actores religiosos de diferentes

²² Que los discursos los leyese laicos fue consensuado entre estas organizaciones, a propuesta de las evangélicas: “Les dijimos: ‘no queremos ni soltanos, ni pastores arriba de la plataforma’” (entrevista a Rubén Proietti, presidente de ACIERA, 14/06/2011).

tradiciones, en base a un *ecumenismo patriarcal* (Vuola, 2006) o *ecumenismo conservador* de rechazo a los DDSSRR, que trasciende antagonismos de larga data²³ y que puede recrearse en debates similares. En esta línea, según Felitti (2011: 114) “podemos suponer que la convergencia de distintos credos para oponerse a la reforma del Código Civil los ha dejado más unidos y con lecciones aprendidas”. Para ACIERA, este proceso fue una oportunidad inmejorable de crecer políticamente de manera vertiginosa, ganando experiencia de participación en debates públicos y (re)conocimiento de parte de sus potenciales aliados, interlocutores y la sociedad en general. De sus acciones inferimos que esta federación ya no intenta sólo constituirse como la entidad que representa a los evangélicos de Argentina (erigiéndose como su voz oficial e –implícitamente- única), sino también que esta representación corporativa sea su base de visibilidad y poder político como un actor legítimo del juego democrático para futuras discusiones sobre las que considera tener una opinión autorizada.

Ahora bien, si hasta aquí procuramos discutir la idea de que la derrota parlamentaria supuso una derrota política total para ACIERA, a continuación planteamos algunas cuestiones, para futuras indagaciones, que maticen cierto triunfalismo de sus dirigentes. Primero, ¿qué tipo de imagen de los evangélicos construyeron los medios de comunicación durante este debate? Si fue la de “retrógrados” y “fundamentalistas” -como dicen haber sido calificados los propios líderes de ACIERA-, no pareciera beneficioso cuando lo que pretende esta federación es ampliar las bases de sustentación de sus posiciones en un escenario político democrático.

²³ Los sectores aglutinados en ACIERA y FECEP (evangelicales y pentecostales) históricamente han sido los más reacios del campo evangélico a trabajar con organizaciones católicas (Wynarczyk, 2009: 83).

Segundo, en cuanto al reconocimiento de parte de actores no evangélicos, cabe diferenciar entre la jerarquía católica y la dirigencia de partidos políticos. ¿Cuál fue la influencia de ACIERA sobre dichos protagonistas del debate? Una primera mirada sugiere que los/as legisladores/as no expresaron verse afectados por las concentraciones y recolecciones de firmas contra el proyecto de ley. En los casos en que el activismo religioso conservador pudo haber incidido, habría que indagar si no fue principalmente a través de las presiones de la jerarquía católica.²⁴ En cambio, dicha jerarquía sí reconoció la iniciativa y capacidad de movilización de ACIERA, estableciendo una alianza que podría replicarse al discutir la legalización del aborto. Creemos que se trata de una alianza coyuntural e inestable por definición, pues así como los asuntos de DDSSRR unen a católicos y evangélicos conservadores, la voluntad de crecimiento numérico y de poder político de dichos sectores evangélicos y el estatuto legal privilegiado de la IC en Argentina los han dividido y dividirán (siendo la igualdad religiosa ante el Estado un tema que puede reaparecer próximamente en la discusión pública).

Finalmente, el debate sobre matrimonio produjo un conflicto de gran magnitud al interior del campo evangélico. Por un lado, reactivó la división ideológica y la distancia política entre el polo conservador (evangelicales y pentecostales de ACIERA y FECEP) y el liberacionista (protestantes históricos de FAIE), cuyo antecedente fue la controversia sobre la teología de la liberación y las violaciones de DDHH por las dictaduras militares, en las décadas de 1970 y 1980. El cuestionamiento de instituciones liberacionistas a ACIERA y FECEP por hablar en nombre de

²⁴ Para un análisis de los discursos religiosos en el debate parlamentario sobre Matrimonio Igualitario en Argentina, véanse los trabajos de Vaggione (2011), Hiller (2011) y Levita (2011), que indican cómo la adscripción religiosa (católica o cristiana) fue un argumento también de quienes votaron a favor.

todo el pueblo evangélico²⁵ y el nivel de antagonismo entre dichos actores en esta discusión dificultarían cualquier trabajo en unidad a futuro. Por otro lado, las declaraciones categóricas y la alta exposición mediática de dirigentes de ACIERA también implicaron costos políticos internos: aun compartiendo su visión negativa de la homosexualidad, al menos una de sus iglesias miembro numéricamente mayores no participó de las convocatorias contra la ley y cuestionó la postura “poco pastoral” de ACIERA de negar derechos a las parejas homosexuales.²⁶

En síntesis, en el artículo evitamos analizar este proceso en términos del dualismo “victoria-derrota”, y optamos por subrayar cómo un actor cuya posición fue derrotada en el parlamento puede, sin embargo, haber obtenido réditos políticos significativos. En su despliegue en este debate, ACIERA dio a conocer su posición y a sí misma en tanto actor político frente a una amplia audiencia. También acumuló poder político, en particular en relación a otros actores del campo religioso argentino. En este sentido, habrá que prestar atención a cómo

²⁵ Son ilustrativos los pronunciamientos oficiales en pleno debate sobre matrimonio: “Con respecto al tema de referencia y en relación a las declaraciones realizadas por agrupaciones de iglesias evangélicas a las que ni la IERP ni la IELU pertenecen, que repudiando la iniciativa legislativa en cuestión se adjudican hablar en nombre de todos los evangélicos...” (IERP-IELU, 2010); “Respetando profundamente la libertad de conciencia y de expresión, aclaramos que, tanto ACIERA como así también FECEP, hablan por sus propias iglesias federadas, pero no en nombre del ‘pueblo’ evangélico argentino ni de las Iglesias Evangélicas o Protestantes en general” (FAIE, 2010).

²⁶ “Si yo voy a hacer un acto contra los derechos de los homosexuales, que están consiguiendo una ley que les permite tener derechos a ellos, ¿me acerco o me alejo de ellos?”, razonaba el líder de esta iglesia (a su pedido, preservamos su nombre para no agudizar los conflictos entre evangélicos).

ACIERA capitalizará esta experiencia al discutirse la legalización del aborto en Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

1. Araujo, Kathya (2010) “Sobre ruidos y nueces: debates chilenos en torno a la sexualidad”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
2. Bianchi, Susana (2004) *Historia de las religiones en la Argentina: las minorías religiosas*, Buenos Aires, Sudamericana.
3. Carbonelli, Marcos (2011) “Evangélicos y política en argentina: entre la institucionalización y la autonomía”, *Mitológicas*, XXIII, pp. 9-28.
4. Carbonelli, Marcos, Karina Felitti y Mariela Mosqueira (2011) “Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario”, *Revista del Centro de Investigación*, 9 (36), pp. 25-43.
5. Felitti, Karina (2011) “Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina”, *Revista Sociedad y Religión*, 21 (34/35), pp. 92-122.
6. Gutiérrez, María Alicia (2010) “Voces polifónicas: sexualidades e identidades de género. Debate con el fundamentalismo religioso”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
7. Hiller, Renata (2010) “Matrimonio igualitario y espacio público en Argentina”, en Laura Clérico y Martín Aldao (coords.), *Matrimonio igualitario en la Argentina: perspectivas sociales, políticas y jurídicas*, Buenos Aires, Eudeba.
8. Irrazábal, Gabriela (2010) “Bioética y catolicismo: dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva”, *Religião e Sociedade*, 30 (1), pp. 101-116.

9. Jones, Daniel, Ana Laura Azparren y Luciana Polischuk (2010) “Evangélicos, sexualidad y política: las instituciones evangélicas en los debates públicos sobre Unión Civil y Educación Sexual en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (2003-2004)”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
10. Jones, Daniel y Marcos Carbonelli (en prensa) “Evangélicos y derechos sexuales y reproductivos: Una introducción a los actores y lógicas políticas en los debates de la Argentina contemporánea (2003-2010)”, *Ciências Sociais Unisinos*.
11. Levita, Gabriel (2011) “Política y religión en el parlamento: el debate sobre el matrimonio para personas del mismo sexo en el senado de la nación”, ponencia, en XVI Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión del MERCOSUR, [CD-ROM].
12. Mallimaci, Fortunato y Verónica Giménez Béliveau (2007) “Creencias e increencias en el Cono Sur de América: entre la religiosidad difusa, la pluralización del campo religioso y las relaciones con lo público y lo político”, *Revista Argentina de Sociología*, 5 (9), pp. 44-63.
13. Mallimaci, Fortunato, Juan Cruz Esquivel y Gabriela Irrazábal (2008) “Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas”. Informe de investigación, mimeo, Buenos Aires, CEIL-PIETTE/CONICET.
14. Martin, William (1996) *With God on Our Side: The Rise of the Religious Right in America*, Nueva York, Broadway Books.
15. Morán Faúndes, José Manuel (2011) “Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el ‘matrimonio igualitario’”, en AAVV, *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba: actores, estrategias y discursos*, Córdoba, Ferreyra Editor.
16. Mujica, Jaris (2007) *Economía Política del Cuerpo: la reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*, Lima, Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.
17. Pecheny, Mario y Javier Corrales (2010) “Matrimonio igualitario en Argentina: seis razones”, *Americas Quarterly*, julio de 2010. Disponible en <<http://xa.yimg.com/kq/groups/4280640/2002393796/name/Matrimoni>

- o%20igualitario%20en%20Argentina%20]C%20y%20MP.pdf>
[Consulta 28/09/2011].
18. Peñas Defago, Angélica (2010) “Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
 19. Rosado-Nunes, María José y María Teresa Citeli (2010) “Religiões na esfera pública: estratégias institucionais de intervenção – Igreja Católica no Brasil”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
 20. Rostagnol, Susana (2010) “Disputas sobre el control de la sexualidad: activismo religioso conservador y dominación masculina”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
 21. Vaggione, Juan Marco (2010a) “Prólogo”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra Editor.
 22. _____ (2010b) “El fundamentalismo religioso en Latinoamérica: la mirada de los/as activistas por los derechos sexuales y reproductivos”, en J. M. Vaggione (comp.), op. cit.
 23. _____ (2011) “Sexual Rights and Religion: Same-sex Marriage and Lawmakers’ Catholic Identity in Argentina”, *University of Miami Law Review*, 65, pp. 935-954.
 24. Vaggione, Juan Marco y Daniel Jones (en prensa) “Religiones y políticas sexuales: Iglesias católica y evangélicas frente al ‘matrimonio homosexual’ en Argentina”, en Karina Felitti y Daniel Gutiérrez Martínez (coords.), *Sexualidades y diversidad: encrucijadas de la laicidad*, México DF, El Colegio Mexiquense.
 25. Vuola, Elina (2006) “El ecumenismo fundamentalista, los feminismos transnacionales y el orden tutelar de la sociedad latinoamericana”. Disponible en <<http://www.webislam.com/?idt=5753>> [Consulta 20/06/2011].

26. Wynarczyk, Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos: el movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*, Buenos Aires, UNSAM EDITA.

FUENTES

Entrevistas

Christian Hoof, Vicepresidente de Relaciones Internas de ACIERA, 21/06/2011.

Ciro Crimi, Vicepresidente de FECEP, 17/08/2011.

Gastón Bruno, Vicepresidente de Relaciones Externas de ACIERA, 14/06/2011 y 16/06/2011.

Rubén Proietti, Presidente de ACIERA, 14/06/2011.

Declaraciones y documentos

1. ACIERA (2007) *Video para los 25 años de ACIERA*. [En línea] <<http://www.aciera.org/historia.html>> [Consulta 20/09/2011]
2. ACIERA (2009, 29 de octubre) *Postura de ACIERA respecto al matrimonio y la homosexualidad*. [En línea] <http://www.aciera.org/declaracion_sobre_matrimonio_homosexual.pdf> [Consulta 19/09/2011]
3. ACIERA-FECEP (2010, 10 de mayo) *Magna Asamblea de pastores el lunes 31 de mayo, a las 19 hs: todos al Congreso de la Nación!!!* [En línea] <www.misargentina.org/magna_asamblea.doc> [Consulta 20/09/2011]
4. ACIERA (2010, 29 de junio) *Ponencia del Pr. Rubén Proietti ante el Senado de la Nación con motivo del proyecto de ley CD-13-10, sobre las modificaciones al matrimonio y filiación en el articulado del Código Civil en lo referente a parejas del mismo sexo*. [En línea] <http://aciera.org/site_news/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=127> [Consulta 19/09/2011]
5. ACIERA-FECEP (2010, 13 de julio) *Carta Pastoral de la Iglesia Evangélica (ACIERA – FECEP)*. [En línea]

- <<http://www.aciera.org/CARTA%20PASTORAL%20DE%20LA%20IGLESIA%20EVANGELICA%20-%20ACIERA-FECEP.pdf>> [Consulta 20/09/2011]
6. ACIERA (2010, 15 de julio) *Firmes y adelante*. [En línea] <http://aciera.org/site_news/index.php?option=com_content&task=view&id=133&Itemid=3> [Consulta 02/08/10]
 7. IEMA (2010, 13 de mayo) *Declaración sobre la Ley de Matrimonio Igualitario*. [En línea] <http://www.iglesiametodista.org.ar/v2/detalle.php?id_nota=28> [Consulta 20/09/2011]
 8. FAIE (2010, 21 de mayo) *La FAIE no adhiere ni apoya la marcha "Un mensajes de los niños: Queremos Mamá y Papá"*. [En línea] <<http://www.faie.org.ar/2010comunicadoMamaPapa.pdf>> [Consulta 20/09/2011]
 9. IERP-IELU (2010, 31 de mayo) *Declaración IELU-IERP sobre el Proyecto de Ley de matrimonio entre personas de un mismo sexo*. [En línea] <<http://sexualidadyddhh.wordpress.com/2010/05/31/declaracion-ielu-ierp-sobre-el-proyecto-de-ley-sobre-matrimonio-entre-personas-de-un-mismo-sexo/>> [Consulta 20/09/2011]
 10. Universidad Austral (2010) *Matrimonio Homosexual y Adopción por parejas del mismo sexo. Informe de estudios científicos y jurídicos de otros países*. [En línea] <http://www.aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Varios/MATRIMONIO_HOMOSEXUAL_Y_ADOPCION_Univ.Austral.pdf> [Consulta: 20/01/2011]

Leyes y proyectos de ley

1. Ley nacional N° 21.745 de Culto. Aprobada el 10 de febrero de 1978.
- Ley nacional N° 26.150 de Educación Sexual Integral. Aprobada el 4 octubre de 2006.
2. Ley nacional N° 26.618 de Matrimonio Igualitario. Aprobada el 15 julio de 2010.

3. Ley N° 418 de Salud Reproductiva y Procreación Responsable de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Aprobada el 22 de junio de 2000.
4. Ley N° 1004 de Unión Civil de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA). Aprobada el 12 de diciembre de 2002.
5. Ley N° 3.736 de Convivencia Homosexual de la Provincia de Río Negro. Aprobada el 17 de diciembre de 2002.
6. Ordenanza artículo 55 de la Carta Orgánica de la Municipalidad de Villa Carlos Paz, provincia de Córdoba, Unión Civil. Aprobada el 27 de noviembre de 2007.
7. Ordenanza N° 279/09 de la Municipalidad de Río Cuarto, provincia de Córdoba, Unión Civil. Aprobada el 7 de mayo de 2009.
8. Proyecto de ley N° 2081/2003 Directrices de Educación Sexual Integral de la CABA.
9. Proyecto de ley N° 2720/2004 de Educación Sexual de la CABA.

Notas periodísticas

1. La Voz del Interior (2010, 19 de mayo) “Marcharon para pedir a senadores cordobeses que voten contra la ley” [En línea] <<http://www.lavoz.com.ar/ciudadanos/marcharon-para-pedir-senadorescordobeses-que-voten-contra-la-ley?page=2&comunidad=>> [Consulta 21/09/2011]
2. Clarín (1999, 12 de septiembre) “Una multitud de evangélicos llevó todo su fervor al Obelisco” [En línea] <<http://edant.clarin.com/diario/1999/09/12/e-04201d.html>> [Consulta 20/09/2011]
3. Clarín (2010, 31 de mayo) “Evangelistas marcharon al Congreso para protestar contra el matrimonio gay” [En línea] <http://www.clarin.com/sociedad/matrimonio_gay-marcha-Congreso_de_la_Nacion_0_271773037.html> [Consulta 20/09/2011]
4. Clarín (2010, 1 de junio) “Masiva marcha de evangelistas” [En línea] <http://www.clarin.com/sociedad/Masiva-marcha-evangelistas_0_272372836.html> [Consulta 20/09/2011]

5. Clarín (2010, 28 de junio) “Matrimonio gay: aseguran que el plebiscito es una idea de ‘varios obispos’” [En línea] <http://www.clarin.com/politica/Matrimonio-aseguran-plebiscito-varios-obispos_0_288571274.html> [Consulta 22/09/2011]
6. Clarín (2010, 13 de julio) “Fue masiva la movilización de agrupaciones religiosas contra el matrimonio gay” [En línea] <http://www.clarin.com/sociedad/matrimonio_homosexual_0_297570462.html> [Consulta 20/09/2011]
7. Clarín (2010, 14 de julio) “Masiva marcha contra el matrimonio homosexual” [En línea] <http://www.clarin.com/sociedad/Masiva-marcha-matrimonio-homosexual_0_298170249.html> [Consulta 20/09/2011]
8. Diario Perfil (2010, 1 de junio) “Marcha contra el matrimonio gay en el c o n g r e s o ” [E n l í n e a] <http://www.perfil.com/contenidos/2010/06/01/noticia_0005.html> [Consulta 20/09/2011]
9. Diario UNO (2010, 31 de mayo) “La comunidad evangélica se manifestó en contra del matrimonio gay en Mendoza” [En línea] <<http://www.diariouno.com.ar/mendoza/La-comunidad-evangelica-se-manifesto-en-contra-del-matrimonio-gay-en-Mendoza-20100531-0046.html>> [Consulta 22/09/2011]
10. Ecos del día (2009, 25 de diciembre) “¿Santa censura?”. [En línea] <<http://www.ecosdeldia.com.ar/InfCensuraEnFAIE.htm>> [Consulta 23/03/2010]
11. La Mañana de Córdoba (2010, 19 de junio) “San Juan: religiosos realizarán “abrazo” en contra de matrimonio gay” [En línea] <<http://www.lmcordoba.com.ar/nota.php?ni=18403>> [Consulta 22/09/2011]
12. La Nación (1999, 12 de septiembre) “Cien mil evangélicos en el Obelisco” [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=153156> [Consulta 20/09/2011]
13. La Nación (2001, 15 de septiembre) “Una multitud de evangelistas se reunió en el Obelisco” [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=335573> [Consulta 20/09/2011]

14. La Nación (2007, 24 de noviembre) "La experiencia porteña" [En línea] <<http://www.lanacion.com.ar/965141-la-experiencia-portena>> [Consulta 20/09/2011]
15. La Nación (2010, 31 de mayo) "Evangélicos marcharon frente al Congreso contra el casamiento gay" [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1270531> [Consulta 20/09/2011]
16. La Nación (2010, 21 de abril) "La Iglesia alertó sobre el "error" de aceptar el matrimonio gay" [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1256553> [Consulta 20/09/2010]
17. La Nación (2010, 1 de junio) "Gran manifestación en contra del matrimonio homosexual" [En línea] <<http://www.lanacion.com.ar/1270636-gran-manifestacion-en-contra-del-matrimonio-homosexual>> [Consulta 20/09/2011]
18. La Nación (2010, 28 de junio) "Evangélicos y matrimonio gay" [En línea] <http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1279399> [Consulta 20/09/2010]
19. La Nación (2010, 14 de julio) "Fuerte rechazo frente al Congreso" [En línea] <<http://www.lanacion.com.ar/1284557-fuerte-rechazo-frente-al-congreso>> [Consulta 20/09/2011]
20. La Nación (2010, 15 de julio) "Opositores al casamiento gay denunciaron un pacto 'a espaldas de la ciudadanía'" [En línea] <<http://www.lanacion.com.ar/1284927-opositores-al-casamiento-gay-denunciaron-un-pacto-a-espaldas-de-la-ciudadania>> [Consulta 21/09/2011]
21. La Prensa (2010, 19 de junio) "Marchas en San Luis y Mendoza contra el matrimonio homosexual" [En línea] <<http://www.laprensa.com.ar/Note.aspx?Note=361197>> [Consulta 22/09/2011]
22. Página 12 (2007, 16 de noviembre) "Nuestro Festejo es Reclamo. Igualdad. Libertad. Diversidad" [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/ultimas/20-94783-2007-11-16.html>> [Consulta 22/09/2011]

23. Página 12 (2008, 02 de noviembre) "Orgullo "para que voten nuestras leyes"" [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-114360-2008-11-02.html>> [Consulta 22/09/2011]
24. Página 12 (2009, 08 de noviembre) "Otro día para el orgullo gay" [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-134923-2009-11-08.html>> [Consulta 22/09/2011]
25. Página 12 (2009, 27 de noviembre) "En busca de los mismos derechos" [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-136030-2009-11-27.html>> [Consulta 22/09/2011]
26. Página 12 (2010, 1 de junio) "Acto evangélico contra el proyecto" [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/146755-47119-2010-06-01.html>> [Consulta 20/09/2011]
27. Página 12 (2010, 1 de julio) "Acto de censura y discriminación" [En línea] <<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-148625-2010-07-01.html>> [Consulta 20/09/2011]
28. Prensa EcuMénica (2010, 21 de junio) "La Fe a Favor del Matrimonio de Parejas del Mismo Sexo" [En línea] <http://www.ecupres.com.ar/noticias.asp?Articulos_Id=8936> [Consulta 20/09/2011]
29. Pulso Cristiano (2006, 16 de marzo) "Dirigentes de ACIERA se reunieron con el ministro del Interior" [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso59.html>> [Consulta 20/09/2011]
30. Pulso Cristiano (2008, 18 de septiembre) "Entre Ríos: Rechazo a la inclusión de uniones civiles de homosexuales en la Constitución provincial" [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso119.html>> [Consulta 20/09/2011]
31. Pulso Cristiano (2009, 19 de noviembre) "Una puñalada por la espalda" [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso147.html>> [Consulta 20/09/2011]
32. Pulso Cristiano (2009, 29 de diciembre) "Polémica en la FAIE por el 'matrimonio homosexual'" [En línea]

- <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso150.html>> [Consulta 20/09/2010]
33. Pulso Cristiano (2010, 8 de enero) “Para el presidente de ACIERA, en 2010 habrá una ‘batalla’” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso151.html>> [Consulta 20/09/2011]
 34. Pulso Cristiano (2010, 4 de febrero) “Pastores y el obispo católico rechazan matrimonio de homosexuales en Tierra del Fuego” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso153.html>> [Consulta 20/09/2011]
 35. Pulso Cristiano (2010a, 22 de abril) “Iglesias evangélicas piden plebiscito sobre matrimonio homosexual con adopción” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso158.html>> [Consulta 20/09/2011]
 36. Pulso Cristiano (2010b, 22 de abril) “Miles de personas convocadas en apenas 4 días” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso158.html>> [Consulta 20/09/2011]
 37. Pulso Cristiano (2010, 3 de junio) “Movilizaciones evangélicas contra el matrimonio homosexual” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso161.html>> [Consulta 20/09/2011]
 38. Pulso Cristiano (2010, 15 de julio) “Más de 852 mil firmas en ‘defensa de la familia y del matrimonio entre varón y mujer’” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso164.html>> [Consulta 20/09/2011]
 39. Pulso Cristiano (2010, 15 de julio) “Multitudinarios actos católicos evangélicos contra el matrimonio homosexual” [En línea] <<http://www.pulsocristiano.com.ar/newss/pulso164.html>> [Consulta 20/09/2011]

Otras fuentes

1. Fallo jueza Gabriela Seijas, caso Freyre-Del Bello, Buenos Aires, 2009. [En línea]

<http://basefuero.jusbaires.gov.ar/det_act.php?organismo=J15&tipo=EXP&numero=34292&anio=0&cod=SDNF&numact=437875&anioact=0>
[Consulta 20/09/2011]

2. Página web de ACIERA [En línea] <<http://www.aciera.org/historia.html>>
[Consulta 20/09/2011]

**MUERTE, ESPERANZA Y PROTESTA
EN EL PENTECOSTALISMO CHILENO.
LAS REPRESENTACIONES DEL CIELO
EN LA IGLESIA EVANGÉLICA
PENTECOSTAL DE CHILE¹**

*Death, hope and protest in Chilean Pentecostalism. The representations of the
heaven in the Evangelical Pentecostal Church of Chile*

MIGUEL ÁNGEL MANSILLA

INTE- Universidad Arturo Prat. Chile
Oscar Bonilla 477, Iquique, Chile
mansilla.miguel@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de noviembre de 2011.

Fecha de aceptación: 28 de marzo de 2012.

El cielo fue para el pentecostalismo la construcción de un espacio mítico y mágico que proveyó de recursos simbólicos a los conversos desheredados, pobres y marginados. Fue un espacio de idealización y de proyección de la comunidad pentecostal que servía como un modelo de las relaciones sociales que debían darse en la tierra. Así el cielo se representó bajo seis

¹ Este artículo es parte de la investigación Postdoctoral Fondecyt con el proyecto “Protestantismo y pentecostalismo aymara en la Región de Tarapacá desde 1990 al 2010”. N° 3120162. Chile.

imágenes, siendo concebido como: espacio político; espacio festivo; un lugar de eterna jubilación; capital simbólico; de eterna felicidad; y como espacio del fin del hambre.

Pentecostalismo; Cielo; Paraíso.

Death, hope and protest in Chilean Pentecostalism. The representations of the heaven in the Evangelical Pentecostal Church of Chile. The heaven was for the construction of Pentecostalism mythical and magical space that provided symbolic resources converts disinherited, poor and marginalized. It was a space of idealization and projection of the Pentecostal community that served as a model of social relations that should exist in the earth. So the heaven is represented in six images, having been conceived as political space, festive space, a place of eternal retirement capital symbolic of eternal happiness, and as a space of the end of hunger.

Pentecostalism; Heaven; Paradise.

INTRODUCCIÓN

El cielo, paraíso o la idea de Isla de los bienaventurados “es de tradición celta y luego la simbología tradicional la ha recogido como imagen del Paraíso Terrenal y residencia venturosa de los muertos” (Valle, 1999: 1267). La creencia de este espacio de los Bienaventurados “como una tierra de felicidad, otras veces llamada Isla de los Felices, forma parte de una amplia concepción, extendida por todas partes” (Martínez, 1999: 244). Para aquellos que creen en el cielo, la vida se les hace más llevadera y la muerte algo menos dramática en su condición de oprimidos y explotados. Como destaca Patch: “desde siempre el ser humano ha alimentado, extraños pensamientos, sobre un espacio idílico...con ideas muy concretas sobre una edad de oro en el medio perfecto, o bien sobre una utopía o alguna comarca a

donde llegará después de la muerte si se porta bien” (Patch, 1956: 11).

En la concepción patrística, el cielo será el destino final de la ciudad de Dios, que se caracterizará por el compañerismo con los miembros de la familia y con los santos bíblicos, junto a Dios. Las recompensas serán eternas, rodeados de jardines, ríos y mansiones con calles de oro. Mientras que en la época medieval, “en el cielo se viviría con cuerpos glorificados, habría mansiones según el grado de bienaventuranza, sería una sociedad perfecta, con goce social y los santos del cielo verían el sufrimiento de quienes están en el infierno y no les tendrían piedad” (Garret, 1996: 807). De igual manera Jean Delumeua destaca que en la Edad Media “las personas imaginaron el paraíso como una ciudad con muros de oro, rodeada de praderas floridas y bañada en una luz divina, donde paseaban los santos” (Delumeua, 2003c: 754).

No obstante, en la Edad Media, con la aparición de las urbes, el cielo comenzó a ser imaginado como una ciudad amurallada, tal como eran las ciudades de ese entonces. Esa es la imagen que queda hasta hoy, pues algo similar encontraremos en los distintos relatos pentecostales: una incorporación entre urbe y campo. Sin embargo la casuística medieval destacaba una vista clara entre el cielo y el infierno, los beatos disfrutaban del sufrimiento de infaustos; mientras que los del infierno sufrían más viendo la felicidad de los benditos en el cielo. En el Medievo fue cuando más se exaltó la esperanza edénica, pero con la Reforma Protestante estas creencias menguaron. “Los Reformadores desarrollaron doctrinas sobre el cielo consideradas como teocéntricas, pero el cielo no fue un tema central como lo fue la tierra” (Garret, 1996: 807). El protestantismo al centrar la confianza regeneradora del individuo creyó en mejorar las condiciones del ser humano en la tierra. La Doctrina del progreso reemplazó la doctrina de la escatología. Las condiciones de la vida

podían ser mejoradas, por lo tanto los seres humanos anhelarían vivir y vivir más años en la tierra. Para el protestantismo la creencia infernal o celestial, no fueron más que imágenes bucólicas de la idea de progreso.

El concepto antropocéntrico del cielo llegó a su culminación en el siglo XIX. “En la era moderna, las ideas del trabajo productivo, desarrollo espiritual y progreso técnico contribuyeron a la plenitud de la sociedad ultramundana. Durante el siglo XX la vida eterna se transformó en una idea de vaga identidad” (McDonnell y Lang, 2001: 812). La nostalgia del Jardín del Edén dio paso progresivamente a la esperanza en un nuevo paraíso terrenal, esperanza que tiene menos que ver con la religión y más con la noción de progreso (Delumeua, 2003b). La razón reemplazó la fe; la tierra al cielo; el progreso a la escatología; y la fábrica a la iglesia, de allí en adelante el jardín se transformó mito, para las iglesias.

América Latina ha sido como la Mesopotamia del pasado: un lugar de paraísos, una “tierra donde fluye oro y plata”, pero reservado para los colonizadores; en cambio a los nativos le espera la servidumbre incluso en su propio paraíso. El mito lo inventaron los mismos colonizadores. “la inversión de la idea de paraíso en la tierra significó la refundación de la idea de mundo. En este contexto, la iconografía cartográfica y los grabados jugaron un rol importante para elaborar un discurso paradisiaco, sobre todo en los terrenos por conquistar.” (Leiva, 2004: 141). En la literatura latinoamericana, “la esperanza, el amor, la solidaridad y las ansias de libertad son algunas de estas razones del vivir y el sentir latinoamericano que impulsan y fomentan la creación, búsqueda y, en ocasiones, hallazgo de ese “paraíso”. Un paraíso que muchos escritores latinoamericanos todavía encuentran en su casa, su pueblo, su gente y su cultura” (Martínez, 2007: 52-53).

Para los colonizadores América resultó ser una tierra paradisiaca, aquella tierra fantástica, imaginada primero en la literatura y en la pintura medieval y renacentista, y ahora vivida. Una vasta tierra a merced de quien quisiera tomarla: no igual al cielo, pero cercano y junto al trabajo de los indígenas esclavos se podía modelar mejor.

Mientras que en Chile,

las imágenes sobre el cielo es una influencia del cielo europeo: es un cielo poblado de ciudadanos blancos y rubios. Santo Tomás de Aquino era representado con pelo rubio, Santo Domingo de Guzmán de color blanco y la barba que tendía a rubia, y los ángeles también de cabello rubio. Ante este controlado marco en el cielo moderno de los misioneros-clérigos europeos de los siglos XVI, XVII y XVIII, las culturas indígenas, africanas e ibéricopopulares construyeron una imagen propia de los santos y santas más allá del estrecho imperio cristiano que no hacía sino canonizar eternamente al blanco perfecto (Salinas, 2000: 3).

Los paraísos latinoamericanos, y como veremos más adelante de igual manera en los cielos pentecostales, son ricos en especias y recursos ecológicos, sonoros, fáunicos y áureos, pero las características fenotípicas de los habitantes que pueblan estos terrenos míticos los muestran como rubios, masculinos y blancos. La influencia medieval, en relación a los habitantes paradisiacos permanece hasta hoy. La creencia en estos célicos espacios sirve a los oprimidos para enfrentar una cruda realidad terrena, aunque son muy criticados, porque los induce a esperar un bienestar empíreo y pierden el interés en la posibilidad del cambio terrenal y social. La creencia en el cielo no es sólo un anhelo para el más allá, sino como dice Marx, la crítica del cielo que se convierte con ello en la crítica a la tierra, pero no es sólo una protesta simbólica, sino que también es otra forma de protesta política. La creencia en el cielo, está más cerca de la idea weberiana de “que los hombres recurren una y otra vez a lo imposible, para lograr lo posible” (Weber, 2001: 205). De esta manera el cielo resulta ser un imposible para lograr lo posible en la tierra. Así el cielo no es

una esperanza solo en el más allá, sino también una esperanza de mejorar el más acá. Como destaca Hernández-Pacheco

La cultura cristiana ha sido asesina, rapaz y con una casta sacerdotal codiciosa, pero también con el constante grito de: ¡hay salvación! Por ello hay renacimiento en las decadencias, hay esperanza en las crisis y la promesa de un paraíso esperando. Es, como ninguna otra, una cultura de la esperanza, incluso allí donde hay revolución, dirigida por un profeta de provincia o campesino (Hernández-Pacheco, 2004: 134).

¿Por qué puede resultar importante estudiar el cielo? Weber señala que “el contenido específico de la idea de salvación por un más allá puede significar más bien la liberación de los sufrimientos físicos, psíquicos o sociales de la existencia terrestre, o la liberación del absurdo desasosiego o caducidad de la vida en cuanto tal” (Weber, 1997: 419). En este sentido el interés de conocer la importancia de la creencia del cielo por parte de los pentecostales, nos ayuda a entender ¿qué era lo que ellos veían es ese espacio edénico? ¿Qué funciones sociales, políticas, económicas y simbólicas cumplieron tales creencias doradas? Siguiendo en lo que destaca el mismo Weber: “la nostalgia por el cielo, tiene interés especial para nosotros en cuanto trae consigo consecuencias prácticas para la conducta en la vida” (Weber, 1997: 419).

Frente a ello nuestro objetivo en este trabajo es describir y conocer las imágenes que el pentecostalismo chileno² tenía sobre el cielo y su importancia para la vida práctica. Para acercarnos a nuestro objeto de estudio lo haremos recurriendo a las Revistas Fuego de Pentecostés entre 1928- 2010 (desde ahora en adelante RFP), que pertenece a la Iglesia Evangélica Pentecostal, la

² Para conocer en más detalle sobre la historia social, política, económica y cultural del pentecostalismo ver los siguientes textos: Orellana (2008); Mansilla (2009); Sepúlveda (1999); Canales (2000).

denominación pentecostal más grande, y una de las más antiguas, de Chile.

LAS IMÁGENES DEL CIELO EN EL PENTECOSTALISMO CHILENO

El pentecostalismo se constituyó en una contra-utopía porque se erigió con un pesimismo radical con un rechazo profundo a la sociedad concibiéndola como sinónimo de suciedad. Este mundo para los pentecostales era absurdo que no ofrecía ninguna promesa viable porque todo estaba corrompido por el espíritu humano. El ser humano era ontológicamente malo y egoísta y las metáforas fáunicas que mejor lo representaban eran los lobos y las serpientes. Los hombres son naturalmente malos, aunque quieran hacer el bien no pueden. Es un pesimismo moral, social y antropológico absoluto. Se concebía como ilusión el querer cambiar la sociedad, cuando el ser humano no tiene la capacidad de cambiarse a sí mismos. Solo la obra redentora de Jesús y la obra guiadora del Espíritu Santo pueden inducir al hombre a ser relativamente coherente y consecuente. Ante la concepción del hombre como un ser maligno y la sociedad como irredenta, la única posibilidad que queda era una esperanza celeste. ¿Qué hacer mientras llega la muerte? Hacer de la comunidad pentecostal una sombra de la comunidad celeste.

La creencia en el cielo hace que la vida se represente como mortífera y la muerte como la vida. ¿Por qué tal nivel de pesimismo? Nos atrevemos a decir que serían las mismas condiciones de vida que le tocó vivir a los sectores populares y en particular los pentecostales la mayor parte del siglo XX. Algunos antecedentes de la época nos muestran ciertos aspectos. Salvador Allende, Ministro de Salud en 1939, dice: “La estadística

demográfica habla implacablemente y explica por qué en Chile la gente enferma más y muere más pronto que en casi en ninguna otra parte del mundo” (Allende, 1939: 38)³. Los historiadores Collier y Sater señalan que por los años 1960 “los chilenos vivían más, pero no necesariamente mejor. Todavía en 1960, casi la mitad de las casas de campo no contaban con más de dos habitaciones; más del 50% de ellas no tenían acceso al agua potable. La desnutrición, de hecho, seguía siendo un problema. En la provincia de Santiago, la más rica del país, el 60% de la población sufría de desnutrición entre 1968 y 1969” (Collier y Sater, 1998: 251). El hambre, la des-habitación, las malas condiciones laborales y las vestimentas andrajosas eran una realidad. Por lo cual la búsqueda de los pentecostales de la ascesis alimentaria (ayuno) e indumentaria (humildad) ayudaba a los pobres a transformar sus privaciones en virtudes.

En las Revista Fuego de Pentecostés (RFP) revisadas hemos encontrado distintas representaciones paradisíacas. Nosotros las hemos agrupados en seis. El cielo como espacio político, espacio festivo, espacio de eterna jubilación, capital simbólico, espacio de eterna felicidad y fin del hambre.

³ Salvador Allende también destaca: “Entre nosotros, existen problemas de salubridad en cuyo origen intervienen deficiencias de alimentación que se manifiestan en elevada mortalidad infantil; deficiencia de estatura, peso y de forma del esqueleto; frecuencia de la tuberculosis y de otras enfermedades infectocontagiosas. Con los antecedentes expuestos creemos haber demostrado en forma incontrovertible la afirmación que hacíamos de que en nuestro país las condiciones de vivienda son pésimas y en consecuencia tienen decisiva influencia en nuestros cursos de morbi-mortalidad” (Allende 1939: 47)

EL CIELO COMO ESPACIO POLÍTICO

Lo político no tiene que ver sólo con el poder o la participación en las elecciones, sino también con la elaboración de utopías en donde se proyecta una ciudadanía plena. A pesar de la igualdad referida, el cielo también era un espacio distintivo, los ciudadanos más ilustres eran los predicadores, los evangelizadores y los ganadores de alma. Esto nos ayuda a pensar porque el pentecostalismo crece, mientras el cielo fue una promesa viable, sostenible y plausible para los creyentes.

Es imposible creer que después de vivir una vida de pecado hasta la muerte vayamos a heredar una regia y celestial mansión. No importa que creamos estar en la verdadera y única iglesia del Señor. Si no nos hemos desvestido de la vieja y pecaminosa naturaleza no tendremos parte con la verdadera iglesia del Señor, la cual aquí milita en pureza y santidad de vida... No creáis que, porque pertenecéis a esta grande iglesia (madre iglesia) o aquel otro grandísimo movimiento, vais a ser salvo y reconciliados con Dios...quitaos la máscara religiosa...la iglesia de Dios es la que alberga el pecador arrepentido, convirtiéndolo en una nueva criatura y así desvestiéndolo de la naturaleza pecaminosa. Buscad esta transformadora y santa iglesia. La hay. Es conocida en este mundo por su santidad y reducido número de fieles. "Pocos son los que andan por el camino angosto. (RFP, 1931. N° 36: 7-8).

Entrar al reino del cielo tiene sus condiciones específicas. Significa vestirse con la indumentaria del sacrificio. La entrada al cielo de un pentecostal muerto es directa, no pasa por ninguna prueba o peripecia, como la que destaca Patch, al decir: "que los viajantes al cielo pasan por puente levadizo y estrechísimos que se elevan sobre terribles ríos" (Patch, 1956: 329). Esta es una imagen más bien medieval vinculada a los castillos, mientras que los relatos pentecostales se refieren a una villa que en medio tiene un trono y rodeado de jardines, ríos y calles áureas, como memoria de un pasado rural, debido a que los conversos eran los inmigrantes del campo a la ciudad (D'Epina, 1968). El cielo

pentecostal es más bien una síntesis entre lo mejor de la ciudad y el campo, dónde lo que importa es el individuo y no la institución.

Pertenecer a la religión oficial, como al catolicismo o a grandes movimientos religiosos como el protestantismo, no asegura la entrada al cielo, destaca implícitamente el relato. Se presenta una crítica implícita al catolicismo que se arroga el ser la religión verdadera, cuando en realidad es la conversión y la separación de los vicios, en el nombre de Jesús, la única y posible condición que asegura la entrada al cielo. Mientras el catolicismo siempre ha acusado al protestantismo y al pentecostalismo de herejes y sectas, el pentecostalismo acusa al catolicismo de máscara religiosa, idolatría y superstición. Así aparece una comparación entre la verdadera y la falsa iglesia. La verdadera iglesia transforma y cambia el individuo, la iglesia falsa deja ser al individuo abandonado en sus vicios. La verdadera iglesia conduce a sus feligreses al cielo, la falsa al infierno; la verdadera es transformadora del individuo, la falsa es conservadora y abandonadora; la verdadera es pequeña en número, la falsa es numerosa; la verdadera conduce a sus feligreses por el camino del sacrificio, la falsa por el camino del placer.

Andando en la luz llegaremos al Cielo...Nuestro viaje es al cielo, caminamos pues con Jesucristo en unión con Él, pero hagámoslo con mucha precaución, ojalá no corras por delante, ni te quedes muy atrás de Él, si así lo haces te encontrarás viajando como en penumbras, sin protección y guía, les ocurriría como a Israel...mas nosotros avancemos por el camino que es Jesús, y con toda seguridad llegaremos al cielo (RFP 1994, N° 780: 10)

Esto permitió al pentecostalismo legitimarse como religión verdadera frente a los pobres. El mismo d' Epinay lo dice: "el cisma que expresa la revuelta de los pobres que fundan una religión que responda a sus necesidades" (d'Epina, 1968:262).

Conciencia que tenían los pastores: “Nosotros somos iglesias pobres, nuestros miembros son muy pobres” (d’Epinay, 1968: 177), pero también los conversos: “y en el mismo instante mi vida cambió, absolutamente, de tal manera que al salir del templo, tenía la impresión que todo había cambiado, las calles, los árboles eran distintos. Era un barrio muy pobre, casas viejas, las calles sin pavimentar. Pero para mí todo era nuevo, todo estaba transformado” (d’Epinay, 1968: 81). Era la religión de los pobres, donde los pobres encontraban un lugar, un espacio donde ser persona, dejar de ser anónimos, vivir respetados como persona y como alternativa comunitaria⁴, una “sombra del cielo” y una protección contra el infierno. Así como el pentecostalismo se presentaba como una religión de refugio, cerrada al mundo pero abierta al pobre, el cielo que se representaban los pentecostales, “es un jardín cercado, espacio de felicidad protegido contra la bajeza del mundo pecador, un refugio contra la injusticia” (Delumeau, 2003a: 230).

A las 7 de la mañana yo fui llevada arriba al cielo; y al llegar a un monte fui cegada, y me encontré en una meta. Vi allí un ser vestido y adornado de bandas relucientes. Vi también allí una hermana muy conocida. Ambas nos miramos y nos sonreímos, mas no nos fue dado hablar. Había también un hermano muy conocido de la Iglesia, mas éste estaba muy a la orilla y temblaba. La potencia que a mí me llevaba me dijo: “He allí el seno de Abraham”, y miré y vi un trono blanco, a semejanza de un gasómetro, y vi una escala en forma de caracol. Yo corrí para subir, mas en ese momento un ser con una espada en la mano, levantó el brazo como para impedirme y dijo: “no es tiempo todavía”, y abriendo un libro me dio una pasta blanca en forma de pan, y a la hermana también, pero al hermano no le dio (RFP, 1928. N° 3: 4).

El cielo es el espacio de la conciencia donde las personas se conocen, encuentran y quieren estar juntas: es el espacio de la

⁴ Sobre la relación pobreza y pentecostalismo se puede ver los siguientes autores: Palma (1988); Ossa (1990); Mansilla, (2010);

convivencia. La creencia en el cielo “es la nostalgia del Jardín del Edén” (Delumeau, 2003b: 20), es decir el lugar de la igualdad, la libertad, la abundancia y el ocio. Es una protesta contra el trabajo esclavizante. En el cielo el trabajo se confunde con lo lúdico, el cántico, el paseo y el descanso. Es una nostalgia por el campo previo al patrón donde la tierra es de todos y de nadie a la vez. Por ello la muerte, para los pentecostales, no resulta tan cruda porque tenían la esperanza de encontrarse con los familiares y hermanos en el cielo. Aparece nuevamente la imagen de trono blanco como la residencia de Dios, la imagen de Dios como Rey. El cielo es una monarquía. Es una monarquía protegida contra la injusticia y la invasión. La espada es un elemento de hierro, símbolo de severidad, lucha y permanencia y significa un lugar restringido y selectivo.

volé hacia arriba, y mientras volaba lo hacía en sentido caracol y cada vez me remontaba más y más. De repente vislumbré un hermoso edificio, y pensé que sería el palacio de Dios...en ese momento mientras hablaba me vino a la memoria el himno N° 63 y comencé a cantarlo. Cuando estaba cantando oí en derredor de la sala sonidos de instrumentos que tocaban al son del himno, y el Señor me dijo: “¿Oyes? Donde te han oído alabar, ellos también alaban al Señor”. Al terminar el himno pedí permiso al Señor para ir donde estaban los hermanos que se habían venido de la tierra, porque yo conocía a muchos de los que habían partido de la tierra para venir del cielo: “Sí, me respondió Él, aquí hay miles y miles de hermanos que están alabando al Señor y en estos momentos están danzando y glorificando a Dios. Tú tienes que volver a la tierra porque aún no es tu tiempo que vengas aquí (RFP, 1935. N° 78)

El cielo es imaginado como una “ciudad amurallada y la puerta está resguardada por ángeles guardianes” (Patch, 1956: 329; Dulumeau, 2003b: 230). Las murallas resguardan el “Palacio de Gobierno Celeste” o la “Casa de Gobierno Estrellado” para que no entren los expatriados, sino sólo los expatriados de la tierra. El cielo tiene muchas características físicas, pero “las más recurrentes son la presencia de la música, instrumentos musicales

y cantos” (Dulumeau, 2003a: 315). Es un espacio de eterna festividad, ocio y descanso, donde: trabajar es cantar y cantar es trabajar; el trabajo es festivo y lo festivo es trabajo; descansar es trabajar y trabajar es descansar. En el cielo representado por los pentecostales el trabajo adquiere connotaciones ontológicas y liberadora de la opresión patronal y fabril. Por ello como la tierra tiene algo del infierno, la comunidad pentecostal tiene algo del cielo: el trabajo espiritual se vincula con la libertad, la cooperación y la voluntad.

La música es uno de los componentes principales de los servicios religiosos pentecostales. Sirve como una forma especial de comunicación con seres sobrenaturales. Permite compartir sentimientos de pertenencia e identidad grupal. También expresa el sistema jerárquico expresado en la orquesta, la que simboliza la necesidad de una cooperación y solidaridad entre personas.

Vi al Señor rodeado de muchos ángeles. Me mostró una casa muy grande con puertas muy angostas, y todo lo que vi era blanco. Yo iba con mis joyas que siempre me coloco para ir a la iglesia; pero de repente me vi vestida con un vestido blanco muy sencillo y me sorpendo de verme sin mis joyas. El Señor nota mi sorpresa y me dice: “Aunque te pongas las mejores joyas y adornos no entrarás al cielo (RFP, 1928. N° 3: 3).

La imagen del cielo con presencia de casas con puertas angostas significa que la entrada al cielo está marcada por el sacrificio y el individualismo: el individuo se salva solo. La iglesia se presenta como una comunidad que no asegura absolutamente la salvación del individuo, sólo puede guiarlo, enseñarle y corregirlo. La salvación depende única y exclusivamente de la persona. Aparece nuevamente el blanco como sinónimo de realeza, pureza y triunfalismo. ¿Triunfo sobre qué? Sobre la opresión, como destaca Morin, esto significa que, “dado que el muerto, ya no es nada, no puede reconocer la soberanía de su vencedor” (Morin, 2003: 70). El blanco está relacionado con lo que no tiene brillo y destellos

luminosos y no cromáticos. Se vincula con lo absoluto, simboliza lo primero y lo último, el principio y el fin, el nacer y el morir, el alfa y el omega, el renacimiento y la vida eterna. Libre de la muerte. ¿De qué muerte? “De la servidumbre, en efecto, que produce los efectos cívicos de la muerte: porque el vencido está muerto para toda afirmación individual, pero este cadáver viviente, aunque este reducido al estado de útil animado, poseerá la mínima individualidad para reconocer su nada y la soberanía de su señor” (Morin, 2003: 70). Por ello en el cielo, los ciudadanos siderales se visten de blanco.

En las ritualidades pentecostales, como el bautismo, se viste a los novicios con vestiduras blancas para simbolizar la limpieza y pureza de sus conciencias. Así, el blanco representa el lugar paradisíaco donde se vuelve a la inocencia y la pureza (Csendes y Korn, 2008: 567). Los creyentes, cuanto más identidad manifiestan con el movimiento religioso, su vida es concebida con mayor blancura. La identidad es percibida como compromiso con la oración comunitaria, la predicación callejera y el discipulado de nuevos creyentes. La forma de blanquear y purificar la vida es haciendo estas actividades y así entrar al cielo. La blancura con la inocencia y pureza alude a la idea de blanquear la vida de los pentecostales, quienes en su vida anterior a la conversión habían sido alcohólicos, delincuentes o pendencieros y los juzgaban por su forma de vivir y no les escuchaban su predicación. Mientras ellos se autopercebían como con vidas puras, blancas e inocentes.

Vio el lugar que Jesús, hace cerca de dos mil años fue a preparar para aquellos que le aman. Vio la blanca luz que glorificaban los rostros de los redimidos. Vio a misioneros y otros obreros que habían trabajado entre los abandonados de las ciudades cada uno rodeado de un grupo de los que Dios los había dado como gavillas de su cosecha. Vio a un misionero en medio de un grupo de niños africanos, cuyos rostros resplandecían de luz y gloria. Parecía que los habían sufrido más por la causa del Señor, eran los que tenían los rostros más resplandecientes (RFP, 1931. N° 37:7)

El rostro de los salvados se caracteriza por ser blanco y radiando una luz blanca. Nuevamente el blanco es reiterado. “Esta pureza contiene cinco líneas de significado. El primero es el concepto de ingenuidad, pureza, poder sobrehumano, poder sobre la muerte y sobre las fragilidades humanas, y por último el candor, derivado del latín *candidez*, que es blanco” (Fernández, Ruiz, Villaverde, Maroto, Jiménez, y Tristán; 2007: 41). Estos atributos del rostro radiante de luz era un premio al énfasis evangelizador y proselitista del pentecostalismo: los pentecostales predicaban y se esforzaban en ganar nuevos adeptos para ser premiados en el cielo. En la medida que haya menos énfasis en el cielo y sus diferentes premiaciones, menos evangelizadores y proselitistas serán los pentecostales y esto se constituye en uno de los motivos en la disminución del crecimiento pentecostal, que mostró en Chile hasta la década de 1980⁵. El cielo es un espacio mágico de igualdad, felicidad, paz y justicia, sin embargo también es un espacio compensador y meritocrático, fundamentalmente para los predicadores y ganadores de almas. La promesa paradisíaca incentivaba el carácter proselitista y evangelizador del pentecostalismo. Un movimiento religioso reciente, como el pentecostalismo, sin memoria histórica, debía legitimarse con la cantidad de adherentes. La música y el canto son vida, por ello los pentecostales cantaban canciones dramáticamente victoriosas en los que cantaban a la vida y no a la muerte, pero una vida de sacrificios.

Pablo puede decir que “Nuestras viviendas están en los cielos”, pero ¿podemos nosotros decir lo mismo? la palabra vivienda se puede traducir de distintas maneras, veamos estas tres: conversación, ciudadanos y Estado. Por ejemplo, si nuestra vivienda, o sea nuestra vida realmente está en los cielos, entonces nuestra conversación manifestará interés en las puras cosas terrenales. Con la palabra ciudadano llegamos a la misma conclusión. Un

⁵ Al respecto ver el artículo de Corvalán (2009)

ciudadano de cierto país habla según sus costumbres y su idioma. Así también si nosotros somos verdaderamente ciudadanos del cielo, nuestros intereses se concentran en las cosas celestiales y será natural conversar sobre ellas. Sin embargo al examinar nuestras conversaciones diarias, vemos que hablamos poco o nada acerca del cielo y la venida de Cristo... desde el día que creímos en Cristo Jesús somos salvos, ya no somos ciudadanos de este mundo... somos ciudadanos del cielo, nuestra conversación y nuestra acción debe estar de acuerdo con lo que predicamos... antes éramos esos pentecostales que irrumpíamos en ¡Aleluya! Gloria, honra y alabanza al Dios eterno, pero poco a poco la vida celestial se ha ido apagando por la vida terrenal y nuestra conversación es más de los acontecimientos del mundo que de las cosas del cielo (RFP, N° 639. 1982: 13).

El cielo es un espacio donde hay un trono de rey y alrededor mansiones, palacios y grandes casas donde las personas por el hecho de ser hijos e hijas de Dios serán ciudadanos. Como señala Delumeau, el cielo “es un lugar donde lo mío y lo tuyo no existe y donde la naturaleza se ofrece generosamente a todos” (Delumeau, 2003a: 221). Se piensa en un reinado justo, igualitario y pacífico. El cielo es concebido como un poder político, económico, social, cultural y sacerdotal que suple y desplaza el poder del Estado Nacional por ser éste permisivo a la opresión y explotación de los pobres. En el reino celeste no hay pobres ni ricos, todos son iguales.

La creencia en el cielo es algo que permitió el crecimiento pentecostal, que ayudo a los pobres a resistir su miseria, pero dado que paulatinamente fueron reconocidos políticamente, alcanzaron movilidad social y los “nacidos evangélicos” experimentaban menos discriminación, esta sociedad se torno más llevadera y el cielo una realidad política menos deseada. Por ello, en el párrafo anterior se puede observar una nostalgia por el pasado del pentecostalismo frente al presente de la década de los 80 donde ya se deja ver una aparición de la mundanidad: esto es la secularización interna del pentecostalismo, en el sentido de que

temas como el cielo y el premilenarismo ya no son materias dominantes a comienzo de la década de 1980; esto se percibe cada vez con mayor claridad⁶.

EL CIELO COMO ESPACIO FESTIVO

En el cielo, como en los templos pentecostales, la música cumple una función central⁷. Es un lugar alegre, sonoro, bullicioso y donde se danza: hay música e instrumentos, todos tocan algún instrumento, fundamentalmente de viento, todos danzan y canta.

En las iglesias pentecostales la música cumple varias funciones vitales⁸. Para Garma “los himnos y “coritos” son fáciles de aprender y agradables para escuchar. Aquellos conversos que tienen dificultad para leer y escribir, van a aprender primero las letras de los himnos y posteriormente podrán leer más fácilmente la Biblia” (Garma, 2000: 69). En sociedades campesinas e indígenas con procesos tardíos de escolarización los templos pentecostales cumplieron funciones alfabetizadoras a través de la música y le lectura de la Biblia. Garma también destaca “la música pentecostal tiene también entonces un papel altamente didáctico. Los cantos le dan, a su vez, un tono festivo a los servicios. La alegría que promueven se puede entender como una recompensa a la vida sobria que se les exige a los conversos” (Garma, 2000: 69). La alegría expresada en los cultos pentecostales contrasta con lo

⁶Al respecto a los indicios y miedos a la secularización del pentecostalismo se puede ver los textos de: Ossa (1996); Mansilla (2008a); Mansilla (2011).

⁷ En relación a los templos pentecostales chileno se puede visitar el trabajo de Vidal (2011)

⁸ En relación a la importancia de la música en el pentecostalismo se recomienda ver los textos de: Guerra (2009); Barrios (2011).

que señala Vergara cuando dice: “es conocido el ascetismo de nuestros hermanos, que se le trasluce en su cara, generalmente sin sonrisa. También es proverbial su ausencia de toda manifestación de regocijo humano” (Vergara, 1962: 241). Es posible que esta seriedad frente a la vida cotidiana se deba a la desconfianza frente al mundo, pero frente a la confianza que brinda la comunidad, se libera el cuerpo y el espíritu para terminar en alegría desbordante y esto implica nuevas fuerzas para enfrentar la hostilidad del mundo. De esta manera “la música de los rituales ofrece una diversión familiar sana para los adeptos y les ofrece un medio para soportar momentos de tedio o tareas difíciles (Garma, 2000: 69). Así la comunidad pentecostal es vista como un microespacio celeste, y por el cual el cielo sería una proyección idealizada de la comunidad.

La Revista Pentecostal de Chile (1910-1927) y la Revista Fuego de Pentecostés (1928-1936) fueron dirigidas por el Pastor Hoover, quien mostró un gran interés por la música y los himnarios (Guerra, 2009: 138). A través del tiempo el pentecostalismo chileno se caracterizó por introducir algunos instrumentos musicales que no eran aceptados por las iglesias tradicionales en sus cultos por considerárseles de carácter popular o profano. La emotividad es el elemento que sobresale continuamente en las liturgias pentecostales. La música crea el ambiente y los textos garantizan el contenido temático de sanidad, avivamiento, adoración, etc., cuya finalidad es otorgar las condiciones necesarias para la manifestación del Espíritu Santo y su actuación dentro de la iglesia.

Asomos del más allá. Una señorita amiga mía, educada y culta, profesora de escuela falleció el mes pasado. Cuando venía de la transpiración de muerte y la agonía, exclamó: ¡Que música más bella! Oh, ¿no la oís? Dando otra boqueada -casi la última dijo: ¿No los oye cantar? Esta señorita nunca había sido lo que llaman una “fanática religiosa” sino una

sencilla buena cristiana sin ostentación ni aparato de su piedad como si fuera especial (RFP, 1930. N° 26: 5).

El hecho de resaltar la escolarización de la persona que vio esta visión es para legitimar que la visión paradisiaca no se debe a un delirio analfabeto e ignaro, sino que incluso se puede ver personas cultas y escolarizadas en quienes predomina el raciocinio. La música himnológica y los cantos angelicales son vistos como una característica esencial del paraíso. Por ello en el pentecostalismo la música ocupará un lugar central en los cultos. De hecho, se dice que la única actividad terrenal que va a continuar en el cielo es la musical, pues todas las demás actividades como la oración, la predicación, el ayuno y la vigilia se acabarán, y sólo continuará la música. La música no es un sacrificio sino una celebración. Como destaca Cecilia Castillo: “el canto pentecostal se caracteriza por dos aspectos: interpretación permanente de la experiencia religiosa de las personas, permitiéndole su adaptación de acuerdo a las necesidades de cada comunidad. Y poseer “música oreja”, es decir, música de fácil aprendizaje, con letra sencilla, que intenta reflejar la experiencia de vida del creyente” (Castillo, 2003: 186).

Yo, al perder mi conocimiento me encontré andando muy ligero...fui llevada delante de Dios...en ese momento miré hacia el trono y vi qué inmensa multitud de ángeles que danzaban, reían, cantaban: habían muchos instrumentos y músicos que tocaban, diferentes unos de otros. ¡Qué gloria! No había reposo un momento, todo era alabar a Dios, pero en diferentes formas. El Padre llama a un ángel y le dice que me lleve a mí al medio, donde participé a danzar como por un resorte hasta que caí de rodillas, que fue cuando me di cuenta que estaba en mi casa. Repito que yo danzaba con los ángeles rodeada de mi esposo y mis cinco hijos (RFP, 1935, N° 75: 11).

El cielo es un espacio festivo permanente en donde la risa y la danza son aspectos relevantes. El cristianismo arrojó el sentido del humor a lo profano y prohibido, la seriedad a lo divino y lo humorístico a lo humano. Extrapolando más, se podría decir que

el cielo fue representado por la seriedad y el infierno por el sentido del humor. El pentecostalismo viene a rescatar la alegría cúllica. El evangelio es concebido como buena noticia, por lo tanto andar de buen humor expresado en el canto o en el tarareo, es una forma de dar testimonio del cambio de vida. Como destaca Morin, “la vía celeste expresa la necesidad de una conciencia ya madura que desea huir de la contingencia mortal, de las determinaciones prácticas, para vivir por fin una vida separada y libre” (Morín, 2003: 157). Así el cielo es representado como un tiempo festivo, carnavalesco y con regocijo bullicioso con el regreso de los “hijos pródigos”, descarriados y disolutos, esclavos del paroxismo del horror patronal, a la comunidad celestial. Esa misma alegría se debía manifestar y practicar en la comunidad pentecostal.

El buen humor está vinculado a la buena disposición de hacer las cosas y figurativamente está relacionado con la genialidad y la jovialidad. Es una forma de entretenimiento y de comunicación humana, cuya intención es que la gente sea feliz y se ría. Es una de las grandes contradicciones del pentecostalismo: ¿cómo reír en un mundo que ellos consideraban tan malo? La risa se producía cuando un alcohólico se rehabilitaba, alguien sanaba, algún creyente encontraba trabajo o la comunidad alimentaba a algún hambriento. Otras formas de buen humor se producían en los momentos de éxtasis y oración. La forma máxima de buen humor era cuando una nueva persona se convertía en pentecostal.

Los pentecostales hicieron una clara diferencia entre baile y danza. La danza es percibida como “algo sagrado, extático y celeste” (Dulumeau, 2003a: 342), mientras que el baile como algo profano, orgiástico y sensual. En ese sentido sólo se resaltaba la

danza en éxtasis⁹. Como destacan Jaramillo y Murcia “la danza es un espacio que permea en sí misma la posibilidad del sentimiento en tanto es encuentro con la emoción y la pasión, reconquista de lo espiritual y lo corpóreo o trascendencia espiritual del cuerpo, y en tanto escenario de sufrimientos y alegrías, de angustias y calma, de voces y silencio” (Jaramillo y Murcia, 2002: 1). La danza pentecostal es una manifestación del Espíritu Santo y quienes la ejercitan, fundamentalmente son las mujeres por sus movimientos suaves, alejados un tanto de la masculinidad ruda y rustica del pentecostal. “Es una forma de comunicación y expresión por excelencia, un mundo de nuevos lenguajes, los cuales expanden su flexibilidad y alcance en todas las culturas (Jaramillo y Murcia, 2002: 1).

Seguimos adelante, y principié a oír música. Nadie puede imaginarse cuán maravillosamente dulce era la música. Había números incontables de ángeles tocando a voces cánticos de gloria. Yo quería haberme quedado allí para siempre. Jesús me dijo: “Mira, y miré y he aquí que se abrieron las puertas. Nunca he visto cosas más hermosas que aquellas puertas. Fueron resplandecientes; no como la nieve, sino como la luz, y fueron adornadas de joyas que brillaban más que diamantes. Entramos, y adentro oí cánticos de niños, algunos tendrían hasta siete años de edad, y desde ese porte hasta criaturas, todos correteando y palmoreando con sus manitos, cantando: “Hosanna en las alturas”. Sus caritas brillaban de amor y alegría, y mientras pasaban cerca de las puertas, Jesús les hacía cariño. Luego miré al otro lado y vi una mesa llena de coronas (diademas), algunas llenas de joyas o estrellas, otras teniendo pocas y algunas no tenían ninguna. Más allá vi a los Apóstoles de Jesús y quise hablar con ellos, pero Jesús dijo: “No: ahora tendrás que regresar. Vuelve y cuéntalo sin cesar”. Me puse a llorar y rogarle que me deje quedar, pero poniendo su mano en mi cabeza con la sonrisa más dulce que jamás haya visto, dijo: “Sí, vuelve, y cuéntalo a tu pueblo. Diles a todos que vengo pronto, entonces tendrás gozo”. En ese momento me desperté; nunca he sabido cómo regresé. El cielo es un

⁹ Sobre el rol, las características e importancia de la danza en el pentecostalismo chileno se puede consultar la obra de Hollenweger (1997).

lugar maravilloso, hermoso y alegre, cuya descripción fiel no puedo contar (RFP, 1943: N° 73: 5).

La puerta de entrada simboliza el Alfa (símbolo bíblico): el principio de la vida. La puerta representa el rito de paso de un mundo a otro. Se pasa de un mundo objetivo, externo, superficial y sensible a un mundo interior, subjetivo, profundo, inmaterial o espiritual, poco apreciable por los sentidos. Es el paso del mundo de la existencia a la esencia. Es pasar de un estado a otro, de una condición a otra, de la miseria a la riqueza, de la explotación a la liberación. El pentecostalismo tenía muchos ritos de pasos. La conversión era entendida como el paso de un antes a un después, de la muerte a la vida, del diablo a Dios, etc. Al interior de la comunidad había otros ritos que simbolizaban esta distinción esencial: “alma nueva”, “miembro probando”, “miembro en comunión” o “miembro en plena comunión”. También habían ritos de pasos para los líderes: “obrero probando”, “obrero”, “pastor probando”, “pastor”, “pastor presbítero”, etc.

La niñez como símbolo es parte de las representaciones populares asociadas con la debilidad humana y, en la tradición judeocristiana, con la pureza, ternura, juego, alegría, inocencia y sinceridad. La alta presencia de la niñez en el cielo viene a responder también a este tiempo donde existía una alta tasa de natalidad, ausencia de control de natalidad y alta tasa de mortalidad (Allende, 1939). En esa época los nacimientos eran legitimados como queridos por Dios. Frente a la pregunta ¿cuántos hijos van a tener? se daba la respuesta “los que Dios quiera”. La niñez también se entendía desde los procesos que pasaban los conversos: “concepción”, “dolores de parto”, “partos”, “nacimiento”, “bebé espiritual”, “niñez”, “cristiano maduro”, etc. La atención a las visitas era enfática, porque esas personas eran consideradas como “bebés espirituales” que necesitaban de “leche” y “alimentos espirituales”, propios de las “almas nuevas”.

Aparecen muchas coronas como símbolo de premiación para aquellos pentecostales que realizaban trabajo de proselitismo. Cada persona convertida era una joya para el predicador. La corona era sinónimo de redención y adopción divina, mientras que las perlas en las coronas representaban a los conversos ganados. De ahí que un pentecostal llamaba a su discípulo “mi perla”, lo que implicaba tres aspectos: la premiación misionera, la importancia de la persona para la comunidad y la responsabilidad del uno por el otro, el “ser guarda del hermano”.

Otro elemento significativo es la aparición de los temas del mesianismo y milenarismo, tan presentes en el discurso pentecostal.

Llegamos al fin a una explanada donde había un portón blanco y muy grande; era el cielo... Vi allí la gloria de Dios con toda su maravilla; habían multitudes de miles y miles que cantaban gloria al Cordero de Dios; las bandas celestiales con instrumentos de oro precioso; maravillas que duraron toda una noche entera... vi a muchos ladrones redimidos por la sangre del Cordero... Me acerqué para conversar con él, y sus ropas eran tan hermosas que quise tocarlas, pero él no me lo permitió... Cuando estábamos para partir apareció mi bendito Padre Celestial lleno de su bendita gloria. Levantó la mano y dijo: “trabajad en la tierra”... cuando terminó la visión, vi que estaba en cama. Entonces me hincé y me puse a orar, y después les prediqué el evangelio a toda la sala, y a las monjas, doctores, mozos y todos, y nadie me estorbó, ni siquiera protestó (RFP, 1928. N° 8: 4-5).

Las bandas resaltan patriotismo, ciudadanía y sentimientos guerreros. El cielo es visto como la patria celestial y un país que constantemente está luchando contra el mal. En las bandas resaltan los himnos y las marchas, se caracterizan por utilizar instrumentos de viento y de percusión, lo que implica el rechazo a la tecnología, aludiendo la tecnología como algo profano, mientras de los instrumentos musicales se resaltan los aspectos artesanales, campesinos y peregrinaje. Que los instrumentos sean

de oro alude a su realeza, pureza y eternidad. Por ello la himnología y los coros pentecostales resaltaban la marcialidad que entendía la vida como una lucha constante entre el bien y el mal. La prédica se entendía también como una batalla entre Dios y el Diablo.

La existencia de “ladrones redimidos” se refería a la idea de que los delincuentes, alcohólicos y pobres eran los preferidos de Dios, porque allí se manifestaba el poder transformador y regenerador del Espíritu Santo que otras religiones no podían evidenciar. La llegada de estas personas a la comunidad pentecostal era una verdadera fiesta cuando se convertían. Eran consideradas como las perlas de más alto valor: diamantes en bruto. De ahí el mandato divino de “trabajar en la tierra”, es decir, seguir predicando y ganando conversos, especialmente ladrones.

EL CIELO COMO ESPACIO DE ETERNA JUBILACIÓN

En la concepción del cristianismo existía la idea de la muerte como descanso y del cementerio como dormitorio por la resurrección del alma para vivir eternamente junto a Jesús. Esto se entendía por la idea de conversión: todo aquel que se convertía y aceptaba a Jesús como Salvador y Señor comenzaba a vivir la vida terrena en función de la vida celeste y su conducta de vida cotidiana era cristiana, es decir, según los códigos y normas de Cristo. Sin embargo, después de trescientos años de existencia del Cristianismo, las doctrinas inicial como el premilenarismo, la soteriología y la escatología entraron en crisis y fueron administradas por la iglesia. A partir de mediados del siglo IV los cristianos dejaron de ser hijos de Dios para transformarse en hijos de la iglesia. Por lo tanto, se entendió que todos los cristianos y

cristianas podían ir al cielo, sin importar su conducta, sólo por permanecer bajo el alero de la iglesia, administradora de los bienes de salvación terrena y celeste. Sin embargo, la vida se siguió entendiendo como fatiga y carga, y la muerte como descanso.

La muerte es una cortina espesa y oscura que esconde de la vista mortal de aquella región desconocida...a veces algunos moribundos, al ver aquella cortina alzada, se detienen por un momento antes de pasar a su morada eterna, para decir a los que quedan lo que ven más allá. Algunos hablan de coros angelicales y música sublime, reconocen a amigos que les dan la bienvenida, y aún mientras el alma deja el cuerpo una luz gloriosa del otro mundo se reflexiona cara a cara y una sonrisa celestial...no tenemos miedo al ver el crepúsculo vespertino aunque sabemos que lo seguirá una noche oscura sin luz y sin luna ni estrella. Descansamos de nuestro trabajo y con fe esperamos el amanecer de otro día. Así el crepúsculo de la vida, no hay temor para los que saben que amanecerán en gloria, y pueden cantar: “Y cruzaré la noche/ lóbrega sin temor/hasta cuando venga el día/ de perennial fulgor/ ¡Cuan placentero entonces/Con El será morar/ Y en la mansión de gloria/ Con mi Jesús reinar!/ Salvo en los tiernos brazos/ De mi Jesús seré;/ Y en su amoroso pecho/ Siempre reposaré (RFP, 1936, N° 95: 7)

El cielo es visto como la utopía del ocio y una sociedad sin trabajo. El trabajo es entendido, sobre todo en la primera mitad del siglo XX, como una carga y un castigo que terminará con la muerte, como una actividad denigrante, embrutecedora y servil. Trabajar es sufrimiento, ignominioso, abyecto, caliginoso y sombrío. Esta concepción del trabajo se inserta dentro de la concepción premilenarista, donde se enfatiza la vida como un “éxodo simbólico” en el cual la principal característica es el desierto y el yermo, donde sólo se cuenta con la ayuda de la Divina Providencia. La vida es esa noche lóbrega que se cruza sin temor, porque ya viene el día de la vida eterna en el cielo, viviendo en mansiones gloriosas, promesas incomparables para aquellos que no tenían casa propia.

¡Cuán diferente será el estado del creyente en el cielo de lo que es aquí. Aquí nace para trabajar y sufrir cansancio, pero en el país de la

inmortalidad, la fatiga nunca se conocerá. Ansioso de servir a su Maestro, halla sus fuerzas insuficientes a su celo; su clamor constante es: ¡Ayúdame a servirte, oh Dios mío! Si es realmente activo, tiene mucho trabajo: no demasiado para su voluntad pero más que bastante para sus fuerzas, de manera que dice: No estoy cansado del trabajo, sino cansado de ello! Para el cristiano, el día caluroso de cansancio no durará para siempre, el sol está cerca del horizonte. Se levanta otra vez en el día más brillante que jamás haya visto, sobre un país en donde sirve a Dios día y noche, y sin embargo, descansan de sus trabajos. Aquí el descanso es parcial; allí es perfecto. Allí todos descansan, han alcanzado la cumbre de la montaña, han ascendido al seno de su Dios. Más alto no puede ir. ¡Ah obrero cansado! Piensa en el gozo celestial de tu experiencia feliz cuando descansarás para siempre ¿Puedes concebirlo? Será descanso eterno: un poco de reposo que queda, aquí mis mejores goces llevan la triste inscripción mortal sobre su frente; pero allí, todo es inmortal; el arpa no se enmohecerá, la corona no se marchitará... el goce es infinito. ¡Feliz día, feliz día, cuando la mortalidad será absorbida por la vida y el Domingo eterno habrá empezado! (RFP, 1940. N° 141:11).

Aquí encontramos que la identidad pentecostal todavía no estaba asociada al ethos del trabajo que más tarde describiría Ossa (1991). Más bien el trabajo es visto como una condena necesaria. La vida en sí misma es como tierra de oscuridad, lóbrega, de sombra de muerte y sin orden, y cuya luz es como una densa tiniebla. La vida del ser humano es una brega sobre la tierra, donde la vida del creyente y la del jornalero son similares: ambos suspiran por la sombra, esperan el reposo de su trabajo, muchas veces viven meses de calamidad y noches de trabajo cuando ni siquiera el estar acostado satisface. Porque al acostarse, se desea levantarse, mas la noche es larga, y se está lleno de inquietudes hasta el alba. Fenece la esperanza y ahí recién se reflexiona en que la vida es un soplo ya que por el duro trabajo la esperanza de vida de la persona es muy corta. Como señala Morin, “el cielo no tiene en efecto otro sentido que el de ser verdadera patria del hombre en la que ya no está determinado ni dominado por nada extraño, donde las escorias de este mundo no tienen cabida, donde la lucha

contra el mundo encuentra un final y nada le es negado” (Morin, 2003: 158). Esta es la esperanza del obrero: el eterno descanso, donde nunca más volverá a trabajar por necesidad, sino por libertad. El trabajo obligatorio es un mal necesario para vivir en la tierra, pero el encanto del cielo es el descanso del trabajo obligado. El cielo es el fin del trabajo mortífero.

El Edén está aquí todavía; abramos los ojos y miremos esta tierra maravillosa...Pensemos nosotros los que amamos al Señor, los que tenemos su luz; lo que sería esta tierra, sin el pecado, si este mundo fuera un reino, el Reino de Dios. Ya no habría necesidad de mantener miles y miles de soldados en pie de guerra...hospitales, sanatorios, farmacias, doctores, casas de locos, grandes colegios y universidades para educar los doctores, practicantes, enfermeros, etc....Ni cantinas, bares, casas de maldad y todos los negocios parecidos como loterías, sorteos, rifas, etc.... aún ni se sentirían las violentas agitaciones políticas con el fin de nombrar los que dictan las leyes que jamás cesan de crear otras nuevas... Así que no es el trabajo la causa de la ruina actual de este mundo, sino el pecado... Así el trabajo, aun en el Edén, era una bendición... nosotros trabajemos como Adán en sus primeros días, con la sonrisa en el alma con la presencia permanente de Dios (RFP, 1931. N° 49: 7).

La edad de oro del pasado humano se perdió por el pecado que trajo todo el dolor y el sufrimiento, pero se puede vivir aún en la comunidad pentecostal como una “sombra del Edén”. La vida comunitaria es una ilusión paradisíaca. Las personas que se convierten al pentecostalismo dejaban la vida disoluta y delictiva, iban a la escuela con la intención de lograr una alfabetización básica para aprender a leer la Biblia.

El pentecostalismo contribuyó a socializar ciudadanos, responsables de sí mismos. Para los pentecostales no era bien visto recurrir a la ayuda del Estado. Pedir algo a las instituciones estatales era considerado como acto idolátrico, falta de fe y desconfianza en Dios. La expresión “Jehová es mi Pastor” era un realidad vivida, que sólo se podía expresar a través de la ayuda de la iglesia o una provisión inesperada de alguien. Pedir algo,

incluso alimentación, fuera de la hermandad, implicaba acto de mendicidad, considerado como un grave pecado.

El año, el día, la hora, y el momento pronto llegará para terminar su vida en esta tierra. Entonces comenzará, o la felicidad en el cielo o el terrible llanto en el infierno. Una vez llegando a estos lugares, no hay manera de regresar a esta tierra. Estará usted allí para siempre, para toda la eternidad. Tenga pues cuidado cada uno de asegurar su entrada al cielo. Es el Señor Jesucristo el único que puede limpiarnos de todo pecado y darnos la vida eterna para gozarla en la gloria con Él (RFP, 1936. N° 97: 4).

La creencia en la inmortalidad del alma, el abismo entre los vivos y los muertos, la inocuidad de los muertos y la visión de la muerte como la verdadera vida, produjo en los pentecostales actitudes y representaciones hacia la vida y la muerte que hasta hoy permanecen¹⁰. Entre los aspectos más destacables está el que los pentecostales no dramatizan en los funerales, no son asiduos visitantes de los cementerios y ven el primero de noviembre con indiferencia.

De una u otra forma el cielo es un espacio del no trabajo, del ocio y de la liberación laboral. A pesar de la importancia que el trabajo tenía para los pentecostales, no era lo ideal. No significaba que se le rechazaba, sino sus condiciones, porque se resaltaba el trabajo como vocación espiritual, es decir el trabajo como libertad, realización y movilidad social. Por lo tanto en la medida que las condiciones laborales han ido mejorando en la sociedad chilena, el cielo como espacio de jubilación, ocio y realización, ha ido perdiendo su interés.

¹⁰ En relación a las actitudes de la muerte se recomienda ver el artículo de Mansilla, (2008b)

EL CIELO COMO CAPITAL SIMBÓLICO

Como destaca Bourdieu “el capital simbólico es una propiedad percibida o utilizada por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten distinguirla y reconocerla, conferirle algún valor” (Bourdieu, 1997: 108). La creencia del pentecostalismo en el cielo como tierra prometida se transformó en el recurso simbólico para los desheredados y explotados que componían las iglesias pentecostales para enfrentar la pobreza y la miseria.

Estando en el hogar de mi hermano, allí me dio el ataque y morí, y mis hermanas se pusieron a orar, y yo en esos momentos andaba en el cielo con unas ropas blancas y largas, y mis brazos eran alas, allí volaba por unos jardines muy hermosos y llegué a unos palacios, donde habían hermanas que se han ido con Cristo, y me encontré con mi hermana Jetrudis...allí danzamos todas de la mano, pero qué felicidad que no se puede explicar. Allí habían ríos hermosos, jardines tan preciosos. Andaba en aquella alegría, pero cuando estuve en el espacio, miré hacia la tierra y la veía negra, cuando unas manos suaves se pusieron en mis hombros y me dijo el Señor: hija, tienes que volverte a la tierra, porque me tienes que servir más todavía, y en un momento estuve en mi lecho, y en mi cuerpo, y volví a la vida, gracias a sus misericordias. Mis hermanos estaban orando y llorando por mí (RFP, 1981 N° 623: 7).

En la década de 1980 Chile vivió sus peores momentos como país como producto de los efectos de la implementación del modelo neoliberal que afectó tanto que la pobreza se disparó hasta el 45 % de la población chilena. Fenómeno como el desempleo, sin casas, salud, alimentación y vestimentas eran los mayores problemas para los pobres. Justamente estas necesidades se constituyeron en las promesas diferidas más enfáticas de los pentecostales. Pero además eran los recursos más visto en los cielos, considerado como un espacio de mansiones, sin hambre, con vestimentas sencillas (solo túnicas), indoloro y de eterna juventud. Así la promesa del cielo se constituye en recursos

simbólicos para aquellos que no disponían de recursos económicos y sociales básicos.

ESTRECHA ES LA PUERTA Y ANGOSTO ES EL CAMINO QUE LLEVA A LA VIDA. Sin lugar a dudas meditaremos ahora que vamos transitando por el camino angosto donde influyen sobre nosotros la corrección, la disciplina y las amonestaciones del Señor, tener en alta estima a los que nos presiden en el Señor. Aprender a andar por la estrechez del camino con la fe inquebrantable en aquel que dijo: YO SERÉ CONTIGO, aunque andemos por los valles de sombras y de muerte, sabiendo que las tribulaciones son necesarias y nos acercan aún más a los pies del Santo de Israel. En la Iglesia se siente el gemido del que va sangrando de dolor, del que sufre cristianamente por amor a aquél que le tomó por soldado, las oraciones con lágrimas y llantos de los padres por sus hijos para que ellos entren por la puerta estrecha: aquí está la bendición: “EL CAMINO ANGOSTO NOS LLEVA A LA VIDA”. ¡Aleluya! A esa vida victoriosa e inmortal en el gozo eterno del Señor de la gloria. (RFP, 1987 N° 689: 10).

El camino al cielo es entendido en muchas veces como “camino angosto” o “valle de sombra de muerte”, es decir ayuda a los oprimidos y explotados a darle otro significado a su miseria y no caer en el pesimismo y ser arrastrado por el alcoholismo, el fatalismo o la indiferencia. De esta manera el cielo paso de un espacio mítico a un espacio deseado y esperado que brindara fuerza y valor a los creyentes pentecostales que estaban rodeados por la miseria de la vida¹¹.

EL CIELO COMO ESPACIO DE ETERNA FELICIDAD

Las constantes referencias al cielo en el discurso pentecostal chileno de la época mencionadas, tienen como función dar

¹¹ En relación a la pobreza y el pentecostalismo, ver los textos de: d'Épinay (1968); Ossa. (1990); Slootweg, (1991) Mansilla y Llanos (2010)

respuesta institucional a los altos índices de mortalidad, tanto adulta como infantil. Así, el cielo fue el recurso que permitió disminuir el miedo a la muerte para que los pentecostales se enfrentaran a ella frente a frente y con alegría. El cielo fue presentado como un lugar donde todo el mundo quiere ir y de donde no desean volver nunca más.

Al acercarse el fin todas estaban a su lado (una niña de 17 años) llorando. Por fin todo había pasado, al aparecer. Pasaron varios momentos en el lamento en general. Cuando de repente la niña abrió los ojos y hablando con claridad y rostro lleno de gozo dijo: “He vuelto para decirles que he visto. He visto...¡Oh es maravilloso, es maravilloso!”. Y se fue. Más tarde al contárnoslo la madre dijo: “Ya no puedo llorar sino alabar”...Asombrados vieron que su rostro era radiante de gozo. En momentos cuando expiró, alzó los brazos y extendió las manos como dando la bienvenida a alguna persona (RFP, 1930. N° 26: 5).

El cielo es un espacio de eterna felicidad de donde nadie quiere volver. Por ello para el pentecostalismo la persona muere y ya no hay nada que hacer; el muerto no tiene poder ni para hacer el bien ni el mal. Las personas cuando mueren, van al cielo o al infierno, según su conducta de vida, y no regresan. Los muertos tienen conciencia y no quieren ni pueden salir del espacio celestial donde están. Por ello se elimina toda necrolatría. Esto les permite como grupo religioso romper con la tradición y la herencia religiosa, sobre todo con la imaginería santoral. Los muertos no tienen poder, los humanos son santos (se consagran a una causa buena) mientras viven, no cuando mueren. El santoral conlleva al poder sacerdotal y la administración religiosa institucional.

Yo estaba arrodillada al lado de ella, y la tenía asida de la mano. Le dije, mamá si Jesús está cerca apriéteme la mano. Haciendo un esfuerzo me lo hizo. Entonces vinieron momentos de profundo silencio porque sabíamos que el fin se acercaba. Estaba tranquila con ojos cerrados, cuando de repente abrió los ojos con una mirada de admiración y sorpresa, extendiendo la vista más allá del cielo raso. Entonces la mirada cambió en una mirada de bienvenida y vino una expresión de gozo indescriptible;

entonces de repente alzó los dos brazos y bien extendidos, como para dar la bienvenida a alguna persona, exclamó con una voz clara: ¡“Ahora por siempre Jesús”! (RFP 1930. N° 26: 5).

Eran épocas cuando “los moribundos morían en sus camas, rodeados de sus familiares y de los niños” (Elías, 2009: 43) y en que la pieza del moribundo era un espacio público. El viaje al cielo es vivido como un sentimiento y una experiencia previa al partir y con la misma intensidad de alegría, felicidad y éxtasis.

“...El tema del sermón en aquella noche fue: “El vestido, la vestidura de justicia y el vestido de la boda”. Al terminar el sermón la anciana dijo al pastor que pensaba que esa era su última oportunidad de asistir a la iglesia –de manera que dijo ella- si no vuelvo esté seguro que ya he partido. La enfermedad ha consumido mi fuerza. – Voy a ir a visitarle- dijo el pastor pero si Dios le llamare mientras ¿no tiene miedo de aparecer? - ¡Oh, no! contestó ella- estoy vestida para las bodas del Cordero. No me cerrarán las puertas, porque estoy preparada. Él me ha vestido con el traje magnifico de la salvación y me ha cubierto con el manto de justicia” (RFP, 1931. N° 38: 5).

Las credenciales al cielo significan brindar a la persona de los atuendos requeridos para entrar a la ciudad celestial. Las “bodas del cordero” es el código que utilizan los pentecostales para hacer referencia a la venida invisible de Jesucristo, es decir, es la posición premilenarista: mientras se desencadena en la tierra el apocalipsis, el cielo es un espacio de festividad y matrimonio entre Jesús y la Iglesia mística (D` Epinay 1970; Schäfer, 1992), esto es, el cuerpo de cristianos y cristianas que lograron cumplir las demandas bíblicas.

Tuve un sueño anoche...soñé que la hora había llegado, que por tantos años he procurado estar preparado a afrontar la hora de mi muerte... No tuve nada de miedo. ¿Cómo tener miedo? Mi pieza estaba llena de ángeles...me llevaron a los cielos estrellados. ¡Y cómo cantaban! Nunca he oído cosa semejante...No puedo decirle lo que sentí al estar a la vista del cielo...todo era tan lleno de paz, tan puro, tan hermoso, tan glorioso. Al acercarnos vi abrirse las puertas, y con aumento de rapidez entramos en la

ciudad. ¡Y qué bienvenida! Todos tan alegres, todos parecían vestidos de alegría. La alegría estaba en la fragancia de las flores, la música de las arpas, el cántico de toda lengua, el apretón de mano –de alegría porque yo había llegado...hallé allí a todos mis hijos, ninguno de ellos perdido...y después de un tiempo, no sé cuánto, vi a los ángeles que me trajeron a mi querida esposa. La amé más que cuando estábamos en la tierra. Era más linda que cuando nos casamos. Nos sentamos juntos bajo el árbol de vida y anduvimos por el lado del río que corre del trono...luego caminamos por las calles (RFP, 1933. N° 61: 4).

Este es un milenarismo arcano en donde aparece el cielo como una ciudad pacífica y gloriosa. Esta ciudad está llena de jardines y música, es multinacional y multirracial. El cielo es un espacio de conciencia y familiar. Es una ciudad urbana- rural. Las “puertas abiertas” y el “apretón de mano” como bienvenida y confianza se viven ahí, donde se perciben la fragancia de las flores del jardín. En realidad, el cielo se presenta como reflejo de la iglesia ideal. La comunidad pentecostal se presenta como sustituta del cielo en la tierra. La cordialidad y la bienvenida celeste eran lo que se vivía en las iglesias pentecostales. El cielo se presentó como la última y única respuesta para la muerte infausta, trágica y precoz, que no podían ser explicadas en momentos de alta mortalidad, pero también para los enfermos que no eran sanados, por ello la oferta de sanidad era muy importante en las predicaciones pentecostales.

EL CIELO COMO FIN DEL HAMBRE

La crisis salitrera (1915-1929), la Gran Depresión (1929-1932) y la dictadura militar (1973-1989) adquirieron en Chile proporciones devastadoras. Los salarios descendieron cerca de la mitad durante el período 1929-1933, mientras que la desocupación alcanzó más de 12%. Las estrategias populares para enfrentar el desempleo y el hambre fueron a través de albergues para cesantes y las ollas comunes. Chile fue el país al que más le

afectó la crisis por diez años, es decir, hasta 1939. Luego este fenómeno se repitió durante la Dictadura Militar (1973-1989). Estas condiciones sociales y económicas tan adversas generaron profunda desesperanza y contribuyeron a poner las miradas en el cielo como la única posibilidad del fin del hambre y la miseria¹². Pero también el templo pentecostal era un espacio de la mitigación del hambre. Las comidas eran frecuentes después de los cultos, celebraciones de cumpleaños, nupciales, velatorios, etc. muy frecuente al interior de los templo.

¡Qué lugar más hermoso es el cielo! El sitio donde está Cristo; allí veremos Su rostro y llevaremos su nombre escrito en nuestras frentes (Apoc, 22:3-4). En su presencia tendremos plenitud de gozo; nadie sentirá allí el hambre ni sed; el dolor habrá desaparecido para siempre, y Dios hará secarse las lágrimas de nuestros ojos. Hay muchos que, por la gracia de Dios, saben que van a estar allí, y aún ahora están deseando ir allá para ver el rostro de aquel Salvador vivo que murió por ellos. Bien podemos exclamar: ¡Oh qué hogar, que dulce hogar!/ Cristo en su amor, nos llevará/ Para habitar la Gran Mansión/ Que preparado está/ Mas ni la falta del dolor/ Ni la presencia de paz/ Podremos comparar con ver/ ¡Señor Jesús! Tú faz. Haga Dios que todos los que leen estas líneas se encuentren con nosotros en aquel Hogar, y que juntos allí cantemos alabanzas a Jesús durante el día eterno sin cesar, pues que sólo por Él podemos llegar al Hogar tan feliz¹³. (RFP, 1934. N° 63: 7)

¹² Frente a ello se destacan otros relatos: “Gilberto Rojas Catalán, Pastor Diácono de la amada Iglesia de El Carmen (Q.E.P.D.). “El lunes 17 de mayo, fue llamado a la presencia de su Maestro, el amado pastor diácono Gilberto Rojas Catalán. Este siervo de Dios nació el 4 de septiembre de 1921, en la ciudad de Melipilla. Su infancia fue triste, de muy escasos recursos, muy niño emigró a Santiago, donde su vida deslizó en el mal. Se convirtió al Señor el año 1946 y en el año 1964, fue llamado al ministerio...sus funerales fueron muy concurridos...” (Revista Fuego de Pentecostés N° 637. 1982: 11).

¹³ Revista Fuego de Pentecostés 1934. N° 63: 7.

El cielo es un espacio del fin del hambre, la enfermedad y el sufrimiento¹⁴. Es un espacio de la nominalidad y familiaridad, donde las personas dejan de ser anónimas y despreciadas, y tienen un nombre, pertenecen a la familia de Dios. Pasan de indio a hermano, de campesino a hermano, de pobre a rico, de marginal a ciudadano, etc. Es muy interesante que el aspecto que aparece con más frecuencia sea el fin del hambre. Esto era una gran preocupación para los pentecostales, quienes eran muy pobres. Por ello muchas referencias estaban vinculadas a la comida: la Biblia como alimento, como pan, como leche, como miel, etc.

ustedes quieren ir al cielo. Pero escuchen con sólo querer no van a llegar nunca...Ud. Tiene que emprender la marcha...no sabe cómo emprender la marcha. Bote los naipes, los dados, las copas, los cigarrillos, las conversaciones y chistes sucios, las películas, los bailes. Bote todo lo que no es semejante a Dios. Salga al camino real con la espalda a todos los antiguos amigos y clame a Dios...entonces ya ha emprendido la marcha.

¹⁴ Algunos relatos señalan la importancia de este cielo como fin del hambre como producto de vidas hambrientas: “Biografía del Amado Pastor Diácono Juan Misael Cea Pérez (Q.E.P.D.). Nació el 24 de agosto de 1933 en la ciudad de Laja. Su infancia fue muy pobre debido al alcoholismo de su padre, muchas veces él salió a buscar el pan para su madre y su hermanos. Abrumados por los problemas, a su temprana edad, decide quitarse la vida y es en ese momento cuando escucha la voz de Dios que le dice: “No te quites la vida porque para ti hay una vida mejor”... En el año 1975 su Pastor Miguel Tapia Pavés, escucha la voz de Dios, mientras caminaba, que le dice: “Juan Cea Pérez está elegido para el ministerio”. Siendo confirmado por un sueño dado al hermano Juan Cea...Despertó muy preocupado y mucho más se preocupó cuando su pastor Miguel Tapia lo llamó y le preguntó “si acaso él tenía el llamado al ministerio” Él le contó este sueño y varias cosas que Dios le había mostrado. Fue presentado como obrero en el año 1975 y aprobado por esa misma comisión de pastores que vio en el sueño, siendo designado a la Iglesia de Santa Bárbara, allá fueron con su esposa y familia...el día 15 de noviembre del año 2002 a las 09:50 fue llevado a descansar con Dios al paraíso, cumpliéndose por él dicho en su agonía: “la muerte es como un sueño”, y que Dios se lo llevaría de esta forma...” (Revista Fuego de Pentecostés N° 881. 2003:18).

Él ve que Ud. está abandonando el pecado y comienza a tomar nota. Está interesadísimo. Y cuando le oye clamarle, y sabe que su corazón está en el asunto, de veras, y que en verdad le desea de todo corazón, Él vendrá a Ud. Él vendrá a su lado para ayudarle a emprender la marcha. (RFP 1931. N° 38: 5).

En este relato, el cielo es una ciudad cuya llegada depende de las condiciones que se exigen en la tierra para llegar, entre ellas dejar los vicios como naipes, alcohol, cigarros, películas y bailes¹⁵. Todas estas credenciales para llegar al cielo tienen implicancias prácticas en la vida cotidiana como, por ejemplo, un mejor uso de los recursos. Ante la crisis social los “jinetes del Apocalipsis” se hacen patentes: hambre, guerra, enfermedad y muerte, que se convierten en espectros muy reales. La precariedad de la vida se concibe como un éxodo con dirección a la tierra prometida en donde fluye leche y miel. Así Israel fue el modelo más cercano con el cual se identificó el pentecostalismo chileno. Ahora aparece el “hebraísmo pentecostal” y la sociedad chilena fue concebida como Egipto, de la que había que emigrar.

Esta es una protesta simbólica, en un doble sentido. Primero, el pasado de los pentecostales es el catolicismo, por lo cual el pasado es asumido como muerte. Se dice con frecuencia: “antes cuando estaba en el mundo estaba muerto en delitos y pecados”. En cuanto a la muerte biológica, los “moribundos” dicen: “conocer el mañana, porque el ayer es la muerte y el futuro es la vida”. Segundo, se construyen dos espacios mortuorios: los pentecostales van al cielo y los católicos van al infierno. La muerte es “vida eterna”, “conciencia”, “libertad”, “premiación”, “coronación”, espacio donde el viajante desea y quiere estar. No es necesario tenerle miedo a los muertos porque ellos no quieren regresar a la tierra a visitar a sus familiares vivos: ¿quién quiere

¹⁵ En relación al pentecostalismo y el alcoholismo como miedo a los vicios, ver el texto de: Mansilla. (2011)

regresar del cielo, donde se vive la vida plena, a la tierra, donde se vive la contradicción la muerte-vida? Pero tampoco los muertos tienen el poder para volver a la tierra. Los cadáveres no tienen poder sobre los vivos: ni hacen bien ni mal. Así el cielo, espacio de los muertos, será la “meta suprema” para los pentecostales, en tanto el infierno como “fuego”, “prisión”, “castigo”, “terror”, para los no-pentecostales: un lugar donde los muertos no quieren estar; por ello siempre quieren volver a la tierra y se hace necesario adornar sus tumbas, incluso comer junto a ellos.

A MODO DE CIERRE

La vida del pentecostal, pobre de entre los pobres, resulta ser tan dura que no puede vivirse en la crudeza de la pura realidad, se necesitan recursos simbólicos para soportarla y enfrentarla, no sólo como promesa esperada sino también vivenciada. Para la concepción pentecostal el cielo es un espacio real y mágico en donde los oprimidos virtuosos serán recompensados, no por su miseria, sino por su ascetismo y anacoterismo en la tierra. El cielo no es sólo una promesa post mortem y futura, sino que también puede ser experimentada aquí en la tierra como un tiempo y un espacio mágico, que es construido por el Espíritu Santo en el corazón de cada creyente, en la comunidad pentecostal, en los cultos familiares, en la oración, en la lectura bíblica, en la predicación callejera y en las vigiliat. Es decir existe un cielo diferido y un cielo viático.

En el cielo diferido sólo entrarán los pentecostales virtuosos. Esta concepción paradisíaca viene a cumplir dos roles fundamentales en el discurso religioso: como esperanza y consuelo para soportar la injusticia social, la opresión y la miseria; y otro como control social sobre el alcohol, la sexualidad extramarital, la

violencia y el ocio; el cielo viático es vida y muerte. Para vivenciar el cielo viático hay que morir a través de los distintos ritos de la muerte simbólica como el bautismo y la santa cena; los tiempos pasado y presente son muerte. Pero el paraíso viático es vida para aquellos que vivencian los ritos y logran aceptar el paraíso diferido.

Pero en la medida que los pentecostales mejoran sus condiciones de vida, (como ha pasado tantas veces con grupos religiosos oprimidos) pensarán menos en el cielo, querrán vivir más en la tierra, incluso luchar para que este mundo sea mejor. Eso fue lo que sucedió en el año 1000 con el cristianismo según Lomnitz (2006: 118). D' Epinay también señaló algo similar al decir: “los premilenaristas, fundada en la espera del reino, resisten difícilmente la prueba del tiempo” (D'Epina, 1983: 99). El cielo sólo será tema de interés para aquel tipo de pentecostalismo que aún sigue viviendo en condiciones de marginalidad y exclusión social; no obstante en la medida que el creyente mejora sus condiciones de vida desea menos el cielo y quiere vivir más en la tierra.

BIBLIOGRAFÍA

1. Allende, Salvador (1939) *La realidad médico-social chilena*, Ministerio de Salubridad, Previsión y Asistencia Social Santiago, Lathrop.
2. Barrios, Alejandro (2011) “Teo-odisea cantada: Vida e imaginario del creyente pentecostal a través de sus cánticos”, en Daniel Chiquete y Luis Orellana (Comp.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, teología e Historia IV*, Concepción, Chile. RELEP.
3. Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.

4. Canales, Hermes (2000) *Firmes y adelante. El largo proceso legislativo hasta obtener la promulgación de la ley de igualdad jurídica de las iglesias. Breve síntesis histórica de algunos hechos relevantes de la Iglesia Evangélica Chilena*, Santiago, Chile, Barlovento.
5. Castillo, Cecilia (2003) "Liturgia pentecostal: Características y Desafío del Culto Pentecostal Chileno", en Daniel Chiquete y Luis Orellana (eds.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano. Identidad, Teología e Historia*, Concepción, CEEP.
6. Collier, Simón y Williams Sater (1998) *Historia de Chile, 1808-1994*, Cambridge, Cambridge University Press.
7. Corvalán, Oscar (2009) "Distribución, crecimiento y discriminación de los evangélicos pentecostales", *Cultura y Religión* 3(2), pp. 70-92
8. Csendes, Attila y Owen Korn (2008) "¿Qué representa el delantal blanco?", *Rev. Chilena de Cirugía*, 60(6), pp. 567-569.
9. D'Epina, Cristian (1968) *El refugio de las masas: estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago, Chile, Pacífico.
10. _____ (1972) "'Sociedad dependiente', 'clases populares' y milenarismo. Las posibilidades de mutación de una formación religiosa en el seno de una sociedad en transición. El pentecostalismo chileno" *Cuaderno de la Realidad Nacional*, 14, pp. 96-112.
11. _____ (1983) "Reflexiones a propósito del neopentecostalismo chileno", *Revista Concilium*, 181, pp. 87-106.
12. Delumeau, Jean (2003a) *Historia del paraíso. El jardín de las delicias*, t. I, México DF, Taurus.
13. _____ (2003b) *Historia del paraíso. Mil años de felicidad*, t. II. México DF, Taurus.
14. _____ (2003c) *Historia del paraíso. ¿Qué queda del Paraíso?*, t. III. México DF, Taurus.
15. Elías, Norbert (2009) *La soledad de los moribundos*, México, FCE.
16. Fernández, Juan, Santiago Fernando Ruiz, Carmen Villaverde, Rosa Maroto, Silvia Jiménez, María Tristán (2007) "Contenido simbólico de la bata blanca de los médicos", *Antropo*, 14, pp 37-45, disponible en <http://www.didac.ehu.es/antropo> Visitado el 15 de enero del 2009.

17. Garrett, James (1996) *Teología sistemática*, 2 vols., Texas, Casa Bautista.
18. Garma, Carlos (2000) “Del himnario a la industria de la alabanza un estudio sobre la transformación de la música religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 2, pp. 63-85.
19. Guerra, Cristian (2009) “Tiempo, relato y canto en la comunidad pentecostal”, *Revista Cultura y Religión* 3(2), pp. 133- 150. Disponible en http://www.revistaculturayreligion.cl/articulos/vol_3_n2_2009_7_Cristia_n_Guerra.html. [visitado el 8 de junio de 2011].
20. Hernández- Pacheco, Javier (2004) “El cielo. Una reflexión contemporánea”, en Jacinto Choza y Witold Wonly (Eds.), *Infierno y Paraíso. El más allá de las tres cultura*, Madrid, Biblioteca Nueva.
21. Jaramillo, Luis y Napoleón Murcia (2002) “La danza y el baile”, *Revista EFDeportes*, 46, Disponible en <http://www.efdeportes.com/> [visitado el 10 de enero de 2009].
22. Leiva, Gonzalo (2004) “El paraíso y sus naturales: visión de Chile en la cartografía y el grabado (Siglos XVII- XVIII)”, *Revista Intus- Legere*, 7, pp. 133- 149.
23. Lomnitz, Claudio (2006) *Idea de la muerte en México*, México. F.C.E.
24. Mansilla, Miguel (2008a) “Pluralismo, subjetivización y mundanización. El impacto de la secularización en el neopentecostalismo chileno”, *Polis*, 19, pp-231-249;
25. Mansilla, Miguel (2008b) “MORIR...DORMIR...VIVIR... ¿CUÁL ES LA DIFERENCIA? Las actitudes de la muerte en el pentecostalismo criollo chileno (1909- 1936)”, *Cultura y Religión* 2(3), pp. 114-126. Disponible en www.revistaculturayreligion.cl (visitado el 10 del 6 del 2011).
26. Mansilla, Miguel (2010) “Irán andando y llorando llevando la semilla...Las imágenes de los Pastores pentecostales a través de la muerte y la memoria 1909-1950”, *Pandora Brasil*, 25, Disponible en <http://revistapandora.sites.uol.com.br/> (visitado el 10 del 6 del 2011).
27. Mansilla, Miguel (2011) “¿La Caja del Diablo?: Los miedos a la televisión en el pentecostalismo chileno en la década de 1980”, en Miguel Mansilla y Luis Orellana (comp.), *La Religión en Chile del Bicentenario Católicos, Protestantes, Evangélicos, Pentecostales y Carismáticos*, Concepción, Chile.

28. Mansilla, Miguel y Luís Llanos (2010) “La generación P. las representaciones de los jóvenes en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX”, *Ultima Década*, 33, pp. 169-200.
29. Mansilla, Miguel (2011) “No os embriaguéis...Las imágenes y propuesta al alcoholismo en el pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX”, en Daniel Chiquete y Luis Orellana (Comp.), *Voces del Pentecostalismo Latinoamericano IV. Identidad, teología, historia*, RELEP, Concepción, Chile.
30. McDonnell, Colleen y Bernhard Lang (2001) *Historia del cielo*, Madrid, Taurus
31. Martínez, Marco (1999) “Las islas de los bienaventurados: historia de un mito en la literatura griega arcaica y clásica”, *Cuadernos de filología clásica: Estudios griegos e indoeuropeos*, 9, Universidad de Complutense, Madrid, pp. 243-279.
32. Martínez, Williams (2007) “Paraíso perdido, paraíso inventado. La idealización del paraíso en la literatura latinoamericana: un comentario a manera de observaciones”, *Ogigia: Revista electrónica de estudios hispánicos*, 1, pp. 51 a 60. Disponible en <http://www.ogigia.es> [visitado el 5 de enero del 2008].
33. Morin, Edgar (2003) *El hombre ante la muerte*, Barcelona, Kairos.
34. Orellana, Luis (2008) *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile 1909-1932*, CEEP, Concepción Chile.
35. Ossa, Manuel (1990) *Espiritualidad popular y acción política. El pastor Victor Mora y la Misión Wesleyana Nacional. 40 años de historia religiosa y social (1928-1969)*, Rehue, Santiago Chile.
36. _____ (1991) *Lo ajeno y lo propio. Identidad pentecostal y trabajo*, Santiago, Chile, Rehue.
37. Ossa, Manuel (1996) “La identidad pentecostal”, *Persona y Sociedad* 10(1), pp. 189-196.
38. Palma, Irma (1988) *En tierra extraña. Itinerario del pueblo pentecostal chileno*, Amerindia, Santiago, Chile.
39. Patch, Howard (1956) *El otro mundo en la literatura medieval*, México, FCE.

40. Salinas, Maximiliano (2000) "Arriba del cielo / está una sandía, / que está rebanándola / Santa Lucía": los Santos y Santas de Iberoamérica más allá del 'Imperio Cristiano", ponencia, en *X Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica*, Buenos Aires, disponible en <http://www.naya.org.ar/religion/XJornadas/pdf/1/1-Salinas.PDF> [visitado el 5 de junio de 2011].
41. Schafer, Henrich (1992) *Protestantismo y crisis social en América Central*, San José, Costa Rica, DEI.
42. Sloomweg, Hanneke (1991) "Mujeres Pentecostales Chilenas. Un Caso en Iquique.", en Bárbara Boudenwijnse, André Droogers y Franz Kamsteeg (red.) *Algo más que opio. Una Lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*, Costa Rica, DEI.
43. Sepúlveda, Juan (1999) *De Peregrinos a Ciudadanos. Breve historia del cristianismo evangélico en Chile*, Editores Fundación Konrad Adenauer, Santiago, Chile.
44. Valle, Gustavo (1999) "La isla, el hombre y la bestia: relectura del Coloquio de los centauros", *Anales de Literatura Hispanoamericana*, 28, Universidad de Complutense, Madrid, pp. 1265-1283.
45. Vidal, Rodrigo (2011) "Arquitectura Pentecostal: entre lo sagrado y lo profano", *Religion y Soidades*. 31(1), pp. 126-154. Disponible en <http://www.scielo.br> (visitado el 10 del 6 del 2011).
46. Vergara, Ignacio (1962) *El protestantismo en Chile*, Santiago, Pacífico.
47. Walter Hollenweger (1997) "Chile: Methodism's Past in the Pentecostalism's Present", en *Pentecostalism. Origins and Developments Worldwide*, Massachussets, Hendrickson Publishers.
48. Weber, Max (1997) [1922] *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Bogotá F.C.E. Colombia.
49. Weber, Max (2001) [1919] *La política como profesión*, Madrid, Espasa.

FUENTES

Revistas Citadas:

1. Revista Fuego de Pentecostés (1928) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 3.
2. Revista Fuego de Pentecostés (1928) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 8.
3. Revista Fuego de Pentecostés (1930) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 26.
4. Revista Fuego de Pentecostés (1931) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 36.
5. Revista Fuego de Pentecostés (1931) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 37.
6. Revista Fuego de Pentecostés (1931) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 38.
7. Revista Fuego de Pentecostés (1931) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 49.
8. Revista Fuego de Pentecostés (1933) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 61.
9. Revista Fuego de Pentecostés (1934) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 63.
10. Revista Fuego de Pentecostés (1935) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 75..
11. Revista Fuego de Pentecostés (1935) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 78.
12. Revista Fuego de Pentecostés (1936) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 95.
13. Revista Fuego de Pentecostés (1936) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 97..
14. Revista Fuego de Pentecostés (1940) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 141..

15. Revista Fuego de Pentecostés (1943) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 173.
16. Revista Fuego de Pentecostés (1981) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 623.
17. Revista Fuego de Pentecostés (1982) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 637.
18. Revista Fuego de Pentecostés (1928) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 939.
19. Revista Fuego de Pentecostés (1987) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile, N° 689.
20. Revista Fuego de Pentecostés. (1994) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile. N° 780.
21. Revista Fuego de Pentecostés. (2003) Iglesia Evangélica Pentecostal de Chile. N° 881.



REVISTA

SOCIEDAD
Y RELIGION

**EL ACTIVISMO CATÓLICO
CONSERVADOR Y LOS DISCURSOS
CIENTÍFICOS SOBRE SEXUALIDAD:
CARTOGRAFÍA DE UNA CIENCIA
HETEROSEXUAL**

*Conservative Catholic activism and scientific discourses on sexuality:
cartography of an heterosexual science*

JOSÉ MANUEL MORÁN FAÚNDES

CONICET- Centro de Investigaciones Jurídicas y Sociales. (Universidad Nacional de Córdoba) Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos de la facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Córdoba.
Caseros 311 1er piso. Córdoba. CP: 5000.
jmfmoran@gmail.com

Fecha de recepción: 12 de diciembre de 2011.

Fecha de aceptación: 14 de mayo de 2012.

Una de las estrategias adoptadas por la Iglesia Católica en los últimos años para frenar las conquistas de los movimientos por la diversidad sexual ha consistido en la organización de un activismo católico que, a través de la producción y utilización de discursos científicos seculares, busca defender y consolidar modelos de sexualidad conservadores. El presente trabajo reconstruye los principales puntos de estos discursos científicos mediante el análisis de documentos emitidos por instituciones católicas, así como del registro de intervenciones de actores católicos insertos en el campo de la ciencia. Para esto, se seleccionaron documentos producidos en Argentina y Chile en el marco de los debates públicos sobre el reconocimiento de

derechos para parejas del mismo sexo. Esto permitió identificar los puntos en común de los discursos en dos lugares donde las discusiones sobre sexualidad y derechos han tenido una intensidad y protagonismo distintos en la agenda pública. A continuación, se analiza críticamente el discurso científico del catolicismo, evidenciando las metáforas políticas que subyacen al mismo, y las formas en que se construye una alteridad no heterosexual a partir de nociones específicas de lo natural y lo normal, asociándola a una condición patológica signada por una lógica de contaminación y contagio.

Argentina; Chile; Sexualidad; Iglesia Católica: Ciencia

Conservative Catholic activism and scientific discourses on sexuality: cartography of an heterosexual science. One of the recent strategies adopted by the Catholic Church to stop the achievements of the gay, lesbian, bisexual, and transgender movement, has been the organization of a Catholic activism that seeks to defend and consolidate conservative models of sexuality, using secular scientific discourses. This work presents the main points of this scientific discourse. For this purpose, I analyze documents published by Catholic institutions, as well as records of public interventions of Catholic actors associated with the scientific field. I selected documents produced in Argentina and Chile in the context of public discussions concerning the recognition of rights for same-sex couples. This allowed me to identify the commonalities of the discourses between two places where discussions on sexuality and rights have had a different intensity and prominence on the public agenda. Finally, I make a critical analysis of this discourse, highlighting the political metaphors that underlie it, and the ways in which a non-heterosexual otherness is constructed from specific notions of nature and normality, associating it to a pathological condition marked by a contamination and contagion logic.

Argentina; Chile; Sexuality; Catholic Church; Science

INTRODUCCIÓN

Desde sus inicios en la década de los setenta, las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual han

articulados procesos de politización que han cuestionado el orden sexual hegemónico y los discursos y prácticas que lo instituyen. La configuración de perspectivas que han permitido pensar la sexualidad como una construcción sociocultural, alejándola del plano meramente biológico, así como el accionar de un activismo político inspirado muchas veces en estos enfoques (Halperin, 2007; Vaggione, 2012), han constituido una parte central de este proceso.

Frente a este escenario, algunos sectores han reaccionado buscando proteger un orden y una moral que ven amenazados por las demandas feministas y de la diversidad sexual, entre los cuales se encuentran actores vinculados a determinadas religiones de corte conservador. Las jerarquías de las iglesias que representan estas religiones, ante la amenaza que constituyen las conquistas feministas y por la diversidad sexual para el orden sexual defendido por ellas, han reactivado la defensa de un modelo tradicional de familia y sexualidad. En América Latina, ha sido principalmente la jerarquía de la Iglesia Católica la que mayor protagonismo ha tenido en la oposición al avance de estos movimientos, junto con algunas iglesias evangélicas que se han sumado desde hace algunos años a esta posición. Si bien es cierto que la hegemonía de los discursos religiosos sobre estos temas ha sido tensionada, su influencia no debe subestimarse. Lejos cumplirse los pronósticos de las teorías de la secularización que auguraron una progresiva decadencia de la religión (Casanova, 1994), lo religioso hoy día sigue siendo un factor central en la configuración política latinoamericana, y en especial cuando se trata del delineamiento de políticas sexuales (Htun, 2003).

El activismo organizado desde estos sectores religiosos para oponerse al avance de la agenda de los derechos sexuales y reproductivos que han abrazado los feminismos y la diversidad sexual, ha configurado una serie de discursos y estrategias no sólo

desde un plano religioso, sino también desde uno secular. Así, en un intento por permear espacios de incidencia política donde la religión tiene escasas posibilidades de actuar, algunos sectores religiosos, y con especial fuerza la Iglesia Católica, han promovido la creación de una serie de organizaciones civiles, académicas, bioéticas, jurídicas, entre otras, tendientes a actuar en el espacio público orientadas a defender un orden sexual conservador. A través de éstas, el discurso religioso es minimizado a favor de argumentaciones de tipo secular que buscan penetrar lugares de difícil acceso para la religión. Esto es lo que Juan Marco Vaggione ha denominado “secularismo estratégico” (Vaggione, 2005: 242), referido a una suerte de estrategia de incorporación de argumentaciones seculares en los discursos de algunos sectores religiosos conservadores. La mixtura entre lo religioso y lo secular, además de borrar las fronteras entre ambas dimensiones, ha transformado a estos actores facilitando su penetración en la esfera de lo político y su oposición desde ese lugar a la agenda de los derechos sexuales y reproductivos. Esta estrategia no ha implicado una consecuente disminución del grado de dogmatismo que atraviesa su posicionamiento político, sino simplemente una nueva forma de presentación en el escenario público. Y es que como señala Susana Rostagnol (2010), las revisiones que ha hecho el Vaticano respecto de su política sexual, sólo ha implicado una reestructuración de las modalidades de defensa de ésta, y no una reinterpretación de los textos sagrados o una mayor apertura al diálogo. De este modo, el activismo católico conservador logra superar la dicotomía religioso/secular (Vaggione, 2009b), buscando frenar las conquistas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual desde planos que trascienden la religión y

se acomodan a los horizontes dispuestos por las narrativas científicas¹.

En este contexto, el trabajo y la organización llevada a cabo por la voz oficial de la Iglesia Católica ha sido central en el desarrollo de producciones científicas y académicas enfocadas a defender las posiciones políticas del catolicismo en materia de sexualidad. El trabajo de algunos organismos vaticanos, como la Pontificia Academia para la Vida que se ha abocado a producir argumentos científicos en defensa de un determinado orden sexual (Peñas Defago, 2010), ha nutrido los discursos de diversos actores católicos. Asimismo, a partir de la labor y las producciones de universidades vinculadas con la jerarquía católica, así como de centros de estudios y de bioética que operan bajo la influencia de actores ligados al catolicismo (Irrazábal, 2010; Peñas Defago, 2010), el activismo católico conservador ha desplegado un discurso científico conducente a oponerse en el plano público al avance de la agenda de los feminismos y la diversidad sexual. Desde estos espacios, las argumentaciones biológicas y psiquiátricas esgrimidas por estos sectores buscan penetrar el Estado y realizar un tutelaje tendiente a perpetuar nociones tradicionales del cuerpo y la sexualidad. Resulta así cada vez más habitual la presencia de actores vinculados con estas instituciones católicas en audiencias públicas, congresos científicos o discusiones parlamentarias². A través de argumentos biologicistas,

¹ Además de los discursos científicos, el secularismo estratégico ha implicado el despliegue de argumentaciones jurídicas basadas ya no en el derecho natural, sino en el positivo (Vaggione, 2009b). El tratamiento de estos discursos excede los propósitos de este artículo.

² Durante la discusión en el 2002 del Proyecto de Ley de las Uniones Civiles en la ciudad de Buenos Aires, se realizó una jornada interdisciplinaria en donde diversos académicos de la Pontificia Universidad Católica Argentina, algunos vinculados con el ámbito de la medicina, presentaron ante la Comisión de

buscan oponerse a políticas y leyes como el matrimonio entre personas del mismo sexo, el reconocimiento estatal de la identidad de género autopercibida o la no discriminación por razones de género y sexualidad, la legalización del aborto, entre otras. Es por esto que no es posible comprender hoy la incidencia de la religión sobre las políticas de la sexualidad, si no se entiende el doble accionar que se ejerce tanto desde la jerarquía religiosa como desde la sociedad civil, en un deslizamiento constante desde un discurso religioso hacia uno secular (Vaggione, 2009a).

Tomando esto en consideración, en el presente artículo busco reconstruir los principales puntos del discurso científico del activismo católico conservador respecto de la sexualidad, para luego analizar el mismo desde una perspectiva crítica. Para estos fines, el artículo se divide en dos secciones. En la primera presento una descripción de los argumentos biológicos y psiquiátricos a partir de los cuales el activismo católico conservador comprende a la sexualidad. Analizo documentos científicos producidos por instituciones académicas asociadas a la jerarquía de la Iglesia Católica en Chile y Argentina, como la Pontificia Universidad Católica Argentina, la Universidad Austral (Argentina), la Universidad FASTA, la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Universidad de Los Andes (Chile), entre otras, así como el

Derechos Humanos de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires argumentos contrarios a la aprobación del proyecto. Algunos de éstos se fundaban en el conocimiento científico biomédico. Asimismo, en 2010, mientras se debatía la aprobación de la modificación al Código Civil que legalizaría el matrimonio entre personas del mismo sexo, nuevamente se presentaron argumentos de esta índole en contra de la modificación legal. Muchos de los actores que esgrimieron estos discursos en el ámbito público estuvieron asociados a esta casa de estudios, así como a otras vinculadas con la Iglesia Católica (como la Universidad Austral de Argentina, asociada al Opus Dei). Estos son sólo algunos ejemplos de los modos en los que el activismo católico conservador opera en pos de la defensa de un orden sexual conservador.

registro de intervenciones públicas (congresos académicos, espacios de discusión parlamentaria, entre otros) de actores católicos insertos en el campo de la ciencia³. El análisis circunscrito a estos países permitió identificar los puntos en común del discurso científico del activismo católico en dos lugares donde los debates públicos sobre sexualidad han tenido una intensidad y un protagonismo distinto en la agenda pública⁴.

³ Para seleccionar los documentos analizados se consideraron aquellas publicaciones y registros emitidos en el marco de los debates públicos en torno al reconocimiento de derechos para parejas del mismo sexo en Argentina y Chile. Para el caso argentino se puso especial énfasis en los documentos producidos en el marco de la discusión de la Ley de Unión Civil en Buenos Aires (2002) y del matrimonio entre personas del mismo sexo (2010), por ser éstos dos eventos políticos que activaron la circulación pública de discursos y disputas sobre cuestiones atinentes a la sexualidad. En Chile los temas de sexualidad no han sido debatidos públicamente con la misma intensidad que en Argentina, por lo que se consideraron los documentos emitidos desde la presentación del proyecto de ley de “Fomento de la no Discriminación y Contrato de Unión Civil Entre Personas del Mismo Sexo” en la Cámara de Diputados (2003), hasta el 2011. Sin perjuicio de lo anterior, se realizó adicionalmente una búsqueda *on line* de documentación científica publicada por instituciones o actores asociados al activismo católico conservador en ambos países.

⁴ En Chile, los derechos sexuales han quedado relegados a un segundo plano en la agenda política nacional, mientras que en Argentina estos temas han adquirido un creciente protagonismo en los últimos años. Aunque las causas de este desfasaje exceden los objetivos del presente artículo, cabe considerar el abordaje de Mala Htun (2003) sobre este tema. En el caso de Chile, la autora evidencia cómo la alianza política entre la Iglesia Católica y los partidos durante la transición a la democracia, el debilitamiento de los movimientos sociales, y los enclaves autoritarios heredados de la Constitución de 1980, consolidaron una serie de obstáculos para el avance de los derechos sexuales. En cambio en Argentina, las distancias entre la iglesia y los últimos gobiernos, así como la fuerza de los movimientos por la diversidad sexual, habrían de algún modo facilitado el avance en estas materias. Ver también Nugent (2005).

En tanto, en la segunda sección establezco un análisis crítico del discurso científico del activismo católico conservador respecto de la sexualidad, buscando deconstruir el imaginario político que subyace al mismo y las formas en las que construye una alteridad específica asociada a determinadas expresiones sexuales.

EL DISCURSO CIENTÍFICO DEL ACTIVISMO CATÓLICO: NATURALEZA, NORMALIDAD Y DESVÍOS

Los principales argumentos científicos esgrimidos por el activismo católico conservador acerca de la sexualidad, no tienen su origen en investigaciones producidas por instituciones académicas o de pesquisa ligadas al Vaticano o al catolicismo. Antes bien, muchos de éstos se apoyan en producciones científicas que han sido desarrolladas a lo largo de los siglos XIX y XX por la ciencia moderna secular. A partir de éstas, el mundo científico ha establecido nociones específicas respecto del cuerpo sexuado, la sexualidad entendida en términos biológicos y las identidades constituidas en torno a determinadas ideas sobre un sexo “normal” y sus perversiones. En los últimos dos siglos, la ciencia moderna ha sido uno de los principales campos donde se han desarrollado modelos de comprensión de los cuerpos en base a un dimorfismo sexual, así como la sexualidad a partir de la genitalidad y la función reproductiva (Fausto-Sterling, 2006; Figari, 2007)

Muchas de estas producciones han sido interpeladas tanto desde nuevos conocimientos científicos, como desde los paradigmas abocados a comprender el cuerpo y la sexualidad como fenómenos producidos históricamente (Foucault, 2008; Butler, 2007; Preciado, 2008). Sin embargo, aun hoy persisten

fuertemente ideas tradicionales y *esencializantes* en el mundo científico, muchas de las cuales, sino la inmensa mayoría, dominan aun las distintas ramas de la biología, la medicina y la psiquiatría (Gregori Flor, 2006).

Dado esto, comprender el discurso científico esgrimido desde el activismo católico conservador, implica asumirlo no como el punto de origen de una ciencia conservadora sobre el cuerpo y la sexualidad, sino, inversamente, como un discurso que recoge determinados conceptos y nociones producidas por la ciencia moderna en estos últimos dos siglos, en detrimento de otras producciones científicas sobre estos temas⁵. Muchas de las ideas que recoge este activismo operan aun como dominantes en el saber científico contemporáneo, mientras que otras han perdido fuerza, o se encuentran prácticamente obsoletas dentro del campo de la biología, la medicina y la psiquiatría. Esto supone que cualquier intento por reconstruir el discurso científico esgrimido por el activismo católico conservador implica no sólo describir cada uno de los principales puntos que atañen a su visión sobre la sexualidad, sino además considerar los argumentos que esgrimen en contra de las posiciones científicas contemporáneas que no concuerdan con su visión. Asimismo, supone revelar las normas que actúan en este proceso selectivo de aceptación de determinados conceptos y nociones sobre el cuerpo y la sexualidad, y de rechazo de otros.

⁵ Estoy en deuda con Mauro Cabral, quien revisó una versión reducida y preliminar de este trabajo y me ayudó a comprender con sus acertados comentarios la distinción y los vínculos entre el discurso científico del activismo católico conservador, y el discurso conservador de la ciencia moderna. Asimismo, los valiosos aportes de Juan Marco Vaggione me han ayudado a repensar los puntos de encuentro y desencuentro entre estos dos discursos, junto con el rol del activismo católico conservador respecto de la sexualidad. Sin perjuicio de lo anterior, todo lo dicho en este artículo es plena responsabilidad mía.

Una primera alianza entre las argumentaciones científicas del activismo católico conservador y la posición dominante en la ciencia contemporánea, se da en lo que corresponde al paradigma epistemológico que comparten. Ambas posiciones asumen una perspectiva eminentemente positivista, a partir de las cuales comprenden la realidad como una verdad dada, y el conocimiento científico como un espejo imparcial de la realidad (Haraway, 2004). Para el catolicismo, la sexualidad y el deseo erótico asume la forma de un dato duro que nos es dado biológicamente, precediendo a la acción humana. La sexualidad, en este sentido, es situada por fuera de la historia y la cultura, y supone una verdad natural que sólo puede ser conocida mediante la aplicación del método científico. De este modo, la ciencia operaría como un mecanismo de conocimiento imparcial, que permitiría conocer la realidad de una manera transparente, libre de toda disposición ideológica o cultural (Franklin, 1996).

La idea de la sexualidad defendida por el activismo católico conservador se nutre de una noción del cuerpo sexuado como una realidad biológica universal e inmutable. El cuerpo, desde esta perspectiva, es comprendido en términos binarios, hombre/mujer, suponiendo que el desarrollo biológico normal deriva indefectiblemente en un dimorfismo sexual. En este sentido, el sexo es entendido en base a una estructura genética, gonadal y genital que se articula en base a la fórmula XY + TESTÍCULOS + PENE = HOMBRE, o bien XX + OVARIOS + VAGINA = MUJER, en plena complicidad con el discurso biomédico dominante (Gregori Flor, 2006). Tal como señala Fernando Chomalí, sacerdote, miembro del Centro de Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Chile y de la Pontificia Academia para la Vida del Vaticano:

...el cigoto lleva en sí la información de su propio sexo: si el nuevo organismo humano generado en la concepción es de sexo masculino, sus

cromosomas sexuales serán X e Y. Si, en cambio, es de sexo femenino, esos cromosomas serán XX. Luego, la segunda etapa del proceso de diferenciación sexual de este nuevo ser, que ya está genéticamente determinado como varón o mujer, se relaciona con la formación de las gónadas. Este momento, conocido como el “sexo gonádico”, se vincula con la definición de las estructuras anatómicas e histológicas de las glándulas sexuales (en el varón los testículos, en la mujer los ovarios). [...] La tercera etapa de este proceso comienza en la séptima semana, con el desarrollo de los conductos genitales de Wolff o de Muller, según sea un embrión de sexo masculino o femenino respectivamente. Ello lleva a la formación de los genitales internos propiamente masculinos y femeninos. Posteriormente, la cuarta etapa consiste en la formación de los genitales externos: el llamado “sexo fenotípico” (Chomalí, 2008: 21-22).

El dimorfismo sexual supone inmediatamente que el sexo no sólo es comprendido en términos dicotómicos, sino además complementarios. Tal complementariedad responde a una noción reproductiva del cuerpo, según la cual ambos sexos resultan mutuamente funcionales en términos procreativos. El cuerpo binario implica así una noción teleológica encausada hacia la reproducción. De este modo se expresaba ante la Comisión de Derechos Humanos de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires durante la discusión de las Uniones Civiles, el médico y docente de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Carlos Abel Ray:

Algo importante a destacar en la persona humana: el cuerpo, principio de individualización de esa persona, es sexuado. Hay dos sexos diferentes: en su anatomía, en su fisiología, en su psiquis y dentro de ésta en sus pensamientos, sentimientos y voluntad. Son diferentes, pero se complementan [...] el sexo es responsable de la posibilidad de procrear (Ray, 2002: 13).

La idea de la complementariedad del sexo binario, supone así una inmediata noción respecto de la sexualidad, asociada a la reproducción. Así, el activismo católico, en consonancia con el discurso biomédico dominante, establece una territorialización de

la sexualidad que la deposita en los órganos reproductivos, confinándola teleológicamente a la procreación: el deseo erótico se comprende como “naturalmente” orientado hacia el “sexo opuesto”. Desde esta perspectiva, se traza una línea que separa los deseos eróticos “normales”, entendidos como aquellos orientados hacia el “sexo opuesto” (dada potencialidad procreativa), y los deseos anormales o patológicos, entendidos como los que carecen de la potencialidad de reproducción. Como indicaba el endocrinólogo pediátrico y ex Decano de la Facultad de Ciencias Biomédicas de la Universidad Austral de Argentina, César Bergadá:

...en ausencia de una patología de la diferenciación sexual, el hombre que nace normal, es un varón normal, y la mujer que nace normal, es una mujer normal, y por lo tanto los mecanismos hipotálamo-hipofisogonadal, responsables de la secreción de hormonas sexuales, que regulan el desarrollo sexual, la capacidad funcional sexual y comportamiento sexual con atracción hacia el sexo opuesto son normales (Bergadá, 2002: 7).

Y es que para estos sectores el dimorfismo sexual no sólo supone diferencias anatómicas (genéticas, gonadales y genitales) entre hombres y mujeres, sino además neurológicas y psicocognitivas que se desarrollan naturalmente, y a partir de las cuales se producen procesos de feminización y masculinización que encausan los deseos hacia la heterosexualidad procreativa. Julia Elbaba, decana de la Facultad de Ciencias Médicas de la Universidad FASTA⁶ de Argentina, se expresaba en estos términos durante la discusión parlamentaria sobre la legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo:

Los adelantos en biología molecular han permitido constatar cómo, desde las primeras semanas de vida, se va instalando el dimorfismo sexual propio

⁶ La universidad FASTA (Fraternidad de Agrupaciones Santo Tomás de Aquino), es una casa de estudios de inspiración católica, perteneciente a la Orden Dominicana.

de cada sexo. La llegada de las hormonas sexuales, estrógenos y testosterona, a las neuronas inducen la feminización o masculinización del cerebro. Las diferencias en la concentración de estas hormonas parecen constituir la base molecular de las pequeñas pero significativas diferencias anatómicas de cerebros de varones y mujeres. [...] Sólo varón y mujer pueden acceder a la procreación. A través de los actos propios del varón y la mujer [...] se generan nuevas vidas humanas, siendo esto imposible de cumplir por personas del mismo sexo (Maretto y Sabatini, 2010: 30)

El discurso científico del activismo católico conservador establece así la idea de una heterosexualidad natural, en detrimento de los deseos no heterosexuales, los que son asumidos como patologías⁷. Y es que la heterosexualidad se comprendería a partir de un desarrollo genético, endocrinológico y gonadal “normal”, asumido como motor biológico del deseo hacia el “sexo opuesto”. La heterosexualidad, en definitiva, es entendida como una expresión neutral, esto es, una norma natural, mientras que los deseos homo y bisexuales se entienden como desviaciones patológicas: “la homosexualidad es una orientación sexual desviada y no es equiparable a la heterosexualidad. [...] es una seria enfermedad” (Ray, 2002: 16).

Dado que los deseos que no se conciben con la heterosexualidad son considerados como desviaciones de una norma que se concibe como natural en el desarrollo biológico normal de los seres humanos, el activismo católico conservador ha desarrollado un programa de investigación científica orientado

⁷ Existen matices dentro de la caracterización que realiza el catolicismo respecto de los deseos no heterosexuales como patologías. Un ejemplo de esto es la posición de Fernando Chomalí (2008), quien prefiere denominar a la homosexualidad más como un “desorden” que como una enfermedad, dado su alejamiento del orden “natural” de las cosas. Sin embargo, llámesele patología, desorden, desviación o anormalidad, lo cierto es que estos sectores asocian los deseos homo y bisexuales con el desvío. Así, el deseo no heterosexual queda circunscrito como el afuera de la norma, de lo sano y de lo natural.

precisamente a explicar por qué ciertos sujetos se desvían de dicha norma. Es decir, si la heterosexualidad se entiende como el desenlace del desarrollo natural, el interés de estos sectores radica en explicar qué factores truncarían dicho desarrollo, y evidenciar soluciones para esto que se asume como problemático.

Dentro de este programa de investigación, son dos las grandes áreas exploradas en busca de causas que detonarían deseos no heterosexuales, a saber, la genética y la psiquiatría. Esta última es considerada por estos sectores como el lugar explicativo privilegiado, mientras que la genética tiende a ser rechazada⁸: “ninguna de las investigaciones que se han realizado con el fin de demostrar que la homosexualidad tiene una base genética es concluyente” (Chomalí, 2008: 28). Y es que de asumir que los deseos no heterosexuales responderían a una realidad genética, la caracterización de éstos como anomalías o desvíos podría ser fácilmente impugnada. La aceptación de la existencia de genes que determinarían en algunos casos los deseos no heterosexuales, implicaría admitir la existencia de una programación biológica, innata, natural, hacia dichos deseos, mientras que al explicarlos desde el plano del desorden psiquiátrico, son fácilmente asumibles como anomalías y patologías. De este modo indicaba en su tesis de Magíster en Bioética por la Pontificia Universidad Católica de Chile, María Marcela Ferrer, denunciada por grupos de la diversidad sexual en Chile por promocionar terapias de “curación” de la homosexualidad⁹:

⁸ La genética no es rechazada como disciplina, sino sólo como factor explicativo de las sexualidades no heterosexuales. De hecho, estos mismos sectores recurren a argumentaciones genetistas al momento de defender la idea del inicio de la vida humana desde el momento de la fecundación, oponiéndose con estas ideas a algunas de las demandas de los movimientos feministas y por la diversidad sexual, como el derecho al aborto libre, gratuito y seguro.

⁹ Ver <http://www.acciongay.cl/?p=343> [4 de diciembre de 2011].

Uno de los principales elementos debatidos en torno a la homosexualidad es el eventual determinismo genético, lo que implicaría, a juicio de algunos, una condición de inmutabilidad e irreversibilidad, que, a su vez, daría pie al reconocimiento de la tendencia homosexual como una variante normal de la sexualidad humana (Ferrer, 2008: 3).

Desde la psiquiatría, en cambio, el activismo católico conservador ha desarrollado un discurso que asume que los deseos no heterosexuales, lejos de responder a una predisposición genética, tienen su raíz en desórdenes psíquicos que obstaculizarían el desarrollo “normal” del deseo heterosexual, originados por situaciones traumáticas, problemas emocionales y afectivos. Así, por ejemplo, la experiencia de una figura paterna distante o de una madre sobreprotectora, de violencia intrafamiliar, de abusos sexuales, el rechazo paterno o materno, o incluso el fracaso matrimonial, son todos asumidos como factores detonantes de desórdenes afectivos que conducirían a los sujetos a alejarse de la heterosexualidad, tal como lo expresa un informe elaborado por la Universidad Austral de Argentina sobre esta temática:

Estudios realizados por Bene (1965), muestran que muchos homosexuales percibieron a su padre durante la infancia como un padre distante, hostil, violento o alcohólico, o a su madre como sobreprotectora. El Dr. Richard Fitzgibbons director del Institute for Marital Healing de Filadelfia, sostiene que generalmente la madre es considerada por el hijo homosexual como necesitada de afecto, fría y muy exigente y es percibida por su hija lesbiana como emocionalmente vacía y distante. Investigaciones realizadas por Zucker y Bradley (1995) aseguran que los padres de homosexuales no fomentaron la identidad ni la identificación del niño con el propio sexo, lo cual dificultó la construcción de una identidad sexual funcional. Otros autores, como Harry (1989), hallan que muchos homosexuales han sufrido malos tratos físicos por parte de sus padres durante la adolescencia. Se ha relacionado la homosexualidad con el hecho de haber sufrido abusos sexuales anteriormente (Myers, 1989). [...] Hay muchos otros estudios que arriban a conclusiones similares (Universidad Austral, 2010: 94-95).

Esto supone una psiquiatrización de los deseos no heterosexuales, los que se asumen como expresiones “aprendidas”, mientras que la heterosexualidad es entendida como biológica y natural. Por este motivo, Cristián Schnake, Magíster en Bioética por la Pontificia Universidad Católica de Chile, indica que

la condición de heterosexualidad es la normalidad en los seres humanos [...mientras que] la tendencia homosexual es la consecuencia de una inadecuada percepción del niño de sí mismo, a causa de cómo se ha sentido valorado o aceptado por sus padres y por sus pares desde su más tierna infancia (Schnake, 2008: 35).

A partir de acá, el activismo católico conservador asume que los deseos no heterosexuales, al ser entendidos como desórdenes psíquicos, son reversibles mediante la aplicación de terapias de curación (Chomalí, 2008; Van den Aardweg, 1997; Ferrer, 2008):

La posibilidad de una terapia reparativa es real y, si bien no se puede siempre garantizar el resultado, en el sentido del logro de una heterosexualidad completa, los progresos en el desarrollo de una identidad más sana son notorios y, en muchos casos, logra alcanzarse un total éxito (Ferrer, 2008: 60).

En este punto, el discurso científico del activismo católico conservador se aleja de la posición dominante hoy en día en las ciencias biomédicas. Y es que desde el año 1973, la homosexualidad fue eliminada del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM) de la *American Psychiatric Association* (APA), y en 1990 fue eliminada de la “Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud” (CIE) de la Organización Mundial de la Salud¹⁰. Incluso

¹⁰ Cabe destacar que la posición de la APA respecto de no considerar más a la homosexualidad como una enfermedad, no supone necesariamente el desplazamiento de las ciencias biomédicas desde un paradigma esencializante de la sexualidad, a otro que no. Basta observar algunas de las actuales

actualmente, ciertas organizaciones del círculo científico han publicado documentos avalando algunas de las demandas de los movimientos por la diversidad sexual a partir de evidencia científica, como la publicación de la *American Psychological Association* (2005) donde respalda la parentalidad por parte de parejas gays y lesbianas. Sin embargo, el activismo católico conservador sostiene una posición crítica respecto de la decisión de la APA, asegurando que ésta se basó en criterios políticos y no científicos, producto de la presión ejercida por activistas de la diversidad sexual que habrían influenciado en la decisión de eliminar la homosexualidad como enfermedad:

la eliminación [de la homosexualidad del *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*] ocurrió debido a las insistentes y fuertes protestas que activistas homosexuales protagonizaron durante las sesiones de conferencias en los congresos anuales de 1971 y 1972 [de la APA]. La APA

discusiones que se dan hoy en el campo científico, desde donde se busca encontrar un origen genético/hormonal de la homosexualidad. Permítaseme como ejemplo paradigmático la publicación de Simon Robinson y John Manning que apareció en el año 2000 en la revista *Evolution and Human Behavior*. En ésta, los autores daban cuenta de un hallazgo que establecía una relación entre la orientación sexual y los niveles de hormonas en el feto, donde el “exceso” de testosterona parecería incidir directamente sobre la posibilidad de ser homosexual. Para analizar esta última variable, y ante la imposibilidad de controlar la concentración hormonal dentro del útero, consideraron como un indicador indirecto de ésta el cociente entre la longitud del segundo y el cuarto dedo de la mano izquierda, el cual parecía resultar un fidedigno indicador del nivel hormonal prenatal: a mayor ratio, menor nivel de testosterona prenatal. De este modo, los investigadores hallaron que los hombres autoidentificados como gays o bisexuales poseían un ratio promedio menor que los heterosexuales (Robinson y Manning, 2000). Desde ese entonces, han aparecido más de una decena de publicaciones en diversas revistas científicas, de autores/as que han buscado profundizar y discutir estos hallazgos a partir de la medición del segundo y el cuarto dedo de la mano, comparando poblaciones heterosexuales con homosexuales (Grimbos, Dawood, Burriss, Zucker y Puts, 2010).

había entonces formado un panel de expertos dirigidos por el Dr. Socarides, especialista en trastornos sexuales. Luego de dos años de estudios se concluyó que la homosexualidad era un trastorno del desarrollo psicosexual. Pero por las presiones el informe se archivó en 1972. Pero las presiones recrudecieron en 1973, con invasión de las salas, sustitución de oradores, etc. La decisión que se tomó sobre el manual fue de naturaleza política y no científica. (Universidad Austral, 2010: 95-96)

La crítica a la eliminación de la homosexualidad del DSM supone un distanciamiento de las posturas dominantes en la psiquiatría y la psicología, no desde un discurso que cuestiona a la ciencia, sino, muy por el contrario, desde un discurso que critica a una comunidad científica específica debido a su supuesta falta de rigurosidad. De este modo, estos sectores se presentan a sí mismos en términos de neutralidad y cientificidad, reforzando la idea de que su posición se supondría libre de contaminaciones políticas o ideológicas (Scala, 2010; Universidad austral, 2010).

La noción de los deseos no heterosexuales como patologías, queda asociada en el discurso científico del activismo católico conservador con la noción de “riesgo”. En este sentido, estos sectores suelen considerar que el desvío de la norma de la heterosexualidad no es gratuito, puesto que reviste peligros tanto a nivel individual como social. Es por esto que parte de sus investigaciones buscan evidenciar el vínculo entre este tipo de deseos y supuestos riesgos psicológicos, biológicos y sociales asociados a los mismos, riesgos que adquieren especial fuerza cuando el deseo se traduce en una conducta alejada de la sexualidad heterosexual.

Dentro de los riesgos estrictamente psíquicos, estos sectores asocian a la homo y bisexualidad con una serie de peligros psicológicos que afectarían a las personas que no se condicen con la norma heterosexual. Patologías tales como la neurosis, la depresión, la psicosis o algunas tendencias suicidas (Cameron,

1997; Diggs, 2002), serían algunos de los principales peligros en esta dimensión:

Dentro de la población homosexual se da con gran frecuencia la comorbilidad, sumando a sus dificultades la depresión grave o trastorno obsesivo compulsivo, que alcanza a casi un 45% de la población estudiada; el aumento de la idea de suicidio con relación a pacientes no homosexuales; las crisis de ansiedad generalizada; una mayor propensión al consumo de drogas, que se ubica en un 50% entre los homosexuales activos; la aparición de trastornos de conducta, especialmente durante la adolescencia; o trastornos de personalidad graves, de los cuales el más frecuente es el narcisismo patológico, con búsqueda ilimitada del hedonismo (Universidad Austral, 2010: 95).

En el plano de los riesgos biológicos, el activismo católico conservador asocia a las personas no heterosexuales con niveles de riesgos que se supondrían más elevados que en el caso de las personas heterosexuales, debido a la supuesta propensión de las primeras a la promiscuidad (Cameron, 1997; Diggs, 2002). A modo de ejemplo, una investigación desarrollada en Estados Unidos en la década de los setenta, fuertemente citada por el activismo católico conservador latinoamericano hoy en día (Universidad Austral, 2010), establece que el 28% de las personas homosexuales han tenido más de 1.000 parejas sexuales a lo largo de sus vidas (Bell y Weinberg, 1978). La falta de estabilidad en la pareja, la infidelidad, la promiscuidad, son conductas que suelen asociar estos sectores con la homo y bisexualidad, asumiéndolas como detonantes de un alto nivel de peligro en cuanto al contagio de enfermedades de transmisión sexual.

Estudios realizados por numerosos autores, tales como Hsu, Ko, Hsueh, Yeh y Wen, (2000), Markowitz (1993), Shernoff (1999) y Goode y Troiden (1980), entre otros, manifiestan que la promiscuidad es entendida por los gays como un estilo de vida (Universidad Austral, 2010: 103).

De un modo similar, se expresa Fernando Chomalí en un artículo sobre el contagio del VIH, vinculando el riesgo biológico

a las conductas homosexuales, tanto por las prácticas sexuales que se les asociarían, como por su frecuencia:

La conducta homosexual es especialmente propensa a la transmisión debido a que el recto es una zona muy vascularizada y absorbente, así como por la violencia traumática de este tipo de relaciones que favorece los desgarros vasculares. Ha de quedar en claro, en todo caso, que no es el hecho de ser homosexual o bisexual lo que hace que se adquiera el VIH y el SIDA, sino más bien las conductas sexuales de las personas (número de parejas, promiscuidad) (Chomalí, 2003).

Finalmente, en el plano social, el activismo católico conservador entiende los desórdenes psíquicos y biológicos asociados a las conductas y deseos no heterosexuales como conducentes a peligros para la sociedad en su conjunto. Los desórdenes antes descritos, se traducirían para estos sectores en conductas anómicas, violentas e irracionales que ponen en peligro la misma vida comunitaria. Tal como señala Christian Schnake:

la sociedad actual mantiene una cierta confusión de las dos únicas identidades sexuales que existen, la del varón y la de la mujer y que no hay otras, con las tendencias sexuales que son múltiples y las prácticas sexuales que remiten al destrozamiento de la vida pulsional. Las tendencias sexuales están del lado de la pulsión, mientras que la identidad sexual está del lado de la estructura fundamental y unificada de la personalidad. Es por medio de la identidad sexual como una personalidad puede socializarse, mientras que la tendencia sexual es antisocial y agresiva. Una sociedad que privilegia las tendencias sexuales en detrimento de la identidad de género, es una sociedad donde los individuos se vuelven violentos y crueles, porque ellos se instalan en los estados primarios de la sexualidad. (Schnake, 2008: 16)

Uno de los momentos en los que el discurso de los peligros sociales vinculados a las conductas no heterosexuales se activa con mayor fuerza y adquiere mayor visibilidad, es cuando se discuten temas como la adopción de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo. El riesgo social se enfoca en los niños y niñas que, según estos sectores, se verían afectados/as negativamente por la crianza de parte de parejas no heterosexuales:

Investigaciones empíricas y experiencias clínicas demuestran que los hogares con adultos que tienen relaciones sexuales de tipo homosexual introducen inherentemente más factores estresantes a los niños y niñas adoptados porque estos adultos presentan más problemas psicológicos, como la ansiedad, la depresión, ideas e intentos de suicidio, suicidio y desórdenes de la conducta, y de HIV. También se dan con mayor frecuencia el abuso de sustancias y la violencia en la pareja. Son sustancialmente menos estables que las familias heterosexuales [...]. Estudios científicos demuestran que hay una mayor incidencia de riesgo de abuso sexual a los menores y mayor uso de sustancias tóxicas por los adultos de orientación homosexual (Universidad Austral, 2010: 99).

Todo lo anterior supone una patologización de los deseos y conductas no heterosexuales entendida tanto como desviación de la norma heterosexual, así como asociada a riesgos individuales y sociales. A partir de estas ideas, el activismo católico conservador establece una evidente separación entre lo público y lo privado, pues algunos sectores dentro del mismo señalan que las conductas no heterosexuales pueden ser toleradas en el ámbito privado, pero en ningún caso en la dimensión pública, dado que esto pondría en riesgo no sólo la salud y vida de estas personas, sino también la de la sociedad en su conjunto. Como señalaba Jorge Scala, abogado de la ONG cordobesa Portal de Belén (una de las tantas organizaciones autodenominadas “pro-vida”), en su intervención ante la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación en el marco de la discusión sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo:

[La homosexualidad] Hoy es una conducta estadísticamente irrelevante, no más del 2 por ciento de la población, por eso puede ser razonable tolerarla privadamente, otra cosa es promoverla públicamente y desde la más tierna infancia y con el Código Penal. Esto es una política socialmente suicida, parece inadmisibile (Maretto y Sabatini, 2010:56).

De este modo, la patologización de las conductas y deseos no heterosexuales establece un fundamento científico de justificación política para la separación público/privada de las sexualidades.

¿CIENCIA TRANSPARENTE O PREJUICIO SITUADO? LA ALTERIDAD Y L ALÓGICA DE CONTAMINACIÓN Y CONTACTO

Desde hace algunas décadas, el feminismo ha elaborado una importante crítica al positivismo de las ciencias, estableciendo un cuestionamiento a las ideas de neutralidad, imparcialidad y transparencia que dominan el paradigma clásico de conocimiento científico. Lejos de asumirse como un saber neutral, que logra ver los objetos como realidades “en sí mismas”, el feminismo ha puesto de relieve que la ciencia está permeada por prácticas y discursos contingentes, que significan la realidad de maneras específicas y, lejos de revelar verdades absolutas, producirían perspectivas radicalmente situadas respecto de sus objetos de conocimiento (Haraway, 2004).

Esto implica asumir que la ciencia no se basa en una omnicomprensión universal de las cosas, sino en un saber contingente que se funda en políticas específicas de visualización y rotulación de los objetos, tal como indica Donna Haraway (1995). Siguiendo esto, Sarah Franklin (1996) señala que el supuesto positivista de que la realidad puede ser conocida “en sí misma”, respondería a un intento por mostrar a la ciencia como un saber “transparente”, borrando el inexorable vínculo que existe entre ésta y los procesos históricos y culturales en los cuales está inserta, generando con esto un conocimiento autoritario que descontextualiza el conocimiento y separa radicalmente el sujeto del objeto.

Si, como indica Joan Scott (2001), como sujetos estamos radicalmente insertos/as dentro de marcos culturales específicos que nos constituyen, y a través de los cuales significamos la realidad, el conocimiento que generamos sobre esa realidad no puede pensarse como liberado de estas prácticas significantes.

Muy por el contrario, el conocimiento científico es un saber incrustado en estos significados radicalmente situados, o en rejillas de inteligibilidad cultural, por utilizar un concepto de Judith Butler (2007). Y la misma religión, en este sentido, puede ser pensada no sólo como un conjunto de dogmas o de creencias, sino de un modo más amplio, como una matriz discursiva (Butler, 2010), como una matriz que articula discursos, valores e imaginarios que significan la realidad y median nuestro acceso a ella.

Pensando en estos términos, creo que un análisis crítico del conocimiento científico producido por el activismo católico conservador no debe intentar buscar la falta de neutralidad de su discurso, ya que esto supondría que existen conocimientos “más neutros” y “más verdaderos” que otros. En otros términos, suponer que existe un conocimiento más limpio que otro, implica negar que todo conocimiento viene ya “ensuciado” por su propio mundo, por los propios significados culturales en los que se produce, y que la separación entre lo técnico y lo político, y entre los hechos y la interpretación, es sólo una fantasía de la “cultura de la no cultura” (Haraway, 2004: 55). Antes bien, pienso que un análisis crítico debe intentar evidenciar cómo este discurso se nutre de metáforas políticas y de significados que producen a los sujetos, a quiénes asume como “otros”, y qué líneas constituyen para éste las fronteras que demarcan la alteridad¹¹. Parafraseando a Foucault, analizar los discursos científicos implica

¹¹ Esto, por supuesto, no supone que se deba dejar de lado la revisión crítica de la rigurosidad metodológica que implica la producción de conocimiento en las ciencias, la que sin dudas debe ser una constante. Antes bien, implica asumir que ninguna metodología escapa a las significaciones culturales, políticas e ideológicas que nos constituyen como sujetos cognoscentes y, por lo tanto, la forma en la que llegamos a conocer la realidad está siempre mediada por discursos que nos anteceden.

ocuparse no de las contradicciones formales de sus proposiciones, sino del sistema de formación de sus objetos, de sus tipos de enunciaciones, de sus conceptos, de sus elecciones teóricas (Foucault, 1979: 313).

En base a esto, la idea de “naturaleza” puede ser un buen punto para comenzar un análisis del discurso antes expuesto, y deconstruir los argumentos esgrimidos por estos sectores. La naturaleza se articula como uno de los ejes centrales del discurso católico conservador, asumiéndose ésta como una verdad universal anterior al ser humano. Así, la idea del cuerpo “naturalmente” sexuado en términos binarios, así como la sexualidad “naturalmente” heterosexual, articulan las ideas centrales de estos sectores respecto de la sexualidad comprendida en términos biológicos.

La idea de lo natural debe pensarse, desde un sentido crítico, como una noción construida cultural e históricamente (Maffia y Cabral, 2003). Nuestras formas de comprender y rotular los cuerpos, como señala Judith Butler (2007), responden a normas culturales que nos atraviesan y a través de las cuales significamos la realidad, pero que, como construcciones que son, podrían ser construidas de otros modos. Así, las ideas respecto de la naturalidad biológica que entiende el cuerpo en términos de un dimorfismo sexual natural, y el deseo como naturalmente heterosexual, no escapan a esos significados culturales, contingentes e históricamente situados: la naturaleza no preexiste a su construcción (Haraway, 1999). Pero la idea de naturaleza defendida por el activismo católico conservador, justamente lo que intenta hacer es separarse radicalmente de la cultura, mostrándose como anterior a ésta a través de la apelación a una verdad biológica natural.

A través de supuestos biologicistas, esta idea de lo natural supone la existencia de un desarrollo “normal” de la sexualidad, entendido en términos reproductivos, a partir de la cual se

circunscribe la sexualidad a zonas específicas del cuerpo, específicamente a zonas asociadas a la procreación (pene/testículos – vagina/ovarios), mientras deja por fuera de lo sexual otros lugares, como la mano, la boca o el ano. Así, como indica Beatriz Preciado (2002), lo natural ejerce una territorialización de la sexualidad dentro de la cartografía del cuerpo.

Pero además de esta demarcación territorial, lo natural signa lo que se comprende como lo propiamente humano y lo que no. Si lo natural es entendido como aquello que es inherente al ser humano por su condición de tal, y por lo tanto constituye una esencia universal de lo humano, todo lo que se aleja de esa naturaleza se aleja también de la condición de humanidad. Así, la heterosexualidad entendida como natural supondría, por oposición, que los deseos y conductas no heterosexuales serían contra naturales y, por lo tanto, no serían humanos. Como señala Carlos Figari, “el hecho de establecer algo humano diferente a lo no-humano marca la distinción de quién pertenece y quién no” (2010: 126). Esta idea de una naturaleza universal opera en consecuencia con lo que Étienne Balibar (1995) entiende como un colonialismo subyacente a algunas nociones de universalidad que eliminan las diferencias entre los sujetos, excluyendo a algunos del campo de lo humano. En este sentido, la idea de una naturalidad biológica sitúa por fuera de lo propiamente humano a aquellos sujetos que orientan su deseo por fuera de la norma “natural” de la heterosexualidad, constituyendo una otrozación homogeneizante que asume a toda expresión no heterosexual como idéntica en su condición de oposición con la naturaleza.

Esta negación de la singularidad que subyace a este discurso científico, opera a través de lo que podemos llamar, siguiendo a Gayatri Spivak (2011), una violencia epistémica de constitución de un “otro”. Así, para el activismo católico conservador no revisten mayor importancia las diferentes subjetividades de las

personas no heterosexuales, ni la desigual distribución de las condiciones de protección/vulnerabilidad o precaridad (Butler, 2010) que existen entre éstas en función de las categorías, prácticas y los discursos que las designan. Antes bien, para estos sectores, lo importante radica en la condición de exterioridad que revisten estas expresiones respecto de la naturalidad heterosexual, estableciéndose así una explícita frontera según la cual se construye al “otro”¹².

Pero la otrorización de los deseos no heterosexuales no sólo los sitúa por fuera del ámbito de lo humano. La frontera que construye la distancia entre la heterosexualidad natural, y la no heterosexualidad contra natural, imputa además a esta última una serie de características que traduce esta separación como una delimitación también entre lo sano y lo enfermo, lo normal y lo patológico. La asociación de la homo y la bisexualidad con riesgos biológicos y psicológicos individuales, como el suicidio, la neurosis, la psicosis, la farmacodependencia, la propensión al contagio de enfermedades de transmisión sexual, entre otras, supone a éstas como expresiones sexuales contaminadas. Mientras, en el polo opuesto, la heterosexualidad se asume como una sexualidad limpia, inmune a estos riesgos, entendiéndose prácticamente como un factor protector frente a las amenazas que implican las conductas y deseos que no comulgan con la heterosexualidad.

¹² Esto no implica que no consideren la existencia de una estratificación y jerarquización de las diversas expresiones sexuales, tal como planteó Gayle Rubin (1989). Antes bien, la intención acá es mostrar cómo a pesar de estas diferencias de estatus y reconocimiento, la distinción fundamental que establece el discurso científico católico opera a través de una línea que separa el adentro heterosexual del afuera no heterosexual.

Así, mediante un discurso científico basado en la biología y la psiquiatría, el activismo católico conservador construye una idea de alteridad no heterosexual contaminada, en base a una reproducción de estereotipos que opera en dos sentidos complementarios: el primero, imputa a las sexualidades no heterosexuales una serie de enfermedades y males como si fueran propios de estas expresiones sexuales, y menos frecuentes en las heterosexuales; por otro lado, comprende que los problemas de salud de las personas homo y bisexuales derivarían de las supuestas prácticas de riesgo que les serían propias, y del hecho mismo de considerarlas como personas enfermas, desconociendo la opresión de la que en ocasiones son parte en las culturas patriarcales y heteronormadas, y las consecuencias que esto tiene a veces para su salud (Ortiz Hernández, 2004).

El modo en el que opera esta construcción de la alteridad, reproduce el modelo colonialista que predominaba en el “racismo científico” dominante en el siglo XIX, según el cual se asociaban enfermedad y raza. En este marco, la raza, asumida como una realidad biológica, no cultural, que separaba radicalmente a los sujetos en función del color de su piel, suponía en las producciones científicas decimonónicas la fuente de un conjunto de enfermedades que se distribuían diferencialmente entre blancos/as y negros/as. De este modo, se invisibilizaba la desigual distribución de la vulnerabilidad y de las condiciones sanitarias que se producía en base a prejuicios raciales que establecían una jerarquía de dominación blanca (Rose, 2007). De un modo análogo, la patologización de las sexualidades no heterosexuales opera invisibilizando las desigualdades que prevalecen entre los sujetos en función de sus expresiones sexuales, las que distribuyen diferencialmente la vulnerabilidad social y, por ende, las condicionantes de salud y enfermedad. En otras palabras, el discurso científico del activismo católico conservador biologiza las

desigualdades sociales, comprendiéndolas como efectos de un desvío respecto de la naturaleza biológica y no como el producto de prejuicios culturales en torno al sexo.

Un caso que puede resultar paradigmático para reflejar esta analogía, podemos encontrarlo en la enfermedad “descubierta” por el médico estadounidense Samuel Cartwright durante el siglo XIX, denominada “Drapetonamía”. Esta categoría denominaba una enfermedad presente en hombres negros, y ausente en blancos, caracterizada por la tendencia de los primeros a huir de las plantaciones de esclavos (Cartwright, 1851). La Drapetomanía no sólo debe interpretarse como una categoría médica que hoy parece exacerbadamente prejuiciosa, sino especialmente como un modo de construir la alteridad a través de la patologización de ciertas expresiones que ponían en riesgo el sistema colonial dominado por hombres, blancos, burgueses y primermundistas. De manera análoga, el discurso del activismo católico conservador que patologiza a las sexualidades no heterosexuales, opera en consecuencia con la reproducción de orden social patriarcal y heteronormativo que busca normalizar a los sujetos que escapan de las normas que rigen este orden. La biología se cierne sobre los cuerpos como un discurso normalizador al servicio de sistemas de dominación específicos, fundados sobre distinciones raciales y sexuales. Así, la patologización de las sexualidades alejadas de la “naturalidad” heterosexual constituye una suerte de *drapetomanización* de la sexualidad, a partir de la cual se instituye una lógica de prescripción de enfermedades y males enmascarada tras la idea de un conocimiento científico neutro e inocentemente descriptivo.

Pero la noción de contaminación que subyace a la construcción de la alteridad dentro del discurso científico del activismo católico conservador, se articula además con una

particular idea que la complementa: la idea del contagio. Las sexualidades no heterosexuales, son entendidas así no sólo como contaminadas por una serie de enfermedades, sino además signadas por un peligro de contagio hacia la población, fundando lo que podríamos llamar, siguiendo a Gayle Rubin (1989), actitudes de “pánico moral”¹³.

La idea de que la trasgresión de la frontera de la heterosexualidad supondría una serie de peligros sociales, como el desorden o la violencia social, construye a la homo y la bisexualidad como amenazas que refuerzan la idea de una necesidad de construcción de fronteras. De algún modo, el poder causal que se le atribuye a la sexualidad, tal como indicaba Foucault (2008), parece no tener límites, dado que cualquier pequeño desvío respecto de la norma de la heterosexualidad es asumida como fuente de patologías que afectarían tanto al cuerpo individual como al social. Así, el activismo católico conservador construye fantasmas que gestionan la edificación de barreras que separan a las sexualidades en base a la configuración del pánico.

Nuevamente, el discurso científico erigido por estos sectores se enlaza con un modelo epistemológico colonial, signado bajo lo que podríamos denominar como la “lógica de la contaminación y el contagio” (Morán Faúndes, 2011: 162). Según éste, durante el siglo XIX, los sujetos colonizados/as eran asumidos/as desde Europa como portadores/as de una serie de enfermedades contagiosas, de índole tanto biológica como psicológica y moral. En función de este modelo, el proyecto colonial justificaba la

¹³ El concepto de “pánico moral” fue acuñado por Stanley Cohen para caracterizar cómo la opinión pública, los agentes de control social y los medios de comunicación reaccionan frente a la trasgresión de ciertas normas socioculturales (Miskolci, 2007). Posteriormente, Jeffrey Weeks llevó el término al plano de las normas de sexualidad, siendo retomado también por Gayle Rubin.

edificación de barreras políticas, sociales y culturales que separaban la colonia de los territorios centrales, amparados en un dispositivo de higienización que producía un sujeto colonial enfermo (Hardt y Negri, 2006). Como recuerda Figari (2010), esta operación era replicada por los sectores más conservadores en Estados Unidos cuando en la segunda mitad del siglo XX se oponían al reconocimiento de los derechos de personas afroamericanas por razones de higiene y supervivencia racial. De un modo análogo, la patologización de las expresiones no heterosexuales, según la cual se imputa a estas sexualidades el carácter de contaminadas y contagiosas, justifica la construcción de barreras de gestión de la legitimidad y la visibilidad, consignando a la homo y la bisexualidad al ámbito privado, mientras se erige a la heterosexualidad como la única expresión legítima en la esfera pública. Este régimen de segregación en base a la esterilización social “no hace más que fortalecer la diferencia en términos discriminatorios, de inferioridad respecto al resto” (Figari, 2010: 131).

El modelo higienizante supone a las conductas y deseos no heterosexuales como patologías, o como sexualidades asociadas al riesgo y la enfermedad transmisible que ponen en peligro al conjunto de la sociedad por sus supuestas tendencias anómicas vinculadas con la violencia, el abuso (sexual, de drogas, etc.) y los excesos. Así, justifica además no sólo una tajante separación entre lo público y lo privado, sino además la aplicación de un conjunto de tácticas de normalización de los cuerpos, como lo son las terapias de curación de la homosexualidad, conducentes a restablecer la “normalidad heterosexual” de la cual las expresiones no heterosexuales se han desviado.

De este modo, la maquinaria de la *scientia sexualis* presentada por Foucault (2008), es encausada desde el activismo católico

conservador en una cruzada por ordenar, docilizar y gestionar los cuerpos, intentando promover un orden sexual fundado sobre la regla de la heterosexualidad obligatoria a partir de preceptos científicos y seculares.

REFLEXIONES SINALES

La preocupación central que le ha dado el Vaticano a la sexualidad en los últimos años, se ha fundado en la amenaza que representan para su moral sexual las nuevas configuraciones culturales y políticas en torno al cuerpo y la sexualidad. Frente a este panorama, la Iglesia Católica ha organizado desde hace algunos años un activismo tendiente a resguardar el orden sexual fundado en la idea de la familia heterosexual, mediante diversas estrategias y discursos que se desplazan desde lo religioso a lo secular, buscando permear espacios de incidencia política comúnmente vedados a la religión.

En este marco, una dimensión que se ha tornado central dentro de este activismo ha sido la vinculada con la producción científica. La ciencia se ha constituido en un vehículo eficaz para su lucha política, a partir de la cual se busca instituir la idea de un conocimiento neutral y transparente, que permite generar nociones precisas sobre lo que es una sexualidad normal, sana y natural, y aquello que no.

La revisión y análisis de documentos emitidos en Argentina y Chile muestra cómo a pesar de los diferentes contextos de ambos, el activismo católico ha logrado articular un discurso científico de lo sexual con un alto grado de uniformidad. Si bien el objetivo central de este trabajo no remitía a formular una comparación entre los dos países, al observar el material producido en ambos es posible dar cuenta de un discurso que encuentra una serie de

puntos en común, pese incluso a las disímiles trayectorias de estos dos lugares en cuanto al reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Es dable pensar que esto se deba, al menos en parte, al delineamiento de argumentaciones religiosas y seculares sobre la sexualidad que la misma jerarquía de la Iglesia Católica ha venido haciendo desde hace unos años, configurando discursividades capaces de adaptarse a los distintos contextos locales. Las mismas instituciones vaticanas, como la Pontificia Academia Para la Vida, promueven discursos científicos que el activismo católico traduce y pone en circulación. A través de éstos, la sexualidad queda circunscrita al plano de lo pre-político, buscando ser interpretada bajo el lente de la objetividad y la imparcialidad de la ciencia.

Sin embargo, desde una perspectiva crítica, el conocimiento nunca puede ser entendido como un conjunto de enunciados imparciales, ya que la producción de los mismos siempre se inserta en marcos culturales a partir de los cuales los sujetos de conocimiento significamos la realidad. Antes bien, los enunciados de estos discursos deben siempre ser interpretados como construcciones atravesadas por metáforas políticas y significados culturales históricamente situados. En este sentido, la presentación del activismo católico conservador de argumentos que gozarían de un privilegio epistémico de conocimiento de la verdad, supone un intento de estos sectores por despolitizar la sexualidad, tiñéndola de un carácter biológico que busca volver a la comprensión de ésta como se hacía antes de la politización llevada a cabo por los movimientos feministas y por la diversidad sexual. Parafraseando a Roberto Esposito, “lo que se muestra como el resultado social de una configuración biológica es, en realidad, la representación biológica de una opción política preliminar” (Esposito, 2011: 191).

Como hemos visto, la idea de una naturaleza humana pre-discursiva, anterior a la acción del ser humano, nutre el discurso científico del activismo católico conservador, articulando la idea de un desarrollo biológico natural con las concepciones de normalidad y neutralidad a las que asocia con la heterosexualidad. En contraposición, las sexualidades que escapan a la norma heterosexual son comprendidas no sólo como enfermedades y anomalías respecto del desarrollo biológico esperado, sino además como expresiones alejadas de lo que constituye al ser humano como tal, conformando una producción de la alteridad no heterosexual signada bajo la forma de la contaminación y el contagio.

El pensamiento crítico respecto de este discurso no debe aferrarse a la estrategia de evidenciar la falta de objetividad e imparcialidad del conocimiento producido y defendido por el activismo católico conservador, producto de las nociones políticas que subyacen a éste. Hacer esto implicaría caer en la trampa de asumir que existe efectivamente un conocimiento más neutro, más puro y, en definitiva, más verdadero, en la medida en que se despolitiza y se libera del imaginario cultural propio de sus condiciones de producción. Antes bien, la revisión crítica de estos discursos debe procurar esclarecer el tipo de construcciones e imágenes políticas que subyacen a éste y las formas en que los sujetos son significados, proponiendo construcciones alternativas “no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro” (Haraway, 1995: 322).

BIBLIOGRAFÍA

1. American Psychological Association (2005) *Lesbian & Gay Parenting*, Washington, American Psychological Association.
2. Balibar, Étienne (1995) "Ambiguous universality", *Differences. A journal of feminist cultural studies*, 7 (1), pp. 48-74.
3. Butler, Judith (2007) [1990] *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós.
4. _____ (2010) [2009] *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Buenos Aires, Paidós.
5. Cartwright, Samuel (1851) "Diseases and peculiarities of the negro race", en James De Bow (ed.), *De Bow's Review. Making of America Project*, Nueva Orleáns, University of Louisiana.
6. Casanova, Carlos (1994) *Public religions in the modern world*, Chicago y Londres, The University of Chicago Press.
7. Esposito, Roberto (2011) [2004] *Bíos. Biopolítica y filosofía*, Buenos Aires, Amorrurtu.
8. Fausto-Sterling, Anne (2006) [2000] *Cuerpos sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Barcelona, Melusina.
9. Figari, Carlos (2007) *Sexualidad, religión y ciencia. Discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*, Córdoba, Encuentro Grupo Editor.
10. _____ (2010) "Per scientiam ad justitiam! Matrimonio igualitario en Argentina", *Mediações*, 15 (1), pp. 125-145.
11. Foucault, Michel (1979) [1969] *La arqueología del saber*, D.F., Siglo XXI.
12. _____ (2008) [1976] *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI.
13. Franklin, Sarah (1996) "Making Transparencies: Seeing through the Science Wars", *Social Text*, 46/47, pp. 141-155.
14. Gregori Flor, Nuria (2006) "Los cuerpos ficticios de la biomedicina. El proceso de construcción del género en los protocolos médicos de asignación de sexo en bebés intersexuales", *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1), pp. 103-124.

15. Grimbos, Teresa, Khytam Dawood, Robert Burriss, Kenneth Zucker y David Puts (2010) "Sexual Orientation and the Second to Fourth Finger Length Ratio: A Meta-Analysis in Men and Women", *Behavioral Neuroscience*, 124 (2), pp. 278-287.
16. Halperin, David (2007) [1995] *San Foucault. Para una hagiografía gay*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.
17. Haraway, Donna (1995) [1991] *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra.
18. _____ (1999) "Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiados/bles", *Política y Sociedad*, 30, pp. 121-163.
19. _____ (2004) [1997] *Testigo_Modesto@Segundo_Milenio. HombreHembra@_Conoce_Oncorotón@. Feminismo y tecnociencia*, Barcelona, UOC.
20. Hardt, Michael y Antonio Negri (2006) [2000] *Imperio*, Buenos Aires, Paidós.
21. Htun, Mala (2003) *Sex and the state: abortion, divorce, and the family under Latin American dictatorships and democracies*, Nueva York, Cambridge University Press.
22. Irrazábal, Gabriela (2010) "Bioética y catolicismo. Dificultades en torno a la constitución de una identidad colectiva", *Religião e Sociedade*, 30 (1), pp. 101-116.
23. Maffia, Diana y Mauro Cabral (2003) "Los sexos ¿son o se hacen?", en Diana Maffia (comp.), *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*, Buenos Aires, Feminaria.
24. Maretto, Graciela y Silvana Sabatini (2010) *Versión taquigráfica de la reunión extraordinaria de la Comisión de Legislación General del Senado de la Nación*, Córdoba, Senado de la Nación Argentina. Disponible en <<http://www.prensalegiscba.gov.ar/img/notas/adjunto-1207.doc>> [visitado el 14 de febrero de 2011].
25. Miskolci, Richard (2007) "Pânicos morais e controle social – reflexões sobre o casamento gay", *Cadernos Pagu*, 28, pp. 101-128.
26. Morán Faúndes, José Manuel (2011) "Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el 'matrimonio

- igualitario”, en María Candelaria Sgró Ruata, Hugo Rabbia, Tomás Iosa, Mariana Manzo, Maximiliano Campana y José Manuel Morán Faúndes, *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos*, Córdoba, Ferreyra editor / Católicas por el Derecho a Decidir.
27. Nugent, Guillermo (2005) “El orden tutelar. Para entender el conflicto entre sexualidad y políticas públicas en América Latina”, en *La Trampa de la moral única*, Lima, Fundación Ford / IWHC.
 28. Ortiz Hernández, Luis (2004) “Revisión crítica de los estudios que han analizado los problemas de salud de bisexuales, lesbianas y homosexuales”, *Salud Problema*, 9 (16), pp. 19-39.
 29. Peñas Defago, María Angélica (2010) “Los estudios en bioética y la Iglesia Católica en los casos de Chile y Argentina”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra editor / Católicas por el Derecho a Decidir.
 30. Preciado, Beatriz (2002) *Manifiesto contra-sexual*, Madrid, Opera Prima.
 31. _____ (2008) *Testo Yonqui*, Madrid, Espasa Calpe.
 32. Robinson, Simon y John Manning (2000) “The ratio of 2nd to 4th digit length and male homosexuality”, *Evolution and Human Behavior*, 21, pp. 333-345.
 33. Rose, Nikolas (2007) *Politics of life itself. Biomedicine, power and subjectivity in the Twenty-First Century*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
 34. Rostagnol, Susana (2010) “Disputas sobre el control de la sexualidad: Activismo religioso conservador y dominación masculina”, en Juan Marco Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba, Ferreyra editor / Católicas por el Derecho a Decidir.
 35. Rubin, Gayle (1989) “Reflexionando sobre el sexo. Notas para una teoría radical de la sexualidad”, en Carole Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución.
 36. Scott, Joan (2001) “Experiencia”, *La Ventana*, 13, pp. 42-73.
 37. Spivak, Gayatri Chakravorty (2011) [1988] *¿Puede hablar el subalterno?*, Buenos Aires, El Cuenco de Plata.

38. Vaggione, Juan Marco (2005) "Reactive Politicization and Religious Dissidence: The Political Mutations of the Religious", *Social Theory and Practice*, 31 (2), pp. 165-188.
39. _____ (2009a) "Sexualidad, Religión y Política en América Latina", ponencia presentada en el seminario internacional *Diálogos Regionales*, Río de Janeiro, 24 al 26 de agosto.
40. _____ (2009b) "La sexualidad en el mundo post secular. El activismo religioso y los derechos sexuales y reproductivos", en Mario Silvio Gerlero (coord.), *Derecho a la Sexualidad*, Buenos Aires, Grinberg.
41. _____ (2012) "Introducción", en José Manuel Morán Faúndes, María Candelaria Sgró Ruata y Juan Marco Vaggione (eds.), *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*, Córdoba, Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.

FUENTES

1. Bell, Alan Paul y Martin Weinberg (1978) *Homosexualities: a study of diversity among men and women*, Nueva York, Simon and Schuster.
2. Bergadá, César (2002) "Proyecto de ley de uniones civiles", en Pontificia Universidad Católica Argentina, *Jornada interdisciplinaria sobre el proyecto de ley de uniones civiles*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina. Disponible en <www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/ucviles.pdf> [visitado el 12 de junio de 2011].
3. Cameron, Paul (1997) *Medical Consequences of What Homosexuals Do*, Colorado, Family Research Institute. Disponible en <<http://www.biblebelievers.com/Cameron2.html>> [visitado el 2 de junio de 2011].
4. Chomalí, Fernando (2003) *Aspectos científicos y éticos de la epidemia del Virus de Inmuno- Deficiencia Humana (VIH) y el Síndrome de Inmuno-Deficiencia Adquirida (SIDA). Hacia una propuesta auténticamente humana*, Santiago de Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile. Disponible en <<http://escuela.med.puc.cl/deptos/bioetica/Publ/AspectosCientificos.html>> [visitado el 15 de julio de 2011].

5. Chomalí, Fernando (2008) *Algunas consideraciones para el debate actual acerca de la homosexualidad. Antecedentes científicos, antropológicos, éticos y jurídicos en torno a las personas y las relaciones homosexuales*, Santiago de Chile, Centro de Bioética de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Disponible en <<http://humanitas.cl/html/destacados/Estudio%20Homosexualidad.pdf>> [visitado el 13 de abril de 2011].
6. Diggs, John (2002) *The health risks of gay sex*, s.l., Corporate Resource Council. Disponible en <http://www.corporateresourcecouncil.org/white_papers/Health_Risks.pdf> [visitado el 20 de junio de 2011].
7. Ferrer, María Marcela (2008) *Percepción infantil de no ser aceptado como un factor predisponente a la homosexualidad*. Tesis de Magister, Centro de Bioética, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
8. Ray, Carlos Abel (2002) “Persona humana, sexualidad y uniones civiles (homosexualidad)”, en Pontificia Universidad Católica Argentina, *Jornada interdisciplinaria sobre el proyecto de ley de uniones civiles*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina. Disponible en <www.uca.edu.ar/uca/common/grupo58/files/uciviles.pdf> [visitado el 12 de junio de 2011].
9. Scala, Jorge (2010) *La ideología de género o el género como herramienta de poder*, Madrid, Sekotia.
10. Schnake, Christian (2008) *El rol del pediatra en la promoción de un desarrollo pleno de la identidad sexual del niño. Fundamentos bioéticos de su intervención*. Tesis de Magister, Centro de Bioética, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile.
11. Universidad Austral (2010) *Matrimonio homosexual y adopción por parejas del mismo sexo. Informe de estudios científicos y jurídicos y experiencia en otros países*, Buenos Aires, Universidad Austral. Disponible en <http://www.aica.org/aica/documentos_files/Otros_Documentos/Varios/MATRIMONIO_HOMOSEXUAL_Y_ADOPCION_Univ.Austral.pdf> [visitado el 7 de marzo de 2011].
12. Van Den Aardweg, Gerard (1997) *Homosexualidad y esperanza. Terapia y curación en la experiencia de un psicólogo*, Pamplona, EUNSA. Disponible

en <<http://www.amistadespoderosas.org/libros/hyc.pdf>> [visitado el 13 de junio de 2011].



REVISTA

SOCIEDAD
Y RELIGION

NOTAS BREVES

LA ANTROPOLOGÍA DE LA MUERTE: AUTORES, ENFOQUES Y PERÍODOS

Anthropology of death: authors, approaches and periods

ALEIXANDRE BRIAN DUCHE PÉREZ

Pontificia Universidad Católica del Perú.
Avenida Lima 310, Yanahuara, Arequipa, Perú.
aleixandre.duche@pucp.pe

Fechas de recepción: 8 de setiembre de 2011.

Fecha de aceptación: 15 de setiembre de 2011.

Los grupos humanos se ven inevitablemente atrapados en diversos momentos de su vida a enfrentar el problema de la muerte, ya sea de un familiar, un amigo o la de uno mismo. En las diversas culturas, una muerte puede ser considerada buena o mala dependiendo de los parámetros culturales que los individuos establecen para con el difunto. Sin embargo, toda muerte se establece no sólo en el ritual que la acompaña, sino también en el pensamiento simbólico que se recrea, ya sea para incorporar al difunto dentro de los antepasados, o que este quede destinado al olvido. En el presente texto se presenta una cronología sobre cómo la antropología ha estudiado el tema de la muerte, los diferentes autores, enfoque y periodos.

Antropología; Muerte; Cultura

Anthropology of death: authors, approaches and periods. Human groups are inevitably caught in various moments of his life to face the problem of death, whether a family member, friend or yourself. In many cultures, death can be considered good or bad depending on the cultural parameters established for individuals with the deceased. However, every death is established not only in the ritual that accompanies it, but in symbolic thought to be recreated, either to incorporate diffuses into the ancestors, or that this was destined to oblivion. This text is a chronology of how anthropology has studied the subject of death, the various authors, focus and periods.

Anthropology; Death; Culture

A MODO DE INTRODUCCIÓN

El estudio de la muerte siempre ha estado ligado a la antropología desde sus inicios. La relación entre hombres, dioses y espíritus fue entendida inicialmente desde el plano de lo sobrenatural, en la relación que existe entre el mundo en que vivimos y el que se encuentra más allá de las estrellas. De esta forma, entender qué es lo que el hombre hace en vida, es a la vez entender también el proceso de su muerte.

De esta forma, desde la antropología, el estudio de la muerte puede situarse en tres grandes periodos. El primero de ellos comprende las percepciones y teorías evolucionistas de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI hasta antes de la expansión teórica del estructuralismo lévi-straussiano a mitades del siglo pasado. El segundo periodo, un poco más corto que el anterior se ubica desde el estructuralismo hasta el gran apogeo de la antropología simbólica encabezada por Clifford Geertz. Y finalmente, un tercer y último periodo, que se enmarca en los años 90's y hasta la

actualidad caracterizada por la interdisciplinariedad y transdisciplinariedad de las ciencias sociales y humanas sobre la muerte como objeto de estudio y la modernidad como espacio de reflexión.

EL PRIMER PERÍODO

Para los evolucionistas del siglo XIX como E. B. Tylor, la muerte es un suceso más sobrenatural que real. En su libro *“Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom”* de (1871), Tylor sostiene que la muerte es un fenómeno que explica dos cuestiones muy importantes. Por una parte, nos permite entender cómo el ser humano ha ido construyendo la religión a través de la veneración de los muertos (pasando del politeísmo al monoteísmo); y por otra, ha generado la idea de que todo individuo posee un alma (animismo), para lo cual se hace referencia a comprender que cuando algo muere no necesariamente desaparece puesto que “aunque un hombre pueda morir y ser enterrado, su fantasma continúa presentándose a los vivos en visiones y sueños” (Tylor 1973: 403) debido a que su espíritu permanece como elemento protector o castigador del grupo familiar y social.

Décadas más tarde, Freud entendería que la muerte no es un proceso de transferencia del espíritu, sino más bien que, el proceso de comprensión de la muerte (o pulsión de muerte) es un punto central para entender por qué sólo pensamos en la muerte cuando se hace visible en primera persona. En su texto, *“De guerra y muerte. Temas de actualidad”* (1915), Freud sostiene que, “mientras que cuando la muerte se nos es ajena, el sentido de inmortalidad nos permite entender según Freud que el mundo

gira a nuestro alrededor, y que la muerte es un acto cotidiano pero impersonal ya que “nuestro inconsciente (...) no conoce absolutamente nada negativo (...) y por consiguiente tampoco conoce la propia muerte, a la que sólo podemos darle un contenido negativo. Entonces, nada pulsional en nosotros solicita a la creencia en la muerte” (Freud 1979[1915]: 297-298).

De estas dos primeras posturas antropológicas sobre la muerte se desprende una tercera perspectiva que sitúa a la muerte como parte de un proceso funcional (normativo, parental y legal) donde los actores sociales comparten roles para institucionalizar a la muerte como un ritual social. Esta perspectiva funcionalista de la muerte, planteada por Malinowski en su libro “*Crime and custom in savagesociety*” de 1926, subraya que aquella es un elemento constitutivo de la vida humana, que permite generar no sólo prácticas de acompañamiento ritual, sino también, permite entender que la muerte es también una necesidad básica que todos los seres humanos debemos satisfacer con respecto al grupo al que pertenecemos. Esta institucionalización de la muerte está regida por un conjunto de normas sociales que permiten no sólo determinar el tipo de ritual, sino a su vez, clasificar el estatus e importancia del sujeto a quien el ritual mortuario acompaña, así como de las respectivas funciones y otorgamientos de los familiares y deudos.

Años más tarde, a principios de los años 40's, la idea de que la muerte está acompañada por un status clasificatorio y por ciertas normas sociales que sitúan la importancia del individuo dentro del grupo se consolida con los aportes de Evans-Pritchard en su clásico libro de 1940 “*The Nuer: A description of the modes of livelihood and political institutions of a nilotic people*”. Para este autor, la muerte tiene un significado muy importante dentro de la vida social, organizativa y política de todo grupo, pues es el acto de sucesión de poder (del jefe o gobernante muerto) quien

determina el futuro del grupo y territorio, la eliminación de individuos y la posibilidad de generar o deslindar alianzas. Y en este punto la religión se torna como eje central para comprender la importancia de los dioses dentro de la política y el parentesco, puesto que “la religión puede quizás explicarse mejor como la proyección de la subordinación a los gobernantes en la propiciación de sus dobles después de la muerte” (Evans-Pritchard: 1990: 29). En tal sentido, el temor a la muerte está acompañado por el temor a los dioses, quienes castigarán el buen o mal comportamiento de los hombres.

EL SEGUNDO PERÍODO

En los años 50's, Lévi-Strauss en “*Tristes trópicos*” de 1955, subraya que la muerte no es un hecho meramente natural, que esté ligado sólo al espíritu, a la función social de roles ni al temor de los dioses, empero, él subraya que las posturas anteriores poseen una visión deshumanizadora de las personas, quienes consideran que la muerte es un proceso de reafirmamiento obligatorio y carente de significado personal de diversas prácticas sociales. Él insiste en que la muerte está ligada a la vida cultural y social de todos los individuos, de sus creencias sobre el cultivo, la familia, la religión, los mitos, etc., es por este motivo que todo proceso mortuorio es también un constante de repensarse a sí mismo dentro del grupo al que uno pertenece. De esta forma, Lévi-Strauss permite generar la idea de que las sociedades primitivas o cualquier sociedad en general no son estáticas ni mucho menos ilegibles sobre sus propios conceptos sobre la muerte misma, sino más bien que, la muerte es en cierta medida una forma de mantener viva la cultura a lo largo de los años. Sin embargo, no es hasta las propuestas de Jack Goody en “*Death, property and the ancestors*” de 1962, en que la conexión

entre cómo los individuos enlazan sus creencias religiosas con las prácticas cotidianas, tienen como nexo principal las ceremonias funerarias. Para este autor, la conjugación entre los vivos y los muertos es esencial para comprender cómo ciertos aspectos de la cultura se mantienen y se traspasan a las siguientes generaciones. Además insiste en que el proceso de la muerte es también un espacio para comprender las tensiones dentro del cada grupo, puesto que “la causa de la muerte tiene una importancia crítica en las ceremonias” (Goody: 1998:106). Estas dos perspectivas permiten comprender según este autor que las ceremonias funerarias son un elemento que compete no sólo a la familia sino a todo el grupo, además permite comprender que todos los individuos son en parte familia, puesto que al morir, la persona se convierte en un medio por el cual las disputas y las rencillas terminan por apaciguarse y perdonarse. De esta forma, la muerte es concebida como el reconocimiento social de permanecer unidos, de reconocerse a sí mismos a través de los ancestros comunes, y de generar un mecanismo especial que cohesioné más a los individuos. La muerte trae unión y memoria, no separación ni olvido.

En los años 70's, las propuestas de Geertz por la búsqueda de los significados ocultos dentro de la cultura, en sus ya famosos estudios sobre la religión, encuentra que la muerte conlleva a pensar las diferentes consideraciones simbólicas que la representan, “de manera que lo que un pueblo valora y lo que teme y odia están pintados en su cosmovisión, simbolizados en su religión y expresados en todo el estilo de vida de ese pueblo” (Geertz 2003: 122). De esta forma, la muerte no sólo es un ritual que hay que seguir como algo tradicional que hay que llevar a cabo, sino más bien, que la muerte conlleva a simbolizar las acciones de los individuos, muertos o no, de cómo se convierte en un elemento de reconocimiento frente a los grandes dilemas de la

vida social, y de cómo los más mínimos detalles y sentimientos traen consigo la valoración de los individuos frente a su grupo: “En la muerte, según vimos, los símbolos tradicionales tienden a endurecer a los individuos frente a la pérdida social y también a recordarles sus diferencias; tienden a poner énfasis en los grandes temas humanos de la mortalidad y del sufrimiento inmerecido y también en los temas sociales menores de la oposición de las facciones y de la lucha de los partidos tienden a fortalecer los valores que sustentan los participantes en común y también a unificar sus animosidades y sospechas”. (Geertz 2003: 149-150). De esta forma, la muerte tiene más significado dentro de las relaciones sociales de los individuos (vivos) que para el propio muerto.

Durante los años 80's, se proponen dos posturas totalmente diferentes para entender qué es y qué conlleva la muerte. Por una parte, Marvin Harris sostiene en “*Sexo, muerte y fecundidad*” (1987) que la muerte está muy ligada a la regulación demográfica que algunas sociedades establecen para regular y controlar los recursos y alimentos. De esta forma, el infanticidio femenino es para él un mecanismo de control que las mujeres llevan a cabo para afrontar la guerra, el hambre y el poderío masculino dentro del grupo. Por su parte, una postura totalmente diferente es al que descansa en las reflexiones que hace Renato Rosaldo en “*Cultura y verdad*” (1993) sobre los ilongote, quien destaca la importancia de considerar los sentimientos y las emociones ante la muerte de un familiar cercano. De esta forma, la aflicción que sienten los ilongotes al *cortar cabezas* no es una cuestión irracional, empero, se sustenta en una amplia gama de estrategias culturales para afrontar el proceso de duelo, y su vez, replantear la posición del investigador dentro del trabajo de campo.

EL TERCER PERÍODO

Durante los años 90's, el estudio clásico de Nancy Scheper-Hughes "*La muerte sin llanto*" de 1997, sobre la muerte infantil en Brasil nos sumerge más allá de la muerte del cuerpo, o del espíritu humano, nos acerca a pensar aquella olvidada concepción de la naturaleza como parte de nuestro ser. Ella sostiene que, al morir el hombre, muere también con él su espacio, su lugar, y a la inversa. De aquí que para Scheper-Hughes al estudiar la muerte se debe considerar la historia y las condiciones sociales y productivas y, los sujetos (poder) y su sistema simbólico (muerte).

Por último, las propuestas actuales de Marc Augé sobre la importancia de volver a los ritos como elementos constitutivos de la interpretación cultural insisten en que la muerte (como ritual) es un estadio que configura la posición del otro, es decir, cuando un individuo muere, queda el recuerdo no del individuo en sí, sino de lo que el "nosotros" establece para formular su recuerdo: "la actividad ritual tiene por fin como objeto también el "tratamiento" (la interpretación y el dominio) del acontecimiento (la enfermedad, la muerte, el accidente, el hecho fortuito); es decir, se trata de circunscribir el surgimiento de un otro completamente diferente, de situarlo y de reducirlo progresivamente a lo ya conocido y, en la medida de lo posible, a lo mismo (...) En todos esos casos, la identificación supone el establecimiento de una relación, no la asignación a una categoría esencializada" (Augé 1998a: 25-26).

Es importante considerar las reflexiones de Augé puesto que aparece dos nuevas categorías conceptuales: la memoria y el olvido. En este caso, la muerte implica configurar la historia personal de quien ha partido, de situarlo dentro de la memoria colectiva, o de que permanezca como sujeto anónimo, perdiéndose -como él mismo autor expresa- en el mar del olvido.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Como hemos podido observar, el estudio antropológico de la muerte inicia prácticamente con los primeros grandes estudios de las llamadas sociedades primitivas, poniendo énfasis inicialmente en su relación con el alma o espíritu. Posteriormente, se otorga una importancia al significado social que ésta tiene dentro de la organización y la estructura sociales. Luego, se la observa desde sus aspectos dentro de la ecología y demografía, dentro del mundo de los significados y de la relación entre vivos y muertos. Seguidamente, se incluye el tema de las emociones, la modernidad como elemento transformador, y finalmente, se la observa desde el plano de la memoria y el olvido.

BIBLIOGRAFÍA

1. Augé, Marc (1998a) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Segunda edición, Barcelona, Editorial Gedisa.
2. _____ (1998b) *Las formas del olvido*, Barcelona, Gedisa.
3. Evans-Pritchard, E. E. (1940) *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People*, Oxford, Clarendon Press.
4. _____ (1990) *Ensayos de antropología social*, Tercera edición, Madrid, Siglo XXI Editores.
5. Freud, Sigmund (1979) [1915] *De guerra y muerte. Temas de actualidad*, en *Obras completas*, volumen 2, Buenos Aires, Amorrortu.
6. Geertz, Clifford (2003) *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Editorial Gedisa.
7. Goody, Jack (1962) *Death, property and the ancestors. A study of the mortuary customs of the Lodagaa of west Africa*, Londres, Tavistock publications.

8. _____ (1998) *El hombre, la escritura y la muerte. Conversación con Pierre-Emmanuel Dauzat*, Barcelona, Ediciones Península.
9. Harris, Marvin y Eric Ross (1987) *Muerte, sexo y fecundidad. La regulación demográfica en las sociedades preindustriales y en desarrollo*, Madrid, Alianza Editorial.
10. Lévi-Strauss, Claude (1988) *Tristes Trópicos*, Barcelona, Paidós.
11. Malinowski, Bronislaw (1926) *Crime and Custom in Savage Society*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
12. Rosaldo, Renato (1989) *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis social*, México D.F., Editorial Grijalbo.
13. Scheper-Hughes, Nancy (1997) *La muerte sin llanto. Violencia y vida cotidiana en Brasil*, Barcelona, Editorial Ariel.
14. Tylor, Edward (1958) [1871] *Primitive Culture: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art and custom*, 2 volúmenes, Nueva York, Harper and Row.
15. _____ (1979) *Antropología*, Madrid, Editorial Ayuso.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

**KAHAN, EMMANUEL, LAURA
SCHENQUER, DAMIÁN SETTON Y
ALEJANDRO DUJOVNE (COMPS.)**

*Marginados y consagrados:
nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina,*

(2011) Buenos Aires, Lumiere, ISBN: 978-987-603-082-3

BÁRBARA YAEL BAREDES

Universidad de Buenos Aires
M.T. de Alvear 2230, CABA.
barbara.baredes@gmail.com

Fecha de recepción: 24 de enero de 2012

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2012

La compilación *Marginados y Consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina* presenta un panorama de la historia judía en nuestro país: desde cómo se integraron, sus formas de organización, las disputas entre personas provenientes

de un mismo país; hasta el rol de las organizaciones comunitarias en la ayuda a familiares de desaparecidos durante la última dictadura militar. Los artículos que la componen intentan dar respuesta a las inquietudes que Rein plantea en su artículo “Historiografía judeo-latinoamericana: desafíos y propuestas”, principalmente la necesidad de normalizar la historiografía judía latinoamericana, entendiéndola como una más entre las que participaron de la formación del Estado nacional argentino, además de pensarla en su interacción con el resto de la sociedad.

Siguiendo este modo de interpretar la historia, Iván Cherkovsky, Mir Yafitz y Mollie Nouwen Lewis analizan la construcción de la identidad étnica de los migrantes a principio de siglo en conjunto con la formación de la Nación Argentina. Los tres examinan las formas en que se insertaron en la sociedad receptora: las ocupaciones que tuvieron, las interacciones con el resto de los habitantes, los lugares en los que se asentaron.

Yafitz y Nouwen Lewis rescatan del olvido la participación de los judíos en actividades delictivas durante la primera mitad del siglo XX, destacando la similitud entre su cotidianeidad y la de los demás migrantes que concurrieron a la formación de la Nación Argentina. El primer autor analiza los documentos de la Sociedad de Socorros Mutuos y Sinagoga Zwi Migdal, fachada de una organización dedicada a la trata de personas, poniendo énfasis en la relación entre su actividad delictiva y las demás actividades que realizaban (típicas de este tipo de sociedades). En la misma línea, Mollie Nouwen Lewis indaga, en artículos periodísticos de diarios de la época (*La Prensa*), los delitos cometidos por y de los que fueron víctimas los judíos a principio del siglo XX con el objeto desmitificar que únicamente se desarrollaran en ciertas zonas de la Ciudad de Buenos Aires o que mantuvieran exclusivamente relaciones intraétnicas.

Por el contrario, Cherkovsky estudia las particularidades de la inmigración judía a través de las biografías de dos colonos instalados en Colonia Mauricio en Entre Ríos, establecida como parte del proyecto de colonización de la Jewish Colonization Association. El autor se centra en los discursos en torno al lugar otorgado a la agricultura como medio de "redención" del grupo étnico, tradicionalmente asociado con actividades parasitarias e improductivas; y los conflictos que estos generaron entre administradores y colonos, llevando a su retiro en 1922.

Daniel Bargman estudia la experiencia de los polacos en Argentina: su relación con el resto de los judíos ashkenazies, con la sociedad mayor, las organizaciones que conformaron y su integración. De esta forma contribuye a "des-esencializar" en palabras de Rein: comprender la historia de la colectividad judía como un proceso de construcción atravesado por la interacción y conflicto de las diversas identidades nacionales con la sociedad mayor y entre ellas.

En este sentido, Marcelo Dimentstein y Germán C. Friedmann se ocupan de los conflictos intra-étnicos en cuanto a la interpretación de situaciones de discriminación o persecución: el primero se ocupa de las divergencias entre los obreros de organizaciones socialistas y los sectores económicamente acomodados en la construcción de la memoria colectiva en torno al *pogrom* acontecido durante la denominada Semana Trágica en 1919. El artículo expone que la experiencia en la sociedad receptora estuvo influenciada por factores como la clase social además de la etnicidad. Friedmann, por su parte, analiza el conflicto generado por el antagonismo ideológico entre la organización teatral de germanos antinazis Das Andere Deutschland y otros judíos emigrados de Alemania, en particular los representados por el periódico Jüdische Wochenschau

referente al nazismo y la vinculación con la patria de procedencia. Se comprende así que no existía una visión unificada respecto del régimen de Hitler, sino que esta se veía influenciada por las filiaciones políticas de los migrantes.

Respecto de la experiencia del genocidio nazi, Malena Chinski analiza la construcción de la memoria étnica en la producción literaria luego de la Segunda Guerra Mundial al indagar en la colección de libros en idish *Dos poylishe yidntum*, escritos por sobrevivientes del genocidio nazi y migrantes anteriores al mismo. Esta colección pertenece a la tradición de *yizker-bikher*, consagrados a la transmisión de las experiencias de persecución y asesinato de personas por su condición étnica, que forman parte del imaginario cultural judío y la interpretación de situaciones traumáticas. Del mismo modo, Alejandro Dujovne se vale del caso de la Sociedad Hebraica Argentina y de Salomón Resnik, primeras editoriales traducidas y publicadas en Argentina, para indagar el lugar que ocuparon las obras extranjeras en la cultura judía local, y cómo el acervo cultural se fue conformando a partir de las decisiones de los actores involucrados.

Los artículos de Daniel Kersfeld, Claudia Andrea Bacci, Beatrice Gurwitz, Adrián Krupnik, Laura Schenquer y Emmanuel N. Kahan dan cuenta de la compleja trama de significados y posicionamientos que componen la identidad política de los judíos argentinos. Los primeros tres autores se dedican a investigar sus la relación entre la etnicidad y la política en general: Kersfeld la analiza en los orígenes de Partido Comunista Argentino tomando en cuenta la relevancia otorgada a la caracterización de esta etnia y los conflictos internos que generaron la expulsión de un grupo de militantes judíos.

Bacci y Gurwitz estudian la cuestión de la identidad tanto nacional como étnica en los periódicos editados por

organizaciones comunitarias. La primera indaga en *La Tribuna y Mundo Israelita* la disputa entre sionistas y progresistas respecto a la integración a la nación argentina y la Aliá, en el período en que las organizaciones comunistas son expulsadas de la DAIA. Gurwitz, por su parte, investiga el cambio de concepción diario *Mundo Israelita* respecto del lugar de la comunidad judía en Argentina, y su corrimiento hacia la izquierda durante la década del '60. Fue cuando la nueva izquierda comenzó a disputar el interés de los jóvenes que los dirigentes de las organizaciones comunitarias percibieron la necesidad de posicionarse respecto de los acontecimientos nacionales para atraerlos.

Los trabajos de Krupnik, Schenquer y Kahan aportan a la comprensión de la época del denominado Proceso de Reorganización Nacional desde la perspectiva de los actores judíos. Krupnik entrevista ex militantes sionistas para conocer acerca de su actividad política en el período que va del golpe de Estado encabezado por Onganía hasta el de 1976. Al indagar en la historia de las organizaciones sionistas juveniles se encuentra que la guerra del '67 en Israel y el Cordobazo en el '69 generaron escisiones internas en el movimiento debido a la necesidad de participar en la política local que tenían algunos militantes. Además del pasaje de algunos militantes a organizaciones de izquierda local, también se formaron grupos como Amós que combinaban el sionismo con la injerencia en asuntos nacionales, en un momento en que las generaciones más jóvenes se encontraban integradas a la sociedad argentina.

Schenquer estudia los cambios que se operaron en el club Ateneo Israelita Argentino de Lomas de Zamora, institución deportiva que en el año 1975 incorporó un rabino conservador para incluir servicios religiosos. La autora explica que esto se realizó con la intención de alejar a la juventud de la militancia

política y atraerlos hacia el judaísmo. Kahan aborda los discursos elaborados desde la DAIA en torno a su actividad para asistir a las víctimas del terrorismo de Estado, además de sus representaciones sobre el gobierno de facto. Ambos estudios buscan conocer el papel de las organizaciones judías durante el PRN, en particular cuál fue la respuesta institucional ante la denuncia de la desaparición de alguno de sus representados y cómo se comportaron las instituciones.

El último artículo de la compilación, de Damián Setton, trata sobre los procesos de construcción de identidad en la congregación Jabad Lubavitch, una de las más importantes y activas en la revitalización de la ortodoxia judía a nivel mundial. El autor describe cómo la idea de “misión” atraviesa a este movimiento, generando que, además de ortodoxos, sus miembros se consideren emisarios que deben acercar a más judíos a la ortodoxia jasídica frente a otras formas de expresión religiosa.

C E I L



C O N I C E T

PROGRAMA SOCIEDAD, CULTURA Y RELIGIÓN - CEIL - CONICET

CONCURSO DE MONOGRAFÍAS 2012

“Jorge Abelardo Soneira”



Ciencias
Sociales
y Religión

VII Jornadas Internacionales
‘Ciencias Sociales y Religión’
Modernidad, secularización y
religiones en Argentina

14, 15 y 16 de noviembre de 2012
Buenos Aires – Argentina

OBJETIVOS

El concurso tiene como objetivo alentar a jóvenes investigadores a proponer e investigar cuestiones relativas a los fenómenos religiosos en América Latina, desde la perspectiva de las Ciencias Sociales, incentivando su creatividad y su espíritu crítico.

“Nuestro interés es premiar y difundir monografías inéditas sobre el tema « Modernidad, secularización y religiones en Argentina » y

estimular la elaboración y presentación de trabajos en las VII Jornadas Internacionales 'Ciencias Sociales y Religión', que se realizarán en la ciudad de Buenos Aires, los días 14, 15 y 16 de noviembre del 2012."

La monografía ganadora, una vez transformada en artículo, será presentado para su publicación en la revista *Sociedad y Religión*. Además, serán seleccionados entre uno y cinco trabajos que por su calidad merezcan menciones especiales. Todos los trabajos premiados recibirán un diploma y sus autores serán eximidos de la matrícula de inscripción de las VII Jornadas, y aquellos autores que vivan en el interior de la Argentina se les pagará el pasaje hasta la sede de las Jornadas.

BASES Y CONDICIONES DEL CONCURSO

1. PARTICIPANTES

Podrán participar jóvenes investigadores de América Latina que se adecuen al siguiente perfil.

- .- Hasta 30 años de edad.
- .- Estudiantes universitarios avanzados (no graduados, graduados, estudiantes de maestría o con tesis de maestría defendida). Quedan excluidos alumnos de doctorado y doctores, aún cuando estos se encuadren dentro del límite etario.
- .- Se podrán presentar trabajos individuales o grupales. En ningún caso se recibirá más de una monografía por concursante, individual o grupal.

2. TEMA

Los trabajos presentados deberán adaptarse al tema del concurso: aquellos que no se encuadren temáticamente serán descalificados. En esta oportunidad privilegiaremos los trabajos relacionados con las reflexiones sobre los lazos entre las estructuras estatales, las diferentes instituciones y los grupos religiosos y sociales.

3. MONOGRAFIAS

Las monografías presentadas deben ser originales, inéditas, escritas en idioma español o portugués. Deberán ser enviadas en PDF por vía electrónica.

La extensión de la monografía no deberá ser inferior a 10 ni superior a 15 páginas tamaño A4 (incluyendo notas a pie de página, bibliografía y, si tuviera, cuadros y/ o imágenes). Deberá estar escrita en formato MS Word, todos los márgenes de 3 cm , fuente Times New Roman 12 para el cuerpo del texto, bibliografía y títulos y Times New Roman 10 para notas al pie, con interlineado 1.5 puntos.

Los trabajos deberán estar firmados con seudónimo. Para conservar el anonimato, en el texto, bibliografía, notas, etc., no deberá hacerse referencia al autor sino en tercera persona, como en el siguiente ejemplo: no afirmar “he investigado... (Gómez 2012), sino “en su investigación, Gómez (2012) afirma...”.

Las monografías que no cumplan con este requisito serán descalificadas.

Los trabajos deben enviarse por vía electrónica. Se deberán enviar dos archivos: a) uno con el texto completo en PDF (con seudónimo del autor); b) el otro archivo con datos del autor y

constancia de pago (escaneo de recibo o carta de constancia de pago).

a) Los archivos deben ser enviados en PDF e identificados con el seudónimo del autor. En caso de no ser posible el envío en PDF enviar en RTF (verificado previamente contra virus).

Si el seudónimo elegido es “Marcial”, ese nombre, y no el apellido del autor o título del trabajo, deberá constar en el archivo y en el título del documento, que deberá llamarse “Marcial.rtf”.

b) Acompañando los archivos del texto en un archivo aparte deberán incluirse:

- Los datos completos del autor (nombre y apellido, afiliación académica, fecha de nacimiento, DNI/ CI, dirección postal, e-mail, teléfono de contacto) y del trabajo (título y seudónimo utilizado).

- Los estudiantes se encuentran exentos del pago de aranceles.

Los concursantes deberán remitir sus trabajos al correo electrónico: jornadasreligion@gmail.com

4. MODALIDAD Y PLAZOS

Los trabajos deberán ser enviados por E-Mail en formato PDF. Última fecha de envío: **1º de Octubre de 2012.**

5. AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LAS OBRAS

La presentación de una monografía al concurso implica necesariamente la aceptación íntegra e incondicional de las presentes bases, así como exime de cualquier responsabilidad al PROGRAMA SOCIEDAD, CULTURA Y RELIGIÓN, sobre la

autoría y la originalidad de la obra, y de que ésta no sea copia ni modificación total o parcial de ninguna otra ajena o propia ya publicada.

6. JURADO

El Jurado será compuesto por los doctores: Aldo Ameigeiras, Juan Eduardo Bonnin, Luis Donatello, Juan Cruz Esquivel, Verónica Giménez Beliveau, Fortunato Mallimaci, Ana Lourdes Suarez.

El jurado, de reconocida competencia, evaluará los trabajos y determinará los ganadores de los premios correspondientes. Los criterios para seleccionar y evaluar los trabajos serán los siguientes:

- a) Vinculación del contenido del trabajo con el tema de la convocatoria.
- b) Originalidad.
- c) Coherencia en la exposición del argumento.
- d) Rigor metodológico.
- e) Claridad y precisión en la exposición y utilización de una sintaxis apropiada.
- f) Exhaustividad y pertinencia de la bibliografía citada.

Los ganadores serán notificados por e-mail y sus nombres serán publicados en la página web en <http://jornadasreligion.blogspot.com.ar/>

La decisión del jurado será inapelable. Una vez emitido el fallo, el Jurado no necesitará dar explicaciones de los elementos de juicio que sustentaron su dictamen.

El Primer Premio del Concurso no podrá ser declarado desierto, quedando a criterio del Jurado el número de menciones especiales, que no podrá ser menor a una ni mayor a cinco.

El fallo del Jurado se hará público a través de los medios de difusión y en una ceremonia organizada durante las VII Jornadas Internacionales de Ciencias Sociales y Religión, “Modernidad, secularización y religiones en Argentina”, a realizarse en Buenos Aires los días 14, 15 y 16 de noviembre de 2012

7. PREMIOS

La monografía ganadora del concurso, una vez transformada en artículo y adaptada a sus normas, será publicada en un número de la revista *Sociedad y Religión*, en 2012.

Serán elegidas, además, de una a cinco monografías que por su calidad merezcan una mención especial, también por orden de mérito (primera mención, segunda mención, etc.), las cuales podrán o no ser recomendadas para su posterior publicación.

Todos los trabajos premiados recibirán diploma, que será entregado en una ceremonia organizada durante las VII Jornadas Internacionales de Ciencias Sociales y Religión. Los mismos serán automáticamente aceptados para ser presentados durante las VII Jornadas y, sus autores, eximidos de la matrícula de inscripción del evento.

8. CESIÓN DE DERECHOS

El otorgamiento del Premio y las menciones supone que los autores de las obras galardonadas ceden al PROGRAMA SOCIEDAD, CULTURA Y RELIGIÓN todos los derechos de autor para su reproducción en un número de la revista *Sociedad y*

Religión. Los autores se comprometerán a adaptar sus trabajos a las normas de publicación de *Sociedad y Religión*, así como a considerar sugerencias del jurado, en el caso de que su trabajo sea seleccionado para publicación.

9. ACEPTACIÓN DE LAS BASES

La participación en el concurso implica la aceptación íntegra e incondicional de las presentes bases, así como la garantía por parte del concursante de su autoría y originalidad, de modo que no sea copia, ni siquiera parcial, de ninguna obra propia o ajena.

Consultas sobre el presente concurso o relativas al PROGRAMA SOCIEDAD, CULTURA Y RELIGIÓN podrán ser dirigidas al correo jornadasreligion@gmail.com