



NUEVA SOCIEDAD | 260

Religiones y política en tiempos de cambio

COYUNTURA

Socorro Ramírez
José Manuel Quijano

TRIBUNA GLOBAL

Thomas Gebauer

TEMA CENTRAL

Enzo Pace
Marcos Andrés Carbonelli /
Verónica Giménez Béliveau
Andrés Pérez-Baltodano
Pablo Semán / Nicolás Viotti
Airton Luiz Jungblut
Hugo José Suárez
Lamia Oualalou

ENSAYO

Tomás Straka

NUEVA SOCIEDAD

es una revista latinoamericana abierta a las corrientes de pensamiento progresista, que aboga por el desarrollo de la democracia política, económica y social.

Se publica cada dos meses en Buenos Aires, Argentina, y circula en toda América Latina.

Directora: Claudia Detsch

Jefe de redacción: Pablo Stefanoni

Equipo editorial: Silvana Cucchi, Florencia Grieco

Administración: María Eugenia Corriés, Vanesa Knoop, Karin Ohmann

NUEVA SOCIEDAD N° 260

Diseño original de portada: Horacio Wainhaus

Arte y diagramación (portada e interior): Fabiana Di Matteo

Ilustraciones: Diego Moscato

Fotografía de portada: Shutterstock / Stefan Holm

Corrección: Germán Conde, Vera Giaconi

Traducción al inglés de los sumarios: Kristie Robinson

Impreso en Talleres Gráficos Nuevo Offset,
Viel 1444, Buenos Aires, Argentina

Los artículos que integran **NUEVA SOCIEDAD** son de exclusiva responsabilidad de sus autores y no reflejan necesariamente el pensamiento de la Revista. Se permite, previa autorización, la reproducción de los ensayos y de las ilustraciones, a condición de que se mencione la fuente y se haga llegar una copia a la redacción.

NUEVA SOCIEDAD – ISSN 0251-3552

Oficinas: Defensa 1111, 1º A, C1065AAU Buenos Aires, Argentina.

Tel/Fax: (54-11) 4361-4108/4871

Correo electrónico: <info@nuso.org>

<distribucion@nuso.org> (distribución y ventas)

<www.nuso.org>

El portal **NUEVA SOCIEDAD** es una plataforma de reflexión sobre América Latina.
Articula un debate pluralista y democrático sobre política y políticas latinoamericanas.

 **NUEVA
SOCIEDAD**

es un proyecto de la

**FRIEDRICH
EBERT**

STIFTUNG

■ **ÍNDICE**

COYUNTURA

4161	Socorro Ramírez. La presidencia de Santos: avances e incertidumbres en Colombia	4
4162	José Manuel Quijano. La salida de Uruguay del TISA. O la lucha por otra globalización	15

TRIBUNA GLOBAL

4163	Thomas Gebauer. Esperanza y muerte. Éxodo y murallas en tiempos de crisis global	28
------	---	----

TEMA CENTRAL

4164	Enzo Pace. No todos los caminos conducen a Roma. El papa Francisco y la posible reforma de la Iglesia católica	40
4165	Marcos Andrés Carbonelli / Verónica Giménez Béliveau. Militantes de Francisco. Religión y política en tiempos del papa argentino	53
4166	Andrés Pérez-Baltodano. Providencialismo y discurso político en Nicaragua	67
4167	Pablo Semán / Nicolás Viotti. «El paraíso está dentro de nosotros». La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy	81
4168	Airton Luiz Jungblut. Ser evangélico en América Latina. Elementos para un análisis	95
4169	Hugo José Suárez. La política desde la fe. La Teología de la Liberación desde un barrio mexicano	109
4170	Lamia Oualalou. El poder evangélico en Brasil	122

ENSAYO

4171	Tomás Straka. La larga tristeza (y esperanza) venezolana	134
------	---	-----

SUMMARIES

■ Segunda página

Las religiones no desaparecieron, como horizonte de sentido, con el avance de la modernidad. Sin embargo, esta sí tuvo varios efectos, entre ellos uno particularmente relevante: se sigue creyendo, pero ya sin lazos estables con la cultura de nacimiento, es decir, se cree más bien como elección individual. Y este escenario lleva a repensar el lugar de la religión en la sociedad, así como su vínculo con la política. Más aún luego del nombramiento de un papa latinoamericano, que pareció hacer revivir a la Iglesia de Roma en estas latitudes. En ese sentido, los artículos que forman parte del tema central de este número de NUEVA SOCIEDAD aportan nuevos enfoques y perspectivas para dar cuenta de una de las aristas de la América Latina actual.

El artículo de Enzo Pace que abre el *dossier* pone el acento en la nueva época que vive la Iglesia católica, en el posible agotamiento de su «forma romana» y en los desafíos de poner en pie una Iglesia posteurocéntrica. En ese marco resulta productivo analizar los proyectos de reforma de Francisco desde una perspectiva menos explorada: la de la sociología de las organizaciones religiosas. En esas reformas, presentes en la agenda papal, están parte de los desafíos –y las resistencias– que enfrenta el «papa del fin del mundo».

Pero también los desafíos de la Iglesia se relacionan con el crecimiento del evangelismo pentecostal o neopentecostal, cuyas iglesias –que en muchos casos ocupan espacios de antiguos cines– pueblan las zonas más populosas de América Latina y también ocupan las pantallas de los televisores, a menudo con un acento brasileño que lleva la marca de la poderosa Iglesia Universal del Reino de Dios. Los artículos de Airton Luiz Jungblut y Lamia Oualalou se enfocan en esta temática desde diferentes perspectivas, pero en ambos surge la fuerte expansión de estas variantes del cristianismo evangélico, su ascendiente sobre los sectores populares y la capacidad de iglesias y pastores para transformar, sobre todo en Brasil pero también en otros países, esa adhesión masiva en poder político y capital económico. Lo cierto es que hoy el catolicismo ya no tiene el monopolio del cristianismo en América Latina. Y de allí la pregunta acerca de cuánto más podrían crecer los evangélicos en detrimento de la

autoidentificación, aún mayoritaria, con el catolicismo. La propia Dilma Rousseff ha debido acercarse a esa fuerza político-social para ganar su reelección y mantener la gobernabilidad, con costos en términos de medidas progresistas en el terreno de los derechos humanos, civiles y reproductivos.

Este escenario coincide con el debilitamiento de la Teología de la Liberación, que alguna vez se propusiera reemplazar al Dios de la Iglesia tradicional, demasiado condescendiente con las injusticias, por un Dios de combate, cercano a los trabajadores, los indígenas y los campesinos de la región. No obstante, como muestra Hugo José Suárez para el caso mexicano, algunas de las comunidades eclesiales de base ligadas a esa tendencia pervivieron, resignificadas, y en la actualidad son capaces de incluir nuevas demandas, como las luchas ambientales. En una variante más vinculada con la «Teología del Pueblo», a la que adhiere el papa argentino, también la acción de los Misioneros de Francisco, asociados al peronismo de izquierda, puede ser leída como el intento de articular religión y política en clave territorial y comunitaria, como muestra el artículo de Marcos Andrés Carbonelli y Verónica Giménez Béliveau. Si los pentecostales proponen formas de recomunitarización que no cuestionan el orden social vigente e impulsan una «teología de la prosperidad» individual, estas expresiones de catolicismo popular buscan recuperar algo de la mística de antaño del cristianismo transformador.

En ese marco, el caso nicaragüense, abordado por Andrés Pérez-Baltodano, resulta particularmente interesante, ya que el país centroamericano fue un caso emblemático de cruce entre cristianismo y revolución. No obstante, primero la derrota sandinista y luego el regreso al poder de un «nuevo» Daniel Ortega supusieron un abandono de esa perspectiva, en favor de una sobreactuada reconciliación con la Iglesia oficial. Esta incluyó el rechazo a la despenalización del aborto terapéutico y una utilización instrumental de la religión en la construcción de la legitimidad del «danielismo» en el poder, que revivió la cosmovisión providencialista que ha marcado el desarrollo histórico nicaragüense desde la independencia.

Finalmente, no debemos olvidar otra corriente –mucho más difusa– que aporta un conjunto variado de creencias y prácticas que pone en tensión lo que se entiende por religión, la dota de nuevos sentidos y la dispone de una manera diferente en la vida social latinoamericana: la llamada Nueva Era. Se trata, como muestran Pablo Semán y Nicolás Viotti, de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal. En muchos casos, la *New Age* atraviesa las religiones convencionales y reactualiza un «orientalismo» que un siglo atrás ya había seducido a las elites latinoamericanas que buscaban respuestas a su inconformismo espiritual. Gurús como Ravi Shankar atraen hoy a multitudes, como lo demostró la visita del maestro espiritual indio a Buenos Aires en 2012: de la meditación colectiva que dirigió, organizada por el gobierno de la ciudad, participaron más de 100.000 personas.

En estas búsquedas, apuestas individuales y colectivas, y viejas y nuevas creencias se juegan hoy los vínculos siempre inestables entre política y religión, construcciones de sentido común en tiempos «líquidos» y visiones del presente y del futuro de la región.

La presidencia de Santos: avances e incertidumbres en Colombia

SOCORRO RAMÍREZ

Desde su llegada al gobierno en 2010, Juan Manuel Santos ha tratado de negociar el fin de la guerra interna, de proyectar una imagen de Colombia como país emergente en proceso de cambio y de jugar en distintos tableros internacionales. En ese sentido, se ha diferenciado de la imagen de país conflictivo y problemático para la región que se proyectó durante el gobierno de Álvaro Uribe, quien hoy busca poner palos en la rueda a las negociaciones de paz. No obstante, la polarización, la corrupción, los problemas sociales y del sistema político y la incertidumbre económica ponen en duda la consolidación de los avances logrados.

■ Paz y polarización

Desde el inicio de su gobierno, el presidente Juan Manuel Santos impulsó negociaciones con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) sobre una posible agenda y sobre las condiciones de la eventual negociación de la paz. La Mesa de Conversaciones se instaló en Oslo el 18 de octubre de 2012, empezó a funcionar en La Habana un mes después

y hasta mediados de 2014 había anunciado tres acuerdos temáticos (agrario, sobre drogas y sobre participación política), el comienzo del desminado humanitario y diez principios sobre reconocimiento de las víctimas.

Vino luego un año de recrudescimiento de la confrontación hasta que la Mesa anunció, el 12 de julio de 2015, que se acelerarían las negociaciones en Cuba y se desescalarían los combates en Colombia. Un cambio de metodología

Socorro Ramírez: es doctora en Ciencia Política y fue profesora en el Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (IEPRI) de la Universidad Nacional de Colombia. Hasta su jubilación, coordinó el Grupo Académico Colombia-Venezuela y los programas andino-brasileño y Colombia-Ecuador.

Palabras claves: negociaciones de paz, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), Juan Manuel Santos, Colombia.

permitió trabajar en forma simultánea sobre todos los puntos pendientes, las FARC-EP retomaron una tregua que habían abandonado y el Estado cesó los bombardeos en su contra. Dos meses después, el 23 de septiembre de 2015, el presidente Santos y el comandante de las FARC-EP Rodrigo Londoño Echeverri, alias «Timoleón Jiménez» o «Timochenko», firmaron un comunicado de diez puntos con un arreglo sobre uno de los temas más difíciles –el de la justicia transicional¹–, un plazo máximo de seis meses para la firma del fin del conflicto (23 de marzo de 2016) y dos meses posteriores para dar inicio a la dejación de las armas.

Sin embargo, pronto surgieron divergencias sobre la interpretación del acuerdo y ahora juristas de ambas partes lo precisan: cómo y quién escoge los jueces de los tribunales especiales, qué delitos conexos a la rebelión pueden ser objeto de amnistía, a qué actores se les aplicará perdón o sanción –solo a guerrilleros y miembros del Estado, o también a paramilitares y otros sectores involucrados en la confrontación– y cómo será la restricción de la libertad en los casos de condena.

La percepción de estar cerca del final de las negociaciones se reactivó en octubre de 2015 gracias a dos anuncios: el acuerdo de la Mesa para crear una unidad de búsqueda de desaparecidos y para ubicar, identificar y entregar sus restos con ayuda de la Cruz Roja y Medicina Legal. Luego, Santos anunció

gestiones para que pronto el Consejo de Seguridad de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) pida a la ONU verificar un cese bilateral y definitivo del fuego, que comenzaría en 2016, y las FARC-EP solicitaron que este empiece el próximo 16 de diciembre.

Para lograr esa meta, la Mesa de La Habana debe terminar en dos meses los acuerdos sobre víctimas y justicia transicional, y sobre un cese del fuego bilateral con concentración guerrillera en zonas delimitadas que permita verificación internacional. Mientras tanto, el Congreso debate sobre la forma de refrendar los acuerdos (el gobierno propone un plebiscito mientras que las FARC-EP y el ex-presidente Álvaro Uribe proponen una Asamblea Constituyente) y posteriormente implementarlos.

Por otra parte, se enturbia la posibilidad de que las negociaciones anunciadas por el gobierno y el Ejército de Liberación Nacional (ELN) –la otra fuerza guerrillera– confluyan con las de las FARC-EP. Las acciones de este grupo –en especial el ataque del 26 de octubre a una patrulla del Ejército que escoltaba a una comisión portadora de votos de los indígenas U'was, que dejó 12 militares muertos y seis desaparecidos– muestran que, o bien se encuentra internamente dividido, o no ha comprendido que con ataques como ese no fortalece su posición.

1. «Justicia transicional: el nudo del proceso de paz» en *Semana*, 23/9/2015.

■ Enfrentamiento por la paz

Las negociaciones con la guerrilla han desatado intensos forcejeos suscitados por al menos cuatro factores: los vaivenes del proceso, el fuerte rechazo nacional a las FARC-EP, la oposición radical de Uribe y el enfrentamiento institucional entre el procurador general, Alejandro Ordoñez, opuesto al acuerdo, y el fiscal general, Eduardo Montealegre, favorable a él, ambos convertidos en protagonistas políticos.

Esa dura y permanente batalla, junto con las vacilaciones y contradicciones de Santos, han hecho fluctuar la opinión nacional. Al inicio de las conversaciones reinó una incierta expectativa, pero el primer cese del fuego decretado por las FARC-EP aumentó un apoyo que, luego, con el reinicio de los combates, volvió a descolgarse. Lo que sí se ha mantenido estable es el resentimiento de la opinión pública hacia la guerrilla. La mayoría de los encuestados reitera que tienen que dejar las armas y no acepta que se les hagan grandes concesiones, pide más castigo que verdad y está en desacuerdo con que paguen penas que excluyan la prisión; 80% dice que no quiere ver a los líderes guerrilleros como legisladores en el Congreso.

Empero, los anuncios de los últimos meses han hecho repuntar el respaldo al proceso de paz. Una medición reciente muestra que 79% de los encuestados lo ve con optimismo, 81%

piensa que la paz mejorará la situación del país, 65% confía en que las negociaciones culminarán con éxito y 61% siente que el acompañamiento internacional las hace más confiables. A la pregunta: «Si de usted dependiera la aprobación del acuerdo, ¿usted lo aprobaría?», 79% dice sí y 14%, no². Curiosamente, subió la opinión favorable tanto sobre Santos (de 29 a 42%) como sobre Uribe, quien aprovecha cada dificultad o cada avance del proceso para estimular sus reparos (51% afirma estar de acuerdo con sus cuestionamientos a las negociaciones). Sin embargo, en las recientes elecciones, el ex-presidente no logró convertir esa opinión en votos.

■ Paz y elecciones

El sistema político colombiano muestra una polarización y un deterioro agudos. La polarización en torno de las conversaciones con la guerrilla marcó las elecciones presidenciales de 2014: la primera vuelta la ganó un uribismo contrario a cualquier acercamiento con las FARC-EP –encabezado por Oscar Iván Zuluaga–, y en la segunda resultó reelegido Santos por la bandera de la paz. No ocurrió lo mismo en las elecciones locales del 25 de octubre de 2015. Uribe trató de convertirlas en plebiscito contra las negociaciones, pero los votos respondieron a otras problemáticas a pesar de que los

2. «Los colombianos dicen sí a la paz» en *Razón Pública*, 12/10/2015.

elegidos serán decisivos en la aplicación de los acuerdos de paz.

Ese tipo de elecciones –en las que se escoge a responsables para cinco tipos de cargos: 32 gobernadores, 418 diputados a las asambleas departamentales, 1.101 alcaldes y 12.065 concejos municipales, además de 6.700 ediles de juntas administradoras locales– tiene una lógica distinta de las presidenciales y legislativas. Y el que en ellas participaran 127.347 candidatos de todos los partidos políticos, de minorías étnicas y religiosas, de movimientos cívicos o independientes, podría mostrarlas como una perfecta competencia pluripartidista. Pero la realidad es más compleja.

La Misión de Observación Electoral y la Fundación Paz y Reconciliación denunciaron 152 casos de alianzas entre candidatos y personas condenadas o encarceladas por nexos con parapolíticos y mafias del narcotráfico, el contrabando, la minería ilegal y la contratación pública amañada; esos candidatos recibieron el aval de los partidos con la excusa de que no afrontaban directamente procesos judiciales o disciplinarios³. Los medios de comunicación presionaron en contra de esos avales y la Fiscalía ordenó la captura de 44 de los candidatos. Sin embargo, 60% de los postulantes cuestionados resultó elegido⁴, algunos de ellos en regiones en las que se concentra la confrontación armada, cercanas a Venezuela.

El oficialismo triunfó aunque se resquebrajó su punto de apoyo, el Acuerdo Unidad Nacional, que nuclea a varios partidos, y la abstención alcanzó un 41% del padrón electoral. En perspectiva de las presidenciales de 2018, Germán Vargas Lleras, actual vicepresidente y responsable de programas estatales populares –viviendas gratuitas, provisión de agua, construcción de vías y puentes– resultó uno de los ganadores y aseguró una maquinaria a través de los pactos de su partido, Cambio Radical, con algunos independientes elegidos en grandes capitales y con otros personajes cuestionados que articulan amplias clientelas. Los demás partidos que forman parte del gobierno (el Liberal y el Partido de la U) lograron la mayoría de los votos avalando por igual a candidatos decentes como cuestionados. Los Verdes obtuvieron tres gobernaciones y la alcaldía de una capital de departamento. Verdes y conservadores aventajaron al Centro Democrático de Uribe, que ganó solo una gobernación, 76 alcaldías en pequeños municipios, quedó sexto en votos para consejos y asambleas y perdió en Antioquia, la región del ex-presidente. La popularidad de Uribe no es endosable y su cerrero obstruccionismo lo perjudica. La

3. León Valencia: «Las últimas elecciones en medio de la guerra» en *Semana*, 17/10/2015 y «Los partidos y el Consejo Electoral al desnudo» en *Semana*, 18/7/2015.

4. Ariel Ávila Martínez: «Resultado de las elecciones y mapa del 2018» en *Las 2 orillas*, 27/10/2015.

izquierda, por su parte, fue derrotada en Bogotá luego de 12 años de gobierno y solo obtuvo la alcaldía de una pequeña capital.

Los graves problemas del sistema electoral se hicieron más visibles en estos comicios y el Estado no aprovechó suficientemente la oportunidad para combatirlos. Aunque para evitar el transfuguismo el Consejo Electoral anuló 42% de las inscripciones para cambio de sitio de votación, tuvo que revertir la medida en Bogotá y no respondió consultas sobre inhabilidades de los candidatos ni vigiló los dineros legales e ilegales que abundaron en las campañas.

Los partidos se han reducido a siglas que reclutan candidatos para mantener su personería jurídica, la financiación y el acceso a la publicidad. Avalan aspirantes según los votos que puedan aportar y no les proveen de identidad, ideas y credibilidad porque ellos mismos no las tienen. Cada aspirante trata de montar su maquinaria para captar votos y si no obtiene el aval pero tiene prensa y dinero, sale a buscar firmas para registrarse como independiente. Así lo intentaron 810 «comités promotores», de los cuales 265 lograron inscribir a su postulante. Los candidatos se diferencian por los rostros, no por sus tesis o ejecutorias, lo que hace imposible saber si son «independientes, cívicos, alternativos, políticos en apuros, tráfugas, oportunistas o pescadores de incautos». De todos

modos, cinco o seis partidos (el de Uribe, que parece el más «ideológico» pero es el más caudillista, la coalición de izquierda y la oficialista Unidad Nacional) captan 80% de la votación en coaliciones y en ellos predominan el clientelismo y el personalismo. Como señala el director de *Razonpublica.com*, hay espacio suficiente para que las mafias que controlan regiones y barriadas «se vistan de políticos y accedan al corazón del Estado»⁵.

En suma, a pesar del deterioro general del sistema político colombiano, el gobierno de Santos ha logrado en estos cinco años el mayor avance en el intento de solución política del conflicto armado y ha ido ganando apoyo nacional en esa empresa. No obstante, quedan asuntos cruciales por resolver y problemas del sistema político que obstaculizan la construcción de la paz, en especial en zonas fronterizas.

■ Apoyo internacional

A diferencia del fuerte enfrentamiento interno, la negociación con las guerrillas ha contado con un pronto respaldo internacional. En septiembre pasado así lo expresaron los presidentes en la Asamblea de la ONU, el papa Francisco y editoriales de periódicos en Estados Unidos, Europa y América Latina. Lo reiteran los gobiernos

5 «Los avales y las firmas: ¿qué pasa con los partidos?» en *Razón Pública*, 3/8/2015; Hernando Gómez Buendía: «El voto inútil» en *El Espectador*, 16/10/2015.

directamente implicados en la Mesa de La Habana –los países garantes (Noruega y Cuba), los acompañantes (Venezuela y Chile) y los asesores (Uruguay, con la ONU, ayuda a la comisión sobre cese del fuego y dejación de armas)– y los enviados especiales de EEUU, Alemania, la Unión Europea; igual sucede con los países que han servido de sede en la exploración de una agenda de negociación con el ELN (Ecuador, Brasil y Venezuela).

Ese respaldo puede ser leído como un reconocimiento a los esfuerzos por cambiar de parte de una Colombia que, bajo Uribe, era vista como país perturbador y foco de problemas para la región. Así lo resaltó el propio Santos al hacer un balance de su primer gobierno: «A Colombia la están escuchando, la están viendo como una democracia fulgurante en lugar de un país paria y aislado del mundo»⁶. El cambio se ha visto favorecido por la normalización de las relaciones de vecindad, el involucramiento en dinámicas latinoamericanas y caribeñas, la ampliación de nexos con distintos actores internacionales y el despliegue de iniciativas en temas cruciales de la agenda global.

■ Fronteras calientes

Santos aprovechó su primera posesión para rehacer los nexos oficiales de Colombia con Ecuador y Venezuela⁷. Pero la normalización de esas relaciones y el manejo de la problemática

fronteriza han tenido caminos y resultados diferentes.

En estos cinco años, los gobiernos de Santos y Rafael Correa regularizaron los encuentros presidenciales, de cancilleres y de los dos gabinetes ministeriales. Resolvieron las demandas ante organismos internacionales, determinaron el punto de inicio del límite marítimo que estaba pendiente, mejoraron los pasos fronterizos formales y avanzaron en acuerdos energéticos y en la gestión de las cuencas hidrográficas comunes. La Comisión de Vecindad construyó el plan «Fronteras para la prosperidad y el buen vivir», que combina las prioridades de ambos países y la participación de las zonas amazónica, andina y del Pacífico, lo que permite el desarrollo de proyectos conjuntos. La Comisión Militar Binacional Fronteriza (Combifron) puso en marcha el Plan Binacional de Seguridad Fronteriza, que ha aumentado el control territorial en ambos lados y las acciones contra grupos irregulares y contra la minería ilegal, el narcotráfico y la criminalidad transnacional ligada al contrabando de personas, armas, precursores químicos y drogas.

En su momento, Santos y Hugo Chávez se comprometieron a respetar sus diferentes opciones y a reunirse cada tres

6. S. Ramírez: «Política exterior: ¿imagen o realidad?» en *Razón Pública*, 14/1/2013.

7. S. Ramírez: «¿Torniquete de Ecuador y Venezuela contra Colombia?» en *Razón Pública*, 21/9/2015.

meses, lo que hicieron hasta cuando Chávez se refugió enfermo en La Habana. Sus ministros también tuvieron frecuentes encuentros. Desafortunadamente, Chávez no aceptó reactivar la institucionalidad de esa compleja vecindad debido al peso de la oposición venezolana en estados fronterizos con Colombia.

Sin el respaldo ni el carisma de Chávez –el punto estable en la inestable Venezuela que él mismo creó–, Nicolás Maduro (electo el 14 de abril de 2013 con un estrecho margen) ha tenido que hacerse valer ante la alianza cívico-militar que encarna el chavismo y ante la opinión nacional e internacional. Recibió una grave crisis económica cuya corrección posterga por temor a los costos sociales y políticos del ajuste, en medio de las reñidas elecciones legislativas del 6 de diciembre y del retroceso en los avances sociales y la reducción de la pobreza. La parálisis en la producción nacional y en las importaciones de bienes básicos que el Estado distribuye en forma subsidiada se agrava cada día más por falta de divisas y por la caída de los precios del petróleo, mientras aumentan déficits, deudas, desabastecimiento, escasez e inflación.

Por distorsiones económicas, corrupción y diferencias de cambios y precios, muchos bienes importados y subsidiados por Venezuela se fugan de contrabando por sus fronteras, en especial por la más extensa, poblada y

estrechamente articulada como es la que comparte con Colombia. La situación es allí especialmente complicada, tanto por la precaria presencia estatal y la falta de opciones de desarrollo en ambos lados como por la confrontación armada colombiana. Sin una fluida comunicación intergubernamental ni una vecindad institucionalizada, y ante la destrucción de los emprendimientos legales de otra época –cuando cada país era el segundo socio comercial del otro–, es imposible reconvertir esas zonas hoy atrapadas en la economía ilegal.

Aunque Santos reconoció rápidamente a Nicolás Maduro como mandatario –a la vez que en la Unión de Naciones Suramericanas (Unasur) defendió la necesidad de una auditoría de los resultados electorales–, el diálogo interpresidencial e interministerial ha sido precario y desigual. La primera crisis llegó un mes después de la posesión de Maduro, cuando Santos le informó que recibiría al líder opositor venezolano Henrique Capriles Radonski. Maduro lo acusó entonces de formar parte de un «complot» para derrocarlo y amenazó con reconsiderar incluso el acompañamiento a las negociaciones con la guerrilla⁸.

Ante las manifestaciones de protesta de 2014, el gobierno colombiano pidió a su vecino abrirse al diálogo con la

8. «Desde Colombia se conspira contra nuestra Patria»: Maduro en *Semana*, 10/6/2013.

oposición, respetar los derechos ciudadanos y las libertades democráticas. Maduro, por su parte, ha reiterado que Santos se ha puesto «del lado de los fascistas», tolera la introducción de paramilitares en Venezuela, forma parte de una conspiración con EEUU y con los venezolanos que han migrado hacia Colombia para desplegar una «guerra económica» y apoya marchas en zonas fronterizas con la intención de provocar la secesión de los estados andinos y el Zulia. Con base en la Ley Orgánica de la Fuerza Armada del 17 de noviembre de 2014, el gobierno bolivariano creó teatros de operaciones militares en las fronteras, luego definió cuatro zonas de defensa marítima e insular (decreto 1.787 del 27 de mayo de 2015) y trazó límites y jurisdicciones en zonas en disputa con Guyana y con Colombia, cuyo rechazo hizo que se modificara el decreto reconociendo que son áreas pendientes de negociación.

Debido a la agudización de los problemas de seguridad –y al aumento de la criminalidad y la violencia–, así como al fracaso de numerosos planes para enfrentarlos, Maduro lanzó, a mediados de 2015, la Operación para la Liberación del Pueblo (OLP), cuestionada incluso por sectores de la izquierda venezolana debido al uso desproporcionado de la fuerza en zonas marginales y por dejar fuera a los que más lucran con los negocios ilegales⁹. El 19 de agosto de 2015, Maduro extendió la OLP a las fronteras con Colombia,

decretó el cierre progresivo e indefinido de todos los puentes y pasos limítrofes y declaró el estado de excepción, que suprime derechos y libertades ciudadanos. Desde el 19 de octubre pasado viene prorrogando esas medidas.

Bajo el gobierno de Maduro, han sido deportados cerca de 9.000 colombianos: más de 7.000 entre 2012 y mayo de 2015, luego de ser capturados mientras intentaban comprar alimentos o conseguir algún servicio; y casi 2.000 entre el 19 de agosto y fines de octubre, luego de que el Ejército requisara sus casas –algunas de las cuales fueron marcadas y destruidas–. Estas medidas suscitaron la huida de otros 22.000 colombianos¹⁰. La Oficina de las Naciones Unidas para la Coordinación de Asuntos Humanitarios (OCHA), el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) mostraron que las deportaciones han sido colectivas y masivas, y sin el juicio previo ni el debido proceso establecidos en normas venezolanas y en acuerdos internacionales. Los deportados no son únicamente personas indocumentadas; muchos hicieron los trámites en la Misión Identidad y esperaron respuesta por

9. Adriana Duarte Bencomo et al.: «La seguridad frente al delito es un asunto político» en *Alai*, 17/8/2015; v. información en Observatorio de Violencia, <<http://observatoriodeviolencia.org.ve>>.

10. OCHA: «Colombia: Situación humanitaria en frontera colombo-venezolana. Informe de situación N° 9», 25 de septiembre de 2015.

varios años; otros obtuvieron cédulas de nacionalización que les permitían ser electores y recibir subvenciones sociales, pero más tarde les fueron retiradas, o recibieron una residencia que al vencer no les fue renovada; algunos tienen doble cédula y muchos habían hecho el trámite de refugio y protección humanitaria.

Los gobiernos de Uruguay y Ecuador, que presiden pro t mpore la Unasur y la Comunidad de Estados Latinoamericanos y Caribeños (Celac) respectivamente, promovieron un encuentro entre Maduro y Santos y acompañaron la reunión de los ministros de Defensa y de las Fuerzas Armadas. Pero la normalización de la vecindad quedó atrapada en dinámicas que Chávez y Santos habían tratado de superar (fijación unilateral de límites marítimos, triangulación de relaciones al incorporar a EEUU como parte de una supuesta guerra económica, militarización fronteriza, cierre indefinido de pasos limítrofes, medidas unilaterales, sindicación al vecino de todos los problemas y deportación irregular de migrantes), ingredientes explosivos en unas fronteras donde se juega buena parte del acuerdo con las guerrillas.

■ Ampliación de nexos regionales e internacionales

Santos elevó la región a prioridad de su política exterior. Invit  a «superar cualquier diferencia que persista y pensar en grande», y pidió partir no de las

divergencias sino de las oportunidades compartidas, para asumir conjuntamente lo que en su primer gobierno llamó «la década de América Latina».

La normalización de relaciones con Ecuador y Venezuela ayudó al reencontro con Brasil y Argentina, a la ingeniería de la Comunidad Andina y al involucramiento en la Unasur. Ha sido activa la participación colombiana en la Celac, la Asociación de Estados del Caribe (cuya secretaría ejerce un cartagenero), en la Alianza del Pacífico y en el Proyecto de Integración y Desarrollo de Mesoamérica.

Además, Santos le propuso al presidente estadounidense Barack Obama una diversificación de la agenda binacional en la que desde entonces ocupan un lugar importante temas comerciales, energéticos y ambientales, junto con la seguridad, que sigue siendo asunto central. EEUU respalda las negociaciones con la guerrilla y los dos gobiernos ofrecen cooperación o exportan asesoría y servicios, en particular, para el combate contra el crimen organizado en América Central, el Caribe y México. El Plan Colombia –acordado en 1999 durante las administraciones de Andrés Pastrana Arango y Bill Clinton– intenta reenfocarse hacia las nuevas realidades del conflicto.

El gobierno de Santos destaca el reconocimiento de la Comisión Europea a Colombia como socio económico,

aliado en escenarios multilaterales y en temas de seguridad. Con la meta de ingresar a la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE), el país ha sometido a evaluación su economía y educación, adhirió a los convenios contra la corrupción, el gobierno corporativo de las compañías del sector público, la transparencia e intercambio de información con propósitos fiscales, las políticas de internet y las directrices sobre minería responsable. Las relaciones con Asia, a su vez, se centran en negociaciones comerciales y de inversiones con Corea del Sur, Japón, China, la India, Singapur y Rusia.

Santos trató de proyectar su primer gobierno como mediador en conflictos. En 2013 intentó aproximar a Palestina e Israel para que retornaran a la negociación, y como estrecho aliado de Israel en Sudamérica firmó un tratado de libre comercio (TLC) a la par con acuerdos de cooperación aérea e innovación tecnológica. Para acercarse a África, se realizaron varias visitas oficiales y aperturas de delegaciones diplomáticas o comerciales junto con otros miembros de la Alianza del Pacífico.

En materia ambiental –sin que esta hubiera sido asumida como como eje central de su política internacional–, el gobierno de Santos propuso en la Cumbre Río+20 la construcción de una agenda de Objetivos de Desarrollo Sostenible y estimuló en los

espacios multilaterales el esfuerzo para precisar unos pocos ejes con metas concretas y una escogencia flexible en la fijación de compromisos de todos los países, incluyendo los desarrollados.

El tema de drogas es tal vez el que más impulso ha recibido. Como jefe de gobierno anfitrión de la VI Cumbre de las Américas, Santos propició que el diálogo cerrado entre los presidentes girara en torno del fracaso de la «guerra contra las drogas» y logró que de allí saliera un mandato para que la Organización de Estados Americanos (OEA) examine escenarios posibles. El documento resultante ha promovido la discusión sobre las alternativas. En diversos espacios multilaterales, el gobierno colombiano ha insistido en no confiar el examen de la política de drogas únicamente a los organismos policiales y militares que controlan las agencias, y en hacer la lucha antidrogas coherente con otras convenciones de la ONU. Como promotor de la convocatoria y preparación de la Sesión Especial de la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre Drogas (UNGASS, por sus siglas en inglés) en 2016, impulsa un debate amplio e informado para evitar que la asamblea se reduzca a ratificar metas fallidas.

En conclusión, en estos cinco años, Santos ha tratado de mostrar que Colombia ha dejado de ser el gran problema regional de seguridad. Más

que pretender que la región y el mundo se ocupen de los problemas del país –y, en particular, de la confrontación armada, como lo hacía su antecesor–, el mandatario colombiano ha dedicado su gobierno a impulsar el fin del conflicto y una apertura regional e internacional.

El mayor avance en la búsqueda de esos objetivos está en la negociación con la guerrilla y en el intento de construir relaciones proactivas con toda la región y en especial con los países vecinos. También avanza el ingreso del país en la OCDE, la diversificación de relaciones y el impulso

del debate en asuntos cruciales como el de las drogas. Hay logros diplomáticos en la eliminación parcial de visas a los colombianos y en la apertura de embajadas y consulados en lugares estratégicos compartidos con sus socios de la Alianza del Pacífico. Sin embargo, la polarización interna, la corrupción, los graves problemas sociales y del sistema político, y la incertidumbre económica no constituyen el mejor contexto para la consolidación de esos avances. La paz y una positiva inserción global del país tendrán que estar respaldadas por sólidos procesos de cambio interno que siguen aplazados. ☐

AMÉRICA LATINA HOY Revista de Ciencias Sociales

Agosto de 2015

Salamanca

Nº 70

OBSERVACIÓN ELECTORAL: **Facundo Gabriel Galván:** La observación electoral: apuntes para su discusión conceptual en América Latina. **Ferrán Martínez i Coma, Pippa Norris y Richard W. Frank:** Integridad en las elecciones de América 2012-2014. **Betilde Muñoz-Pogossian y David Álvarez Veloso:** La responsabilidad de observar: repensando la observación electoral de la OEA. **Xabier Meilán y Domenico Tuccinardi:** La observación electoral europea en América Latina. Un análisis de 15 años de recomendaciones (2000-2014). **María do Socorro Braga e Iván Anselmo Acuña Chaverri:** El fortalecimiento de la democracia en Brasil y los retos de la observación electoral. **Shelley McConnell, Jennifer McCoy y Michael McCarthy:** ¿Desafiando la norma? Acompañamiento electoral internacional en Nicaragua y Venezuela. **VARIA:** **Lucio Renno y Taeko Hiroi:** Obstrucción y proceso decisorio en la cámara de los Diputados: Brasil 1991-2000. NOTICIAS DE LIBROS.

Disponibles a texto completo todos los artículos de *América Latina Hoy* en
<http://www.usal.es/~iberoame/americalatinahoy/index.htm>.

América Latina Hoy. Revista de Ciencias Sociales *es una publicación cuatrimestral del Instituto Interuniversitario de Iberoamérica con Ediciones Universidad de Salamanca.*
Correo electrónico: <latinohoy@usal.es>.

La salida de Uruguay del TISA

O la lucha por otra globalización

JOSÉ MANUEL QUIJANO

Si el presidente José Mujica se había sumado a las negociaciones del Acuerdo sobre Comercio de Servicios, que promueve la liberalización, el gobierno de Tabaré Vázquez decidió retirarse. En ello incidió la decisión del Frente Amplio, contra la opinión de algunos ministros. Los detractores del acuerdo sostienen que este entraña un ordenamiento global de nuevo tipo, de graves consecuencias para el desarrollo de los países involucrados, en beneficio de las empresas transnacionales y lleno de cláusulas secretas que cercenan el debate público y democrático.

En la mañana del lunes 7 de septiembre de 2015, Tabaré Vázquez reunió al Consejo de Ministros y le comunicó, en medio de gran expectativa, que había decidido no continuar las negociaciones para el Acuerdo sobre Comercio de Servicios (TISA, por sus siglas en inglés). Dos días antes, el plenario del Frente Amplio (FA) había recomendado al presidente uruguayo que se retirara de las negociaciones por 117 votos sobre 139.

El ministro de Economía Danilo Astori y el de Relaciones Exteriores Rodolfo Nin Novoa, dos defensores del ingreso al TISA, guardaron silencio. Fue la ministra de Turismo, Liliam Kechichián, quien declaró a la prensa que el gobierno «asume la decisión de la fuerza política Frente Amplio y le pide al canciller que la concrete, en el sentido de dejar de participar del tratado TISA»¹. Agregó que la posición del FA fue «lo suficientemente fuerte como para tomar una decisión hoy».

José Manuel Quijano: economista uruguayo, fue director de la Comisión Sectorial y de la Secretaría General del Mercado Común del Sur (Mercosur). Es autor de varios trabajos sobre integración y desarrollo.

Palabras claves: Acuerdo sobre Comercio de Servicios (TISA), globalización, liberalización, Frente Amplio (FA), Tabaré Vázquez, Uruguay.

Nota: el autor agradece los comentarios de Fernando Antia, Carlos González, Roberto Kreimerman y Gonzalo Rodríguez, y el aliento de Alberto Couriel.

1. «TISA: Vázquez pedirá al canciller que abandone negociaciones» en *República*, 7/9/2015.

Culminaba así un episodio lleno de secretismo y no muy honroso para la diplomacia oriental, que se había iniciado en septiembre de 2013, durante la presidencia de José Mujica, cuando Uruguay solicitó su incorporación al acuerdo. El entonces presidente dijo por toda explicación: «El TISA es hijo de la globalización, tenemos que estar en la negociación para saber qué van a hacer los grandes países y tomar postura»².

Pocos temas han sido tan discutidos por los dirigentes, los técnicos y las bases (sobre todo las del FA). Como se ha dicho en el blog *Wolf Street*, Uruguay «es la única nación en el planeta que ha tenido algún tipo de discusión pública sobre el TISA y sobre lo que implica este cambio en las reglas de juego»³.

■ ¿En qué consiste este acuerdo?

Luego de años de negociaciones en la Ronda Uruguay, la Organización Mundial de Comercio (OMC) aprobó el Acuerdo General sobre el Comercio de Servicios (AGCS), el cual es aplicable a todos los servicios con excepción del transporte aéreo y los suministrados «en ejercicio de facultades gubernamentales». Esta última restricción opera siempre y cuando no se proporcionen en condiciones comerciales ni en competencia con otros proveedores.

El AGCS no colmó las expectativas de Estados Unidos y de otros países

desarrollados. No se llegó a un acuerdo en el debate sobre compras gubernamentales; las aspiraciones en materia de propiedad intelectual, orientadas por los países desarrollados hacia periodos más largos de protección, no fueron plenamente satisfechas; la presión para que grandes mercados emergentes, consumidores y exportadores de servicios, como China, la India, Rusia, Brasil y otros, redujeran su protección en este rubro no culminó con éxito; y en los servicios más dinámicos, como los financieros o las telecomunicaciones, EEUU y la UE estimaron que lo acordado en el AGCS era insuficiente.

El objetivo del TISA, entonces, es alcanzar un acuerdo «OMC plus» (o más precisamente, un «AGCS plus») y, por tanto, en términos generales, está orientado a lograr niveles más avanzados de liberalización. En definitiva, lo que enfrentó resistencias en la OMC busca ahora otro canal para alcanzar objetivos de mayor apertura en el comercio de servicios. Es de notar que las negociaciones del TISA están teniendo lugar fuera del AGCS y del marco de la OMC. Sin embargo, se busca que el acuerdo quede diseñado para que resulte compatible con un AGCS reformulado a partir de esta negociación.

2. «José Mujica expresa que el TISA es hijo de la globalización, pero Uruguay tiene que estar» en *Nodal*, 4/2015.

3. Don Quijones: «Uruguay Does Unthinkable, Rejects TISA and Global Corporatocracy» en *Wolf Street*, 22/9/2015.

■ El TISA y los cambios a escala global

En opinión de los promotores del TISA, el AGCS ha quedado obsoleto y no atiende ni resuelve los problemas reales y los obstáculos que afectan el comercio de servicios. Esto se encuentra en buena medida relacionado con la protección de este mercado en países muy dinámicos (BRICS ampliado⁴) en la producción y exportación de servicios.

Han ocurrido cambios sustanciales en el comercio internacional. Entre 1980 y 2013, los servicios aumentaron su participación en el comercio mundial total de 16,1% a 20%. La mayor parte de ese incremento se registró en las dos últimas décadas del siglo pasado. Pero desde 2000, las exportaciones de servicios, en dólares corrientes, crecieron a tasas superiores en los países en desarrollo (304,3% entre 2000 y 2013) que en los países desarrollados (181,7%)⁵.

Una segunda comprobación resulta también interesante. EEUU es el país con mayores exportaciones de servicios del mundo, calculadas en dólares corrientes. Además, en los últimos años aumentó sostenidamente la participación de los servicios en sus exportaciones hasta alcanzar, en 2013, 30% del total.

Si se mira a los gigantes asiáticos, se comprueba que un caso semejante se

registra en la India: en 2013 los servicios se habían elevado hasta 32,6% de sus exportaciones totales, mientras que las manufacturas habían disminuido su participación en el comercio de bienes de 58,4% en 2005 a 51,1% en 2013. China, con la segunda tasa más alta en el crecimiento de la exportación de servicios, muestra el caso exactamente opuesto. Las manufacturas incrementaron su participación en la exportación de bienes de 91,7% en 2005 a 93,7% en 2013.

A lo anterior se agrega que la protección muestra grandes diferencias entre grupos de países. En el rubro de servicios, la protección más frecuente se presenta a través de regulaciones internas y no de aranceles. El método para cuantificar el grado de «protección tarifaria», también denominado tarifa equivalente (TE) de las regulaciones en vigencia, pone en evidencia que las TE que gravan los servicios en EEUU y en la UE (ambos muy competitivos en el rubro) son muy bajas, pero en otros países, sobre todo en algunos muy relevantes, siguen siendo elevadas. China, la India, Pakistán e Indonesia mantenían, en 2012, una TE superior a 60%; Filipinas, Brasil y Rusia, una TE superior a 50%; y México (a pesar del Tratado de Libre Comercio de América del

4. Además de China, la India, Rusia, Brasil y Sudáfrica su versión ampliada incluye a Turquía, México, Filipinas e Indonesia.

5. J.M. Quijano: «TISA: Las evaluaciones que debe hacer el gobierno» en *Voces*, 5/2015.

Norte), Tailandia, Turquía y Colombia, una TE superior a 40%⁷.

Esto sugiere que, al menos en economías grandes o medianas en proceso de desarrollo, tanto la protección del mercado interno de servicios como la exportación exitosa de estos parecería que van de la mano, o al menos son compatibles. Reducir el proteccionismo en los servicios que practican los países en desarrollo más dinámicos es, precisamente, uno de los principales objetivos del TISA. Es de notar que sus promotores no han admitido, en el ámbito de la OMC, una negociación compensada, ni conceden absolutamente nada en bienes agrícolas, rubro en el que el proteccionismo de los países desarrollados es notorio.

■ ¿Qué se está negociando?

La Conferencia de las Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo (UNCTAD, por sus siglas en inglés) ordena los servicios en nueve categorías. Los más dinámicos, ordenados según el crecimiento de sus exportaciones, fueron: informática (523,5%), servicios financieros (341,8%), otros servicios a empresas (282,7%) y seguros (270,4%). Les siguen: comunicaciones (255,9%); construcción (250%); regalías y licencias (236,9%); transporte (161,6%) y viajes (148,5%).

Las categorías del TISA, que responden a intereses empresariales concretos, no coinciden necesariamente con las de UNCTAD. Pero es de utilidad cojer la información anterior con los

avances que oficiosamente informa el TISA. En el AGCS se propusieron negociaciones (aunque no en todos los casos se alcanzaron dos o más partes que actuaran de interlocutoras) en aproximadamente 160 servicios⁸. En el TISA, hasta la reunión de julio de 2015, se realizaron ofertas, con objeto de iniciar negociaciones, en 17 servicios.

Los promotores del TISA estiman que se ha logrado un «avance satisfactorio» en regulación doméstica (lo que implicaría una reducción de tarifa equivalente) y servicios financieros (el segundo más dinámico según la clasificación de UNCTAD) y «cierto avance» en comercio electrónico (relacionado con informática y telecomunicaciones), con telecomunicaciones (clave en el rubro «otros servicios a empresas») y en el llamado modo 4⁸.

6. Gary Clyde Hufbauer, J. Bradford Jensen y Sherry Stephenson: «Framework for the International Services Agreement», Policy Brief, Peterson Institute for International Economics, abril de 2012.

7. V. «TISA Participants Review Progress, Plan Next Steps al Stockholding Session» en Bridges, vol. 19 N° 26, 16/7/2015.

8. Los modos de suministro de los servicios son cuatro: modo 1: transfronterizo (de un país a otro, sin desplazamiento, por ejemplo: servicios bancarios); modo 2: consumo en el extranjero (con desplazamiento al territorio de otro país y consumo en el mismo, por ejemplo: turismo); modo 3: presencia comercial (por ejemplo: apertura de una sucursal en otro país); y modo 4: persona física (con desplazamiento para prestar servicio en otro país, por ejemplo: trabajador migrante). El Parlamento Europeo recomienda «adoptar un enfoque de cautela en cuanto a la presentación de ofertas relativas al Modo 4, excluyendo de las negociaciones la normativa en materia de visado, que no entra dentro del ámbito de competencia de la OMC».

Pero hasta julio se había logrado «poco avance» en transporte marítimo, en transparencia (que en realidad no es un servicio sino la forma en que las empresas acceden para proporcionarlo)⁹ y en servicios ambientales. Y se encontraban en «primeras etapas», es decir con muy poco avance, las compras gubernamentales y los servicios de entrega a domicilio. La propuesta de Turquía de incluir en la negociación los servicios de salud no encontró interlocutor interesado. Por su parte, EEUU anunció que en la próxima ronda (octubre de 2015) incorporaría a la negociación a las empresas públicas.

Este breve repaso muestra la gran heterogeneidad de los servicios negociados (y la presencia de algunos rubros que no son siquiera servicios) y da las primeras pautas acerca de los espacios donde se perfila más probable el avance hacia una negociación promisoriosa, los servicios en los que, al menos de momento, no hay interesados en debatir (como los de salud) y aquellos en los que las trabas persisten (notoriamente, compras gubernamentales).

■ Los argumentos de los defensores del TISA

En el debate uruguayo se han expuesto cuatro argumentos básicos, con diverso grado de profundización.

El primer argumento, de carácter general, esgrimido sobre todo por los exponentes del pensamiento económico

liberal, dice que «toda apertura es buena» y que el país necesita adherir a los acuerdos en boga para obtener todos los beneficios de una mayor apertura. Como corolario de este enfoque, cuando se conoció que el gobierno había decidido retirarse de las negociaciones, la prensa opositora sostuvo que no solo Uruguay estaría desaprovechando esta posibilidad de profundizar la apertura, sino que el país había salido «del TISA antes de saber de qué se trataba y de saber si podíamos incidir o no en las negociaciones».

Este primer argumento es, sin embargo, débil. Por una parte, la evidencia empírica no sugiere que la apertura sea sinónimo de aumento de exportaciones: los países de la región que han firmado tratados de libre comercio (TLC) no han registrado un crecimiento significativo en la exportación de servicios¹⁰. Por otra parte, la referencia a que se ignoraría el contenido del TISA no es afortunada: tantos los partidarios del TISA como los opositores a él debatieron e intercambiaron ideas (con más intensidad los primeros que los segundos, por cierto) y tuvieron a disposición los documentos filtrados por Wikileaks. Pero es de notar que no se conoce escrito alguno

9. En la Reunión de Qatar de la Ronda de Doha, los BRICS acordaron una declaración por la cual la «transparencia» en la acción del Estado no impedía la preferencia por proveedores nacionales.

10. J.M. Quijano: «TISA: El discreto encanto de los servicios» en *Voces*, 23/4/2015.

de los promotores uruguayos del ingreso al TISA que analice el contenido del acuerdo y los anexos respectivos y que extraiga de ese análisis las ventajas de la membresía.

El segundo argumento, vinculado con el anterior pero no idéntico, sostiene que un país pequeño, como Uruguay, debe integrarse a «todos los espacios de negociación» a los cuales se lo invite o admita porque así: a) estará informado, de primera mano, de los puntos del debate; b) formará a sus negociadores quienes, a su vez, estarán en contacto y debatirán con los negociadores de otras naciones; c) podrá sumarse a las negociaciones con más potencial para el desarrollo del país y dejar de lado (o postergar para más adelante) a las demás.

Este razonamiento fue, precisamente, el que utilizó el ex-presidente Mujica cuando en abril de 2015 justificó su decisión de solicitar el ingreso. Es de notar que la invocación al aprendizaje se debilita para justificar el ingreso al TISA cuando se sabe que en varios ámbitos de la OMC en los que se admiten observadores Uruguay no participa. Tal es el caso, por ejemplo, del importante Acuerdo sobre Compras Gubernamentales.

El tercer argumento –más sólido– pone el énfasis en la debilidad del Mercosur, espacio que, en efecto, está muy trabado desde hace varios años. En 2005 se firmó el Protocolo de Servicios

del Mercosur. Cinco años después, en 2010, se aprobó la Decisión 54 que instruyó al Grupo de Servicios del Mercosur para que informara sobre el estado del comercio de servicios intrazona, explorara en las principales restricciones, mejorara las estadísticas disponibles, etc.

Pero los avances no se han concretado, y cuando se tomaron decisiones, estas no han sido internalizadas en los ordenamientos jurídicos de los Estados parte, con lo cual no tienen vigencia. Se argumenta con insistencia por parte de actores políticos y del ámbito empresarial que el Mercosur es «un chaleco de fuerza» que al tiempo que inmoviliza al país, le impide, por la Decisión 32 del año 2000, incorporarse a otros espacios de negociación¹¹.

Quienes así opinan han defendido la incorporación al TISA como un camino para debilitar ese «chaleco de fuerza» y favorecer la vinculación más estrecha con otros mercados. Este argumento se refuerza sosteniendo que, al quedar fuera de los acuerdos comerciales como el TISA, Uruguay pierde competitividad respecto a otros países que sí se han incorpo-

11. «A partir del 30 de junio de 2001, los Estados Partes no podrán firmar nuevos acuerdos preferenciales o acordar nuevas preferencias comerciales en acuerdos vigentes en el marco de ALADI, que no hayan sido negociados por el Mercosur». Mercosur/CMC/DEC N° 32/00, «Relanzamiento del Mercosur – Relacionamento externo», art. 2.

rado y que tendrán acceso a grandes mercados, como el de EEUU, con más facilidades¹².

El cuarto argumento, enarbolado con mucho ímpetu y con un estudio específico que le sirvió de respaldo, puso énfasis en los servicios globales de exportación (SGE) que, en su mayoría (aproximadamente 75%) son proporcionados por empresas radicadas en las zonas francas (sobre todo la de Montevideo). En febrero de 2015, el Instituto Uruguay XXI, dependiente del gobierno, divulgó un informe en el cual se dice que en 2013 se exportaron servicios globales por 1.330 millones de dólares (1.012 millones desde zonas francas), lo que significó 27% de las exportaciones de servicios y 8% de las exportaciones totales de ese año. Los SGE habrían dado empleo a 16.000 personas y, muy probablemente, con salarios superiores al promedio nacional¹³.

El informe señala que «la propuesta de Uruguay es posicionarse como un destino atractivo desde el cual se puedan ofrecer servicios donde se apliquen conocimientos de distintas áreas». Y el ingreso al TISA, en opinión de parte del gobierno (los ministros de Economía y de Relaciones Exteriores), contribuiría a la instalación de más empresas en las zonas francas y a dar impulso a los SGE.

Puede decirse que el tercer argumento, referido a la parálisis del Mercosur, cuenta con adhesión en la población.

El rechazo a la forma en que este funciona es abrumador. Pero de ahí no se deduce que la posición mayoritaria apunte a salir del acuerdo regional para encarar negociaciones separadas con terceros países o bloques. La visión instalada es que Uruguay está geográficamente donde está, y que hay que hacer lo posible para corregir el funcionamiento del Mercosur y, al mismo tiempo, aminorar sus impactos paralizantes. La decisión 33/2015, referida a la flexibilización de las zonas francas, que ha pasado inadvertida, podría apuntar en esa dirección.

El extendido malestar tiene su justificación: las relaciones con Brasil han sido fluidas en los últimos años, aunque algo erráticas en cuanto a las prioridades. Pero la convivencia con Argentina ha sido muy difícil desde mediados de la década pasada, y no solo respecto a las trabas comerciales sino, además, en un tema muy sensible para Uruguay: el desarrollo portuario y la hidrovía.

El cuarto argumento, en relación con los SGE, tuvo defensores en el ámbito empresarial (las zonas francas, la Cámara de Comercio, la Cámara de Tecnologías de la Información) y

12. Tal es, por ejemplo, el argumento del presidente de la Cámara de Tecnologías de la Información expuesto en el foro de debate organizado por la presidencia del FA.

13. Uruguay XXI, Promoción de Inversiones y Exportaciones: «Servicios Globales de exportación. Oportunidades de inversión en Uruguay», Montevideo, febrero de 2015.

también algunos detractores en otros grupos empresariales, como lo reconoció el ministro de Relaciones Exteriores en su comparecencia en el Parlamento: «Hay gente que habla mucho del libre comercio y pide que el Estado no se meta, pero he recibido en mi propio despacho el petitorio de gente insospechada que dice: ‘Por favor, el TISA no, porque vienen a competir con nosotros’»¹⁴.

■ ¿Qué dicen los que no quieren ingresar al TISA?

En Uruguay, la reacción fue tardía. En buena medida porque la solicitud de incorporación al TISA presentada por el gobierno uruguayo, así como la tramitación posterior, se mantuvieron casi en secreto hasta febrero de 2015.

Secretismo. El primer rechazo, que cundió en las redes sociales y también en alguna prensa de izquierda, fue debido al «secretismo». ¿Qué es el TISA? ¿Qué era lo que se estaba negociando? El gobierno nada había informado. Después aparecieron las filtraciones de Wikileaks y en uno de los anexos (el de servicios financieros) se podía leer, en el encabezado del texto: «Desclasificar: cinco años después de la entrada en vigencia de este acuerdo y, si no se logra acuerdo que entre en vigencia, cinco años después del cierre de las negociaciones».

Una ola de desconcierto y desconfianza alcanzó entonces a la mayoría

del partido de gobierno, de los sindicatos y de varias organizaciones sociales. El secreto compromete, obviamente, la transparencia de la negociación.

Por fuera de la OMC. También surgieron críticas que provinieron sobre todo de personas con experiencia (académica o de negociación) respecto a la OMC y que pusieron el acento en la distinción entre los acuerdos multilaterales (como la OMC, con 161 miembros y 24 observadores), los acuerdos plurilaterales dentro de la OMC (como por ejemplo el Acuerdo de Contrataciones Públicas, con 44 miembros y 31 observadores) y los acuerdos plurilaterales por fuera de la OMC (como el TISA, con 25 miembros y sin observadores). De aquí se desprendieron varias objeciones al TISA:

- en un acuerdo plurilateral, en el que tienen gran peso los países de la OCDE, el poder de negociación de los países de menor desarrollo se reduce;
- esta capacidad de incidencia se debilita más aún cuando el acuerdo plurilateral se negocia por fuera de la OMC, en secreto y sin transparencia, y cuando los países de menor desarrollo no pueden concurrir como observadores y deben asumir compromisos desde el primer momento;
- esta debilidad se agrava cuando la agenda de negociación se focaliza en

14. Informe del ministro Rodolfo Nin Novoa a la Comisión de Asuntos Internacionales de la Cámara de Diputados, 4 de agosto de 2015.

un área (en el caso del TISA, en los servicios) que se negocia por separado de las otras, y en especial de la agenda agrícola (en la que imperan el proteccionismo y los subsidios de los países desarrollados);

- la influencia de las grandes corporaciones, sobre todo farmacéuticas y bancarias, pero no exclusivamente, se incrementa en un acuerdo de estas características¹⁵;

- el TISA no solo es un tratado por fuera de la OMC sino que pretende, una vez que se llegue a un entendimiento, incorporarse a la OMC y transformar el acuerdo sobre servicios (AGCS), aprobado en la Ronda Uruguay del Acuerdo General sobre Aranceles Aduaneros y Comercio (GATT, por sus siglas en inglés);

- sin embargo, su «arquitectura institucional y normativa» hace muy poco viable esa incorporación a la OMC¹⁶.

El análisis de la negociación. Las negociaciones en la OMC se realizan en el marco de una estructura de listas positivas tanto para el trato nacional como para el acceso a los mercados y las regulaciones internas. Esto quiere decir que un país concede acceso a su mercado, modifica una regulación interna u otorga trato nacional a una contraparte que se menciona específicamente y en el ámbito que se indique a texto expreso. Lo que no se menciona a texto expreso no puede ser invocado por una contraparte.

Pero el TISA introdujo novedades al respecto siguiendo una orientación

inaugurada en los TLC de EEUU y la UE con terceros. Modifica el sistema OMC y, al hacerlo, cambia sustancialmente las reglas de juego. El TISA crea un sistema de carácter híbrido¹⁷, que se juzga atentatorio contra la soberanía nacional y la capacidad de regulación de los gobiernos. El nuevo sistema establece que el acceso al mercado se rige por lista positiva (aunque con el compromiso de no incluir varias limitaciones a menos que se diga lo contrario); en el trato nacional, se aplica la lista negativa (es decir, se concede a todos, a menos que se especifique a texto expreso a quiénes se quiere excluir); en regulaciones internas, se asumen diversos compromisos, algunos de los cuales se mencionan en el próximo párrafo, que afectan la soberanía de los Estados adherentes.

El núcleo normativo. El núcleo normativo que emerge de la negociación indica una rigidez que no es propia de las negociaciones en los ámbitos multilaterales. Más que una negociación entre Estados parte, se asemeja a una exhortación empresarial, con carácter imperativo, de «los buenos amigos de

15. Ellen Gould: «El acuerdo de los auténticos buenos amigos de las empresas transnacionales», *Internacional de Servicios Públicos / Nuestro Mundo* no está en Venta, septiembre de 2014.

16. Australian Fair Trade and Investment Network (AFTINET): «Submission to DFAT on the Plurilateral Services Agreement», marzo de 2013.

17. Pierre Sauvé: «Toward a Plurilateral Trade in Service Agreement (TISA): Challenges and Prospects» en *Journal of International Commerce, Economics and Policy* vol. 5 N° 1, 3/2014.

los servicios» (como se autodenominan los pioneros del TISA).

- Ciertas regulaciones internas (por ejemplo en servicios financieros) se congelan según la cláusula de *standstill* (punto muerto);

- cuando se ha eliminado o modificado una norma regulatoria, no es posible volver atrás, según la cláusula *ratchet* (cremallera);

- a diferencia de lo que sucede en el AGCS de la OMC, en el TISA no se contempla trámite o mecanismo alguno para modificar, con compensación a los afectados, un compromiso asumido;

- se supone que las disposiciones que afectan regulaciones internas se circunscriben a los sectores en los cuales las partes contrajeron compromisos. Pero el texto del TISA adelanta que las partes analizarán la posibilidad de «aplicar horizontalmente, más allá de sectores donde se han realizado compromisos específicos» la exigencia de que las medidas que adopte un Estado y que afecten al comercio deben ser redactadas y aplicadas en forma «razonable, objetiva e imparcial» (¿quién y cómo determinará si se cumplen esos requisitos?)¹⁸;

- la cláusula de salvaguardia se admite solo cuando se presentan desequilibrios de balanza de pagos (no se admite la salvaguardia de emergencia cuando surja daño o amenaza de daño grave a la producción o a un sector) y con monitoreo del Fondo Monetario Internacional (FMI), en-

cargado de indicar cómo superar el problema de balanza de pagos que el país debe aplicar.

La publicidad de las normas. Las partes se comprometen a dar a publicidad todas las normas (leyes, decretos, reglamentaciones, decisiones, etc.) que refieran a aspectos relacionados con el acuerdo. Como han señalado Roberto Kreimerman y Viviana Barreto, «la obligación abarca a todo el universo de los servicios porque no se hace mención a los compromisos efectivos asumidos por cada estado»¹⁹.

La publicación debe realizarse con anticipación a que la norma entre en vigencia, con tiempo suficiente para que «personas interesadas» se informen y hagan saber a las autoridades sus opiniones y comentarios. Dos consecuencias, al menos, se desprenden de esa obligación que se le impone al Estado parte: por un lado, puede derivar en la institucionalización del *lobby* empresarial; por otro, ¿qué ocurre si alguna «persona interesada» señala que la medida no es razonable, objetiva o imparcial? ¿Tiene la objeción efecto suspensivo? Y si el Estado parte hace caso omiso de la objeción, ¿cómo se dirime el conflicto?

El texto y los anexos. Varios anexos, algunos filtrados íntegramente por

18. Roberto Kreimerman y Viviana Barreto: «La participación de Uruguay en el TISA», junio de 2015, inédito.

19. *Ibíd.*

Wikileaks y otros glosados por la prensa internacional, han generado preocupación. En el rubro compras públicas, por ejemplo, en el que el TISA, al menos hasta julio de 2015, no había logrado muchos avances, se vislumbraban varios problemas: ante todo, la supuesta igualdad para participar recíprocamente en las licitaciones públicas de cada parte, ignorando la asimetría entre los firmantes del acuerdo; algunos de los países de mayor desarrollo tienen el propósito de erradicar la preferencia (contemplada en las legislaciones de varios de estos países) a los proveedores nacionales, y también cuestionar los esquemas especiales para PYMES²⁰.

En un área tan sensible como las telecomunicaciones, el anexo plantea el acceso a la infraestructura pública (cables submarinos, estaciones de desembarco), sin discriminación, para todos los operadores privados o públicos. Y para que el sistema resulte transparente, el TISA contempla la creación de una agencia controladora independiente encargada de vigilar que no se practique discriminación. El tema sale de la órbita del Estado y se traslada a un ente controlador externo que dictamina a quién y cuándo hay que darle acceso a la infraestructura.

En un tema extremadamente complejo, como es el de solución de controversias, si bien no se ha filtrado el

anexo (y tampoco es evidente que ya se encuentre redactado), se sabe que los principales promotores del TISA descartan los tribunales nacionales o el sistema de solución de controversias de la OMC (Estados versus Estado) y se inclinan por el sistema inversor versus Estado, de mala experiencia para los Estados en pleitos recientes (el caso Philip Morris en disputas con Australia y Uruguay, por ejemplo), y con el agregado de que puede concluir otorgando a los inversores extranjeros lo que no se concede a los nacionales²¹.

Dos restricciones básicas. Regular el ingreso (o egreso) de los flujos de capitales de corto plazo, que es de vital importancia para enfrentar las inestabilidades financieras, es algo fuertemente resistido, como ya había ocurrido en las negociaciones de los TLC, por los negociadores de EEUU. Además, en las rondas del TISA algunas de las delegaciones han expresado resistencia a cualquier restricción de los flujos transfronterizos de información. A propuesta de algunas delegaciones, quedaría descartada cualquier limitación a la transferencia de

20. En Uruguay rige la ley 18.362 de octubre de 2008, que contiene el Programa de Contrataciones Públicas para el Desarrollo y sería afectada por un acuerdo de contrataciones públicas en el marco del TISA. Ver *ibíd.*

21. Chakravarthi Raghavan: «US undermining WTO MTS through 'secret' TISA talks?» en *Third World Network*, 22/7/2015; Rachel Denae Thrasher: «Leaked TISA Financial Services Text: A Glimpse into the Future of Services Liberalization» en *GEGI Exchange* N° 3, 7/2014.

datos personales a terceros países. En otras palabras, los gobiernos y las grandes empresas globalizadas tendrían llegada a casi todas las facetas de la vida laboral y personal de los habitantes de los países signatarios.

Los datos personales podrían, entonces, ser mercantilizados libremente (comprados y vendidos en el mercado abierto) sin el permiso y el conocimiento de los interesados; las empresas y los gobiernos podrán almacenar esa información durante el tiempo que deseen y utilizarla para los propósitos que estimen convenientes.

Los servicios públicos. Resulta útil detenerse en este punto que fue, de manera muy marcada, motivo de preocupación de los sindicatos.

Los trabajadores nucleados en el Plenario Intersindical de Trabajadores-Convención Nacional de Trabajadores (PIT-CNT) convocaron a movilizaciones y fueron actores muy destacados en la oposición a este tratado. El TISA apareció en la agenda de la central sindical uruguaya gracias a información que les fue proporcionada a sus dirigentes por la Internacional de Servicios Públicos (ISP), una entidad con sede en Francia que reúne 650 sindicatos de 148 países.

Se señaló el carácter secreto de las negociaciones y el propósito de liberalizar el comercio y las inversiones en servicios, así como de expandir «dis-

ciplinas regulatorias» en todos los sectores, incluyendo muchos de los servicios públicos. Se remarcó también el empleo de los acuerdos comerciales, como el TISA, para «perpetuar y tornar irreversibles las privatizaciones y promover fusiones, adquisiciones y la desregularización». «Entendemos adecuado que el gobierno dé un pronto giro en este tema y abandone el tratado», dijo, en abril de 2015, uno de los integrantes del secretariado del PIT-CNT.

El gobierno señaló que en las negociaciones no se comprometería a las empresas públicas uruguayas y se excluiría expresamente la educación y la salud públicas. No obstante, los servicios que, a entender de la Central, estarían afectados por el tratado «van desde el transporte, las telecomunicaciones, construcción, venta al por menor, ingeniería, suministro de energía, distribución del agua, contabilidad, marketing, publicidad, el sector bancario y de seguros, la conservación de la naturaleza, ocio, museos, educación, salud, los servicios fúnebres y mucho más»²².

La objeción de los sindicatos puede fundarse en el propio texto del tratado. El artículo 1.1.3 (versión preliminar) dice que el TISA abarca todos los servicios de todos los sectores, excepto los que se proporcionan en ejercicio de la autoridad gubernamental.

22. Declaración de la Mesa Representativa del PIT-CNT, 15 de abril de 2015.

En el párrafo siguiente, el texto especifica que un servicio se proporciona en ejercicio de autoridad gubernamental cuando no se otorga sobre «base comercial» o en «competencia» con uno o más oferentes.

Ahora bien, muchos de los servicios que brinda el Estado (como la educación a todos los niveles, la salud, la seguridad social en régimen de capitalización, la telefonía celular y otros.) son proporcionados en competencia con empresas privadas y, por tanto, no quedan excluidos del tratado. El gobierno uruguayo podría exceptuarlos a texto expreso pero, aun así, ¿no quedarían acaso afectados por las disciplinas regulatorias que alcanzarán a todos los sectores, es decir las disposiciones del TISA de aplicación horizontal que se aplicarán tanto a los sectores incluidos como a los excluidos?

■ Reflexiones finales

La sensación de creciente aislamiento («estamos confinados al Mercosur») que afecta a buena parte de la sociedad uruguaya influyó, sin duda, en el salto hacia el TISA. Es perfectamente legítimo, además, que se procure favorecer el crecimiento de los SGE, una actividad

nueva para Uruguay y de fuerte crecimiento reciente. Pero el TISA entraña un ordenamiento global de nuevo tipo, de graves consecuencias para el desarrollo de los países involucrados. El TISA, conjuntamente con el Acuerdo Transpacífico (TPP, por sus siglas en inglés)²³ y la Asociación Transatlántica para el Comercio y la Inversión (TTIP, por sus siglas en inglés) se proponen establecer un nuevo sistema global, a partir de un marco de derecho empresarial internacional, diseñado por las grandes empresas globalizadas para proteger fundamentalmente sus intereses, amortiguando los riesgos de nuevas regulaciones financieras, marcando los límites a las empresas públicas en aras de una «transparencia regentada», garantizando y extendiendo las garantías empresariales sobre la propiedad intelectual, autorizando el acceso al enorme mercado de las compras gubernamentales y administrando según sus necesidades las responsabilidades sociales y ambientales. La clave, aquí, es cómo se regula, de manera exógena, la regulación estatal. ☐

23. Ver Mariano Turzi: «El Acuerdo Transpacífico, ¿una amenaza a la integración latinoamericana?», opinión, en *Nueva Sociedad*, <www.nuso.org>, 10/2015.

Esperanza y muerte

Éxodo y murallas en tiempos de crisis global

THOMAS GEBAUER

En los últimos tiempos, se volvieron habituales las fotos de barcos llenos de refugiados o de crisis fronterizas en su tránsito por tierra rumbo a Europa. Pero detrás de esas imágenes existen complejas realidades locales que no se reducen a las guerras. La pérdida de fuentes de subsistencia, por diversas razones que incluyen las climáticas, provocan masivas aunque menos visibles migraciones internas o a otros países del Sur. Solamente revisando las persistentes políticas neoliberales y renovando el derecho internacional podrá avanzarse hacia el doble derecho: el derecho a irse y el derecho a quedarse, sin que eso signifique poner en juego la propia vida.

En estos tiempos, casi todas las semanas aparecen frágiles embarcaciones con cientos de refugiados rescatados del mar Mediterráneo. Pero para muchos la ayuda llega demasiado tarde. Con las noticias escalofriantes, regresa un problema que en la opinión pública suele quedar al margen: la miseria de millones de personas que escapan de la guerra y la violencia, o

que son obligadas a emigrar debido a los cambios climáticos y a la pérdida de sus medios de subsistencia. Poco de esto llega a Alemania: el endurecimiento de las leyes de asilo y residencia y el bloqueo militar de las fronteras exteriores europeas han impedido ver la magnitud de los desplazamientos y movimientos migratorios mundiales.

Thomas Gebauer: es director ejecutivo de la organización de ayuda y derechos humanos Medico International.

Palabras claves: derecho internacional, medios de subsistencia, migraciones, neoliberalismo, Unión Europea.

Nota: este artículo se publicó originalmente en *Blätter für deutsche und internationale Politik* N° 6/2015, con el título «Hoffen und Sterben. Flucht und Abschottung in Zeiten globaler Krisen». Traducción del alemán de Mariano Grynszpan.

De los 200-300 millones de personas que viven actualmente lejos de su patria, 16,7 millones son refugiados políticos y de guerra según lo definido por la Convención de Ginebra, mientras que otros 33 millones son desplazados internos¹. Dado que ante los conflictos armados cada vez resulta más difícil encontrar refugio seguro en un país extranjero, la cifra de desplazados internos aumenta de manera constante. Aunque estas personas oficialmente no quedan bajo la órbita del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR), las autoridades de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) pueden apoyar a los desplazados internos en el marco de acuerdos bilaterales.

En cambio, los refugiados que se han visto privados de sus medios de subsistencia por crisis ecológicas, como sequías o inundaciones, están desprotegidos legalmente. A partir del nuevo milenio, según la Organización Internacional para las Migraciones (OIM), el número de refugiados por razones climáticas y ambientales se ha duplicado de 25 a 50 millones; para 2050, se pronostica una cifra de 200 millones². El escenario se complica aún más porque el estatus de este grupo de refugiados dentro del derecho internacional es totalmente indefinido. La Convención de Ginebra de 1951 solo regula la situación jurídica de personas que deben huir a causa de la persecución y la guerra, pero no de quienes se ven

obligados a abandonar su país por los cambios climáticos.

Sin embargo, gran parte de la migración global actual corresponde a personas que están buscando una vida mejor. Por lo general, lo que las lleva a escapar es una mezcla de pobreza, explotación, catástrofes ambientales y falta de oportunidades. Se trata de personas que intentan sobrevivir y ser partícipes, que no se resignan al papel insignificante que les han asignado ni a la exclusión social. El artículo 13 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos garantiza el derecho a salir de cualquier país, pero no establece un deber estatal para la acogida.

■ Muy pocos llegan a Europa

Desde hace tiempo, el derecho de asilo europeo no encuentra una respuesta adecuada frente a las nuevas causas del éxodo. Sus raíces se remontan a épocas marcadas por enfrentamientos en torno de la instauración de democracias burguesas. Por entonces, era en primer término la pujante burguesía la que se concedía asilo mutuo. Obtenían ese derecho los intelectuales que se oponían a regímenes represivos, los docentes esclarecidos, los

1. V. las cifras actuales de la ONU y del ACNUR en Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la ONU 2013: *Population Facts*, 2013/2; Informe de ACNUR 2014.

2. V. OIM: «Migration and Climate Change» N° 31, OIM, Ginebra, 2008.

periodistas perseguidos, los artistas y los literatos. Hoy sigue habiendo personas que buscan asilo debido a persecuciones políticas. Pero la mayoría de los refugiados no emprende ese camino por un conflicto con las autoridades locales, sino simplemente porque tuvo la mala suerte de haber nacido en un lugar equivocado del mundo. Su único «pecado» es que se toman en serio la búsqueda de la felicidad (*pursuit of happiness*) pregonada en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y reclaman una vida digna para ellos y sus familias.

Así como aumenta el fenómeno actual de éxodo y migración en el mundo, también crecen los temores infundados (y fogueados políticamente), que sugieren que las olas de refugiados podrían inundar Europa de «extranjerización» y violencia. En 2013, 86% de las personas desplazadas por la guerra y la persecución encontraron amparo en los países del Sur global; en 2003 el porcentaje había sido de 70%. El Líbano por sí solo recibió a 1,2 millones de refugiados registrados de Siria, y otros 500.000 seguirían el mismo rumbo a través de la frontera³. Uno de cada tres habitantes del Líbano tiene ese estatus. Solo para comparar, la rica Alemania decidió acoger (mediante programas oficiales) a 20.000 refugiados sirios.

Por otra parte, la mayoría de los refugiados por razones climáticas y de pobreza no se alejan demasiado de

su lugar de origen para buscar mejores condiciones. Se desplazan hacia las áreas marginales de las grandes ciudades o permanecen en la región. Muy pocos llegan a Europa. Solamente en Sudáfrica hay alrededor de 7 millones de inmigrantes africanos indocumentados. En la UE, mientras tanto, se estima la presencia de entre 2,8 y 6 millones de personas sin papeles. Es decir, 7 millones en Sudáfrica, un país con una población de 50 millones, y ni siquiera esa cantidad en la UE, donde residen 500 millones de habitantes. El miedo europeo a la inmigración no se basa en experiencias concretas, sino que expresa algo sobre el estado de sus propias sociedades.

■ La globalización como causa del éxodo

La globalización, indudablemente, ha acercado al mundo, aunque este hoy aparece más dividido que nunca. Por un lado, el Norte rico, con su predominio económico, político y cultural; por el otro, el Sur, con zonas de miseria, falta de oportunidades y exclusión. Para los habitantes del Norte global, la movilidad mundial no solo es natural, sino que constituye precisamente la base para la gran flexibilidad alcanzada. En cambio, si hay algo que no pueden hacer los habitantes del Sur es circular libremente,

3. «Libanon braucht Unterstützung durch die Europäische Union», Volker Türk en conversación con Nana Brink en *Deutschlandradio Kultur*, 24/3/2015.

aunque su desarraigo impide que haya un lugar donde vuelvan a sentirse como en casa.

Si se deja a un lado el eufemismo de la aldea global, la globalización –como se la conoce hasta hoy– termina siendo principalmente una estrategia económica. El objetivo no era crear relaciones cosmopolitas, sino contrarrestar el estancamiento que sufrió la valorización del capital en la década de 1970. En aquel entonces, las fronteras del crecimiento estaban próximas, y para alcanzar los rendimientos esperados era necesario bajar los costos de producción. La meta se logró, entre otras cosas, con la introducción de nuevas tecnologías, pero también con la internacionalización de los procesos de producción. En lo sucesivo, se buscó invertir en lugares que otorgaban subsidios y exenciones impositivas, y que ponían pocas trabas en materia de protección laboral y ambiental. En otras palabras, allí donde se esperaba obtener un mayor margen de ganancias. En consecuencia, se trasladaron puestos de trabajo a los países del Sur con salarios bajos, y las propias empresas quedaron entrelazadas dentro de un esquema transfronterizo.

Para internacionalizar la producción, era necesario liberalizar el flujo mundial de mercancías y capitales. El programa no consistía en lograr la libre circulación de las personas, sino en permitir un movimiento irrestricto de

bienes y dinero. Sin embargo, la promesa neoliberal de que algo de eso les llegaría a los pobres demostró ser un engaño. En lugar del efecto derrame, se produjo lo contrario: la redistribución desde abajo hacia arriba. Los ricos se hicieron más ricos; los pobres se hicieron más pobres. Hoy, 1% de la población mundial posee la mitad de la riqueza del planeta. Mientras tanto, hay 1.200 millones de personas que llevan adelante una lucha casi desesperada de supervivencia con menos de un euro por día, más de 800 millones pasan hambre y más de 300 millones han muerto a causa de la pobreza desde el fin de la disputa Este-Oeste (cifra que supera la de las víctimas sumadas de todas las guerras del siglo xx). En resumen, la globalización constituye un proceso contradictorio: ha integrado el mundo en un sistema económico global, pero al mismo tiempo ha provocado la exclusión social de una gran porción de la población del planeta.

■ La destrucción de los medios de subsistencia en el Sur global

Para ser incorporados a la economía mundial, los países del Sur debieron someterse a amplios programas de ajuste estructural. El Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI) impusieron recortes sociales, que a menudo debilitaron a los organismos de servicios públicos hasta extremos irreconocibles. En lugar de financiar el desarrollo económico y social, los

fondos presupuestarios necesarios se destinaron al servicio de la deuda y también, en muchos lugares, a la implantación de aparatos de seguridad para proteger a las elites locales que garantizaban la apertura de sus países a la economía mundial. Esto no promovió comunidades democráticas, sino relaciones de poder autoritarias y determinadas por el clientelismo. En unos cuantos países, las estructuras estatales terminaron sufriendo un colapso total. El legítimo Estado de derecho fue suplantado por el imperio arbitrario de caudillos, rebeldes, estructuras mafiosas presentes a escala mundial o empresas multinacionales. Favorecida por la erosión de las condiciones políticas, surgió una economía global en las sombras que se apodera cada vez más de todas las esferas sociales. En algunas partes de América Latina y de Asia, la economía de las drogas determina hoy el destino de los países, mientras que en África ese lugar lo ocupa la explotación ilegal de recursos minerales.

Pero el Norte global también aprovecha su hegemonía de manera totalmente abierta y en el marco de una legalidad que le asegura el acceso a importantes recursos. Esta «economía extractivista» tiene graves consecuencias para los países afectados. Malí, por ejemplo, es el tercer productor de oro de África, aunque al mismo tiempo es uno de los países más pobres del planeta; los ingresos

obtenidos con el comercio del metal precioso pasan de largo frente a la población local y se van por completo al extranjero. En parte, estas injustas relaciones de intercambio deben atribuirse a los tratados bilaterales de comercio, como los acuerdos de asociación económica firmados entre la UE y países de África, Asia y América Latina. Ese marco regulatorio asegura a las empresas europeas el acceso a las materias primas casi sin estar sujetas a impuestos o aranceles en el sitio en cuestión; en cambio, a los países se les puede exigir el pago de todo tipo de cánones por licencias vinculadas a semillas protegidas por patentes, medicamentos, tecnologías de comunicación, etc.

Cuando se trata de asegurar el propio beneficio, el dogma de la liberalización suele dejarse a un lado. Esto puede observarse claramente en el caso de la subvención a las exportaciones, que en los últimos años otorgó amplias ventajas competitivas a los países industrializados. Para ese fin se destinaron unos 350.000 millones de dólares por año, es decir, alrededor de 1.000 millones de dólares por día. Aunque parezca completamente absurdo, en muchos mercados de África las verduras cultivadas en Europa son, en promedio, un tercio más baratas que los productos locales. Esto provoca consecuencias graves para la agricultura africana: obliga a abandonar la actividad a muchos productores, que no pueden

hacer nada para contrarrestar el *dumping* europeo. Hoy el hambre se propaga precisamente entre los pequeños agricultores de África. En 2025, según las estimaciones, dos tercios de la superficie agrícola de ese continente habrán desaparecido y 135 millones de personas más deberán emprender el éxodo.

Entretanto, la dependencia del Sur con respecto a distintas mercancías importadas de Europa se ha vuelto tan grande que, en realidad, la subvención a las exportaciones ya no es necesaria. Sin ese beneficio, con solo aumentar los precios, el Norte también puede obtener suficientes ganancias allí donde desapareció la competencia local. No sorprende demasiado, entonces, que la Comisión Europea haya anunciado recientemente una reducción de las subvenciones agrícolas. Sin embargo, la medida no se debe en absoluto a una comprensión de las graves consecuencias ocasionadas. Porque, sin demasiadas estridencias, la UE incrementó al mismo tiempo de manera significativa los subsidios a la exportación de carnes. En la actualidad, 40% de la carne de pollo de Europa va al continente africano. Y el mercado global promete mayores tasas de crecimiento. De este modo, la carne proveniente de la cría intensiva convencional destruye la base de subsistencia de pequeños agricultores en todo el mundo.

Parte de la responsabilidad por la destrucción de los medios tradicio-

nales de subsistencia también recae en los países del G-7/G-8. Cabe mencionar, por ejemplo, la resolución adoptada en su cumbre de 2012 que decidió impulsar una agricultura industrializada en todo el mundo, supuestamente para promover la seguridad alimentaria de las poblaciones. Por cierto, el interés de las mayores potencias globales no estaba centrado en las personas hambrientas, sino en las necesidades de expansión de una agroindustria que lleva años operando a escala transnacional. El rápido crecimiento del negocio del biodiésel obliga a incorporar cada vez más superficies de cultivo, también y precisamente en los países del Sur; desde hace tiempo, los fondos de inversión, los acaudalados países del Golfo y las multinacionales del agro buscan acaparar las tierras más fértiles del planeta. Si hoy nos llegan noticias del Sahel africano, tal vez sea porque Boko Haram ha cometido una nueva masacre de civiles, pero no porque haya millones de personas que ya no saben si mañana tendrán comida suficiente para alimentarse.

Especial atención merecen los acuerdos de pesca que la UE, por ejemplo, ha firmado con países situados a lo largo de las costas de África occidental. Dentro de ese marco, se otorga una compensación financiera por los derechos de captura concedidos. Esto no es algo malo *per se*; incluso podría haber lugar para criterios de sostenibilidad si se vendieran los excedentes

a barcos de arrastre extranjeros. Pero en la práctica no existe ningún control de las poblaciones de peces en esas costas. Más allá de cualquier supervisión, los representantes gubernamentales de los países en cuestión venden derechos de pesca para enriquecerse ellos mismos, financiar la propia campaña electoral o fomentar el sistema clientelista.

Las piscifactorías flotantes de Europa y Asia han significado el fin para los pequeños pescadores de la costa africana occidental. Hoy se pudren en las playas miles de piraguas, con las que antes se hacían a la mar. Ni siquiera quedan a disposición para las osadas travesías hasta las Islas Canarias y su «contrabando» de emigrantes.

■ La migración como motor de la economía mundial

Para cada vez más migrantes, el éxodo hacia Europa representa la última esperanza de escapar de la propia miseria. Por lo tanto, con las murallas instauradas en las fronteras exteriores europeas, el tráfico ilegal de personas se ha convertido en un modelo de negocio lucrativo. Y los países receptores también pueden obtener ventajas económicas a partir de estos desplazamientos. Lo que resulta determinante es la desigual distribución de las oportunidades educativas y de los ingresos: el sueldo promedio mensual de una enfermera en las Filipinas es de 146 dólares, mientras que en los países del Golfo

asciende a 500 dólares y en EEUU llega a 3.000. No sorprende entonces que en las últimas décadas miles de enfermeras filipinas hayan emigrado. Muchas familias sobreviven tan solo porque al menos han logrado enviar a una hija al Norte rico. En Bangladesh, las universidades privadas pregonan que únicamente una buena educación aumenta las chances de conseguir luego un trabajo bien pago en el extranjero. En Sierra Leona, a su vez, la propagación descontrolada de la epidemia de ébola se explica en parte porque hoy hay más médicos sierraleoneses trabajando en países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) que en el propio territorio.

La fuga de cerebros y de personal calificado va en detrimento de los propios países pobres. Para financiar la educación, desembolsan muchos más fondos de los que reciben, por ejemplo, como ayuda para el desarrollo. Países como Gran Bretaña, que reclutan sistemáticamente profesionales médicos en el extranjero, ya son hoy receptores netos. Alemania, que hasta ahora ha prescindido de una convocatoria médica sistemática en el Sur, se dispone a hacerlo en los próximos tiempos. Dado que la necesidad de personal calificado tiende a aumentar rápidamente, la demanda de una «migración circular» vuelve a estar en la agenda política.

De este modo, la migración se ha convertido también en un motor de

la economía mundial. Se calcula que Francia ha construido un tercio de sus autopistas con trabajadores indocumentados. La demanda de mano de obra barata, el objetivo del *dumping* salarial y el socavamiento de los derechos laborales alientan la migración hacia las ciudades globales del Norte.

Ahora muchos de los países de origen dependen del éxodo de trabajadores calificados, ya que su economía se basa, entre otras cosas, en las remesas provenientes del exterior. En los últimos años, el volumen de estos envíos osciló en torno de los 300.000 millones de dólares (muy por encima de los 100.000 millones desembolsados anualmente por el Norte rico como ayuda oficial al desarrollo). Sin embargo, las remesas también traen desventajas a los lugares de origen. Frenan el desarrollo autónomo de sus economías y, además, exponen a los países a un chantaje político: la mano de obra que hoy necesita el Norte mañana podría ser enviada de regreso a casa.

La gente del Sur sabe muy bien que, directa o indirectamente, las condiciones globales son las que determinan en cualquier momento si habrán de conservarse o destruirse los medios propios de subsistencia. Es por ello que muchas familias buscan diversificar sus ingresos. Para maximizar las chances de supervivencia, sus miembros se distribuyen deliberadamente por el planeta. El objetivo

consiste en asegurar el futuro, de tal modo que en la migración mundial se expresan no solo la desigualdad y la destrucción de los medios de subsistencia, sino también la esperanza en el porvenir y la pretensión de supervivencia, en una suerte de «globalización desde abajo».

Precisamente, este aspecto de la globalización es una pesadilla para los responsables de la política de seguridad en el Norte, que quieren a toda costa mantener la migración mundial bajo control. Para ello se desarrolló en los últimos años un modelo de gestión que apunta a realizar la selección y establecer murallas lejos de las fronteras exteriores de la UE (por ejemplo, en los países del norte del Sahel y de África occidental). Unos pocos «inmigrantes deseados» pueden pasar, pero los otros deben permanecer allí donde están.

■ El imperialismo de seguridad del Norte

El régimen fronterizo de la UE es la expresión de un «imperialismo de seguridad», que ya no busca la integración sino la exclusión. La comunidad continental permite que se agudicen las divisiones globales. Lo notable es que en Bruselas existe plena conciencia de la creciente destrucción de los medios de subsistencia y de los peligros que eso conlleva, pero el tema ocupa un espacio marginal –o nulo– dentro de la propia política.

Los peligros para las condiciones globales no radicarían en las injustas relaciones de intercambio económico, ni en la especulación con los alimentos, ni tampoco en los dictados de austeridad del neoliberalismo, sino en lo que resulta de todo ello: la desintegración del Estado, la presión demográfica, la concentración urbana, la migración, la piratería, etc. Quienes identifican todas las causas de estas amenazas en el Sur proponen enfrentarlas simplemente con nuevas murallas: con medidas para combatir a las bandas de contrabandistas o con la creación de campos para refugiados lejos de Europa.

Aunque los políticos alemanes presenten esos campos con un carácter edulcorado, es muy difícil convencer con un plan de gigantescas ciudades-campamento en medio de inhóspitos desiertos. A comienzos del milenio, el entonces ministro del Interior de Alemania, Otto Schily, hablaba de «centros de acogida»; el actual responsable de la cartera, Thomas de Maizière, quiere crear dispositivos de protección «humanitarios» para salvar a los refugiados de las garras de los contrabandistas. Dado que nadie garantiza que en los países del norte de África sea posible examinar las solicitudes de asilo conforme al Estado de derecho, la nueva propuesta se revela como otro engaño. Por cierto, tras fuertes protestas originadas en las condiciones insostenibles, recientemente se puso fin a un prototipo de esos campos que

España había mantenido durante los últimos años en territorio de Mauritania. Popularmente, al lugar se lo conocía como «Guantanamo».

Queda claro que todos los esfuerzos de los países ricos para combatir las causas del éxodo y gestionar la migración se ven impulsados por una pregunta muy simple: ¿qué se puede hacer para mantener a distancia a esa gente, para la cual no parece haber lugar en las zonas prósperas del mundo?

■ Indicios de la barbarie futura

¿Por qué esta política logra la aceptación social? No cabe duda de que aquí juegan un papel importante tanto el resentimiento, fogueado políticamente, como el miedo a la propia caída. Hannah Arendt explicó de manera elocuente que los refugiados simbolizan la cercanía entre la civilización y la barbarie. Quienes emigran no tienen más que la «vida desnuda». Son devueltos a aquello que en la teoría política se asocia con el estado natural y la barbarie: una existencia carente de derechos y de protección estatal. A ellos se les ha quitado el más fundamental de todos los derechos humanos: según palabras de Arendt, el derecho a tener derechos.

Más allá de si los refugiados están en campos o pueden moverse libremente, y del tratamiento que reciben,

la pérdida de sus derechos implica también la desconexión con el mundo construido por los seres humanos. Para Arendt, los refugiados no son naturalmente bárbaros pero, en medio de una sociedad que cree haber eliminado la barbarie, es decir, el estado natural, aparecen como indicios de la barbarie futura. Arendt no dejaba dudas en cuanto al significado del derecho, aunque al mismo tiempo subrayaba que solo la pertenencia a una comunidad política permitía hacer efectivo ese derecho. Es necesario que las personas formen parte de sociedades legalmente constituidas para asegurarse el acceso a sus derechos. Por el contrario, la exclusión social conduce siempre a la falta de derechos.

«No existe tal cosa como la sociedad», afirmó Margaret Thatcher a fines de la década de 1980. Así allanó el camino para la reforma neoliberal de las propias sociedades, que socava cada vez más el derecho a tener derechos. Desde entonces, las instituciones y los valores comprometidos con el bien común han sido reemplazados poco a poco por una concepción orientada de manera extrema a la responsabilidad propia. La esencia de la ideología neoliberal es que si cada quien piensa en sí mismo, estará pensando en todos. Sin embargo, si los sistemas solidarios de seguridad social se sacrifican en pos del beneficio privado, si se aplaude el egoísmo individualista y se predica la lucha de todos contra todos, el estado natural no está lejos. Los extranjeros se

convierten en enemigos porque muestran el espejo de las propias y fatales estrategias y autoengaños.

■ El derecho a irse (y a quedarse)

Por un principio ético, se debe ofrecer un trato solidario a las personas que buscan nuestra protección. Sin embargo, para que ello ocurra, primero hay que reconocer que los otros también son personas con necesidades y derechos, lo que obliga a combatir la ideología neoliberal. Si predominan las consideraciones utilitarias, se pierde el respeto a la dignidad de los demás.

Existen alternativas concretas frente a la actual política de amurallamiento. Para hacer algo efectivo contra el tráfico de personas, en lugar de combatir los barcos de los contrabandistas con medios militares se debería otorgar visas como vía legal para atender los motivos que justifican la concesión de asilo. Hay que prescindir de los puestos avanzados de detención, que dentro de un análisis más profundo no son más que zonas sin ley, destinadas a invisibilizar el éxodo y la migración. Lo que se requiere, en cambio, es un apoyo más decidido, por ejemplo por parte del programa de acogida del ACNUR.

En línea con Arendt, la actualización del derecho internacional podría ayudar a otorgar un marco jurídico a la situación de los refugiados. Es

necesario promover acuerdos internacionales que, por ejemplo, proporcionen protección a los refugiados por razones climáticas y ambientales, o que regulen la migración de personal calificado. Para poder plantear medidas que finalmente vayan más allá de una mera gestión de la crisis, se requiere un cambio radical de la política. Mientras la reacción frente a la creciente división mundial consista en más barreras, muros más altos y nuevas tecnologías de seguridad, la evolución seguirá siendo engañosa. Para lograr que todos gocen nuevamente del «derecho a tener derechos», la situación exige reorientarse hacia una política que vuelva a alentar la cohesión social en lugar de socavarla.

No es suficiente con elaborar bonitos discursos. Hay que crear las condiciones normativas y materiales que permitan una convivencia global orientada al bien común: eso implica unificar normas laborales a escala internacional, regular efectivamente la producción nociva para el medio ambiente, controlar la economía de extracción y también garantizar los sistemas de seguridad social a todas las personas en todos los lugares del mundo (por ejemplo, a través de un Fondo Internacional de Salud con financiación solidaria). Solo entonces se hará realidad el doble derecho: el derecho a irse y el derecho a quedarse, sin que eso signifique poner en juego la propia vida. ☒

ESTUDIOS INTERNACIONALES

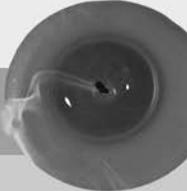
Septiembre-Diciembre de 2015

Santiago de Chile

Nº 182

ARTÍCULOS: **José Manuel Azcona**, Tratamiento político de la emigración exterior española en el tardofranquismo (1974-1977). **Jaime Baeza Freer y Miguel Ángel López**, El Congreso Nacional de Chile y el proceso de ratificación del Tratado de Libre Comercio con los Estados Unidos de América. **Soledad Torrecuadrada y Rosa María Fernández**, Los desafíos ambientales de las poblaciones indígenas en el Ártico. **Ian Thomson Newmann y Tomás Bradanovich Pozo**, Costos para la Región de Arica y Parinacota incurridos por el cumplimiento del Tratado de Paz y Amistad de 1904 y otras facilidades concedidas por Chile a Bolivia. DOCUMENTOS: Discurso del profesor Alberto van Klaveren en la recepción del Doctorado Honoris Causa por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. OPINIÓN: **Raúl Allard Newmann**, El sistema internacional y América Latina a 50 años del Concilio Vaticano II y de sus propuestas sobre la comunidad entre los pueblos. **Manfred Wilhelmy von Wolff**, Hoteles de cinco estrellas: las nuevas plazas globales y el rol de Asia. RESEÑAS.

Estudios Internacionales es una publicación del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile. Condell 249, Casilla 14187 Suc. 21, Santiago 9, Chile. Tel.: (56-2) 4961200. Fax: (56-2) 2740155. Correo electrónico: <inesint@uchile.cl>. Página web: <www.iei.uchile.cl>.



 **TEMA CENTRAL**

Religiones y política
en tiempos de cambio

No todos los caminos conducen a Roma

El papa Francisco y la posible reforma de la Iglesia católica

La religión no desapareció con la modernización; se sigue creyendo, pero ese creer es hoy objeto de una elección individual más que de la pertenencia a una cultura determinada. Se trata de un fenómeno de «deslocalización» de la religión que desafía la pesada y eurocéntrica estructura de la Iglesia católica. ¿Cómo liberar al espíritu evangélico de la armadura teológico-romana? ¿Cómo recuperar la conexión con el Evangelio, frente al desafío de otras religiones como las pentecostales? Ahí aparece el rol del papa «que vino del fin del mundo» y se propone varias reformas en la forma romana de la Iglesia.

ENZO PACE

La forma *romana* que asumió el catolicismo a lo largo de la historia del Cristianismo ya no parece ser del todo adecuada para los tiempos que corren¹. En África, en América Latina y en Asia el catolicismo se enfrenta con nuevas iglesias de matriz evangélica o carismática que, con su ímpetu misionero y litúrgico, están escribiendo una nueva página de la historia religiosa poscolonial de pueblos enteros. Las iglesias nacionales católicas, incluso cuando están dirigidas por pastores que reflejan la línea de restauración querida por los papas precedentes, también están en busca de un modo propio de ser Iglesia. ¿Cómo ser católicos sin tener que conformarse siempre y en todo con las líneas político-religiosas de Roma, fieles a la autoridad de Pedro pero

Enzo Pace: es sociólogo de las religiones y profesor de la Universidad de Padua. Su último libro es *La comunicazione invisibile. Le religioni in internet* (San Paolo, Cinisello Balsamo, 2013).

Palabras claves: eurocentrismo, Iglesia católica, poscolonialismo, Francisco, Vaticano.

Nota: traducción del italiano de Aldo Giacometti.

1. Acerca de este concepto, v. Carl Schmitt: *Römischer Katholizismus und politische Form*, Theatiner, Múnich, 1925. [Hay edición en español: *Catolicismo romano y forma política*, Tecnos, Madrid, 2011].

relativamente lejanas de la teología europea; respetuosas de los cánones litúrgicos, como se vinieron definiendo con el Concilio Vaticano II, sin ignorar el fervor de los ritos de las nuevas iglesias pentecostales, imitados por parte de los movimientos católicos de tendencia carismática?

La reconquista de visibilidad en el espacio público por parte de la Iglesia institucional no debe llevarnos a engaño. Todo esto parece ir en contra de las hipótesis de secularización de la sociedad contemporánea². Pero en realidad, la modernidad sigue produciendo sus efectos, incluso en su fase tardía. La religión no desaparece del horizonte de sentido de una vasta multitud de sujetos, más bien se ajusta a los estilos de vida propios de la modernidad tardía. Se sigue creyendo, pero el creer es objeto de una elección individual³. No basta: se sigue creyendo, pero ya sin lazos estables con el lugar, donde la religión de nacimiento (el catolicismo), en el largo aliento de la historia, ofreció una referencia constante para expresar la fe de los individuos. La deslocalización y la movilidad en lo que concierne a la pertenencia religiosa, por lo tanto, aparecen como tendencias que se concilian con la manera moderna de creer: voy a rezar o me encuentro con otros creyentes ahí adonde me lleva el corazón o la curiosidad por lo nuevo⁴.

Una religiosidad de este tipo no se reconquista con la fuerza de la doctrina. Prefiere la experiencia directa de lo sagrado, la inmediatez de las relaciones que un guía espiritual sabe establecer con una comunidad de fieles, mostrando con señales visibles la coherencia con el espíritu evangélico de la pobreza y la misericordia.

Creo que el cambio de paso que el papa Francisco parece querer imprimirle a la Iglesia católica puede ser leído a la luz de las reflexiones recién expuestas. En este sentido, el papa Benedicto XVI podría ser considerado como el último papa. En primer lugar porque Jorge Bergoglio, aunque cercano a la cultura

2. José Casanova: *Public Religion in the Modern World*, Chicago University Press, Chicago, 1994. [Hay edición en español: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PPC, 2000].

3. Danièle Hervieu-Léger: *Le pèlerin et le converti*, Flammarion, París, 1999. [Hay edición en español: *El peregrino y el convertido*, Ediciones del Helénico, México, DF, 2004]. Patrick Michel: *La grande mutation*, Albin Michel, París, 1995; Antonela Capelle-Pogăcean, P. Michel y E. Pace (eds.): *Religion(s) et identité(s) en Europe. L'épreuve du pluriel*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, París, 2008.

4. Grace Davie: *Europe: The Exceptional Case*, Darton, Longman & Todd, Londres, 2002; D. Hervieu-Léger: *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, París, 2003; Sébastien Fath: *Dieu XXL*, Autrement, París, 2008; Alfonso Pérez Agote (ed.): *Portraits du catholicisme: une comparaison européenne*, PUR, Rennes, 2013; y Karel Dobbelaere y A. Pérez-Agote (eds.): *The Intimate. Polity and the Catholic Church*, Leuven University Press, Lovaina, 2015.

europea, viene de lejos, de fuera de Europa; en segundo lugar, porque parece haber intuido que no se gobierna una comunidad mundial como la católica poniendo en el centro la primacía de la teología católica eurocéntrica y la forma romana de la Iglesia. El objetivo se vuelve distinto: liberar al espíritu evangélico de la armadura teológico-romana; menos proclamas y más señales para una Iglesia que querría ser ejemplarmente más coherente y fiel al espíritu del Evangelio de la caridad y de la pobreza.

La orgullosa pretensión de la Iglesia de ser la única vía de salvación, reafirmada con intransigencia por Joseph Ratzinger en varios documentos y discursos⁵, ya no rige en un campo religioso cada vez más competitivo entre nuevos y viejos cristianismos. ¿Qué es hoy en día un movimiento como El-Shaddai⁶, nacido en el seno de la Iglesia católica filipina, con un séquito, según dicen los estudiosos del fenómeno, de cerca de diez millones de seguidores, sino una confirmación de una forma posmoderna de creer sin mediaciones institucionales de obispos y curas, ya que se entrega a un líder carismático como Mike Velarde? ¿O qué muestra el caso de Marcelo Rossi en Brasil, cura cantautor que celebra misa con los paramentos sagrados pero imitando el estilo comunicativo de los pastores de las megaiglesias neopentecostales⁷?

¿Cuáles son entonces los desafíos que el papa Francisco decidió tomar en serio sabiendo que hoy en día ya no todos los caminos conducen a Roma? Me voy a limitar a describir solo los que son internos a la Iglesia misma y que constituyen, a mi parecer, los nudos no resueltos de una posible reforma de la *forma romana* del catolicismo, que con el correr de los siglos se convirtió en una religión global.

¿Qué significa hoy en día ser una comunidad de creyentes, en la cual las personas estén intensamente comprometidas, sin asimetrías entre el clero y los laicos? ¿Cómo recomponer las fracturas internas que se produjeron entre temas cruciales como la justicia social –en una época dominada por el culto al capitalismo financiero⁸– y la posibilidad de conciliar desarrollo económico

5. V., en particular, la lectio magistralis «Fede, ragione e università», que tuvo lugar en Ratisbona el 12 de septiembre de 2006 y que suscitó muchas polémicas por la crítica dirigida al islam. En realidad, el blanco crítico era el protestantismo, visto como matriz cultural del relativismo moderno.

6. Acerca de este movimiento, v. Katharine L. Wiegele: *Investing in Miracles: El Shaddai and the Transformation of Popular Catholicism in the Philippines*, Hawaii University Press, Hawái, 2004.

7. Ver Brenda Carranza: *Catolicismo midiático*, Ideas & Letras, Aparecida, 2011.

8. Ver Walter Benjamin: *Kapitalismus als Religion* [fragmento, 1921] en *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991.



y respeto del medio ambiente? Además, ¿hasta cuándo van a poder quedar en estado de latencia la cuestión de la obligación del celibato eclesiástico y el acceso de las mujeres al sacerdocio? Y por último, ¿cómo reformar la estructura organizativa de la Iglesia misma para volverla más próxima a la idea de una Iglesia de los pobres y para los pobres? Las cuestiones internas lo son solo en apariencia; de hecho, reflejan precisamente las distintas maneras del pensar y sentir *católicos*, que se manifiestan en formas variadas entre quienes se consideran creyentes convencidos, militantes y partícipes del destino de *su* Iglesia y quienes, del otro lado, mantienen una reserva mental acerca de muchas cuestiones doctrinarias y éticas que la Iglesia, como depositaria de una verdad revelada, mantiene quizás como incuestionables y no negociables.

La sociedad contemporánea vio aumentar en general, en el ciclo relativamente largo de la crisis de la economía de mercado y de los sistemas de bienestar, la brecha entre ricos y pobres. Nos volvemos cada vez más una sociedad clepsidra. Pocos ricos en el vértice y muchos que van cayendo en la escala económica y social. En particular, la novedad de la crisis consiste, por un lado, en la cada vez más desequilibrada distribución de la riqueza, y, por el otro, en la tendencial caída del valor del trabajo, sobre todo para las nuevas generaciones, las mujeres y las personas que ocupan las capas sociales medio-bajas. Estas ven cómo disminuyen las asistencias sociales mínimas, que los sistemas de bienestar fueron capaces de garantizar hasta hace algunas décadas. La

La crisis está creando una polarización en el interior del mundo católico. El símbolo que divide lo representa la figura del extranjero ■

especulación financiera puso en crisis a sectores productivos enteros: en vez de producir bienes y mercancías, hoy produce desocupación.

Si todo esto es cierto, la crisis está creando una polarización en el interior del mundo católico. El símbolo que divide lo representa la figura del extranjero: el inmigrante

que llega de mundos lejanos e intenta rehacer una vida como nuestro vecino de al lado. La línea de fractura que ahora también divide a los católicos, sobre todo en Europa, es entre quienes consideran al inmigrado como un invasor que amenaza la identidad nacional y religiosa y quienes lo consideran, en cambio, una persona con la cual establecer un diálogo cultural y religioso. El nacimiento de nuevos partidos políticos en Europa que tienen aceptación porque se muestran más firmes al confrontar la «invasión del extranjero» confirma este punto. Las iglesias católicas nacionales parecen atravesadas por un combate: de un lado, Cáritas y los grupos del voluntariado católico

se muestran a favor de la defensa de los derechos sociales y civiles de los inmigrantes; del otro, las autoridades eclesásticas, aun cuando se muestran solícitas en cuanto a la tutela de los derechos de los inmigrantes, incluidos los derechos a la libertad de religión y de culto, se muestran prudentes en lo referente a la promoción de formas de diálogo interreligioso, por temor a que se generen confusiones y se debilite el sentimiento de pertenencia a la Iglesia católica.

Para que se entienda mejor mi punto de vista, me gustaría usar una metáfora. El domingo, en misa, en el preciso momento en que el sacerdote invita a los fieles desde el altar a intercambiar un gesto de paz, ¿hasta qué punto el darse las manos y la recitación de la fórmula «que la paz sea contigo» *les dan paz* a las personas, que cumplen con el gesto pero que en realidad alimentan *pareceres distintos* en materia de elecciones éticas cruciales, sociales, políticas y también de los modelos de Iglesia?

■ Los desafíos internos

Los católicos son distintos entre sí no solo porque piensan de manera diferente en el campo social, político o respecto a los temas planteados por la bioética, sino también porque de un tiempo a esta parte han perdido el *sentimiento católico*: el sentimiento de ser y pertenecer a una comunidad de destino, de la cual recibir el sentido para el accionar cotidiano y en vista de las elecciones fundamentales de la vida. Con una fórmula elíptica, se puede afirmar que la *libertad de creer* puso en crisis la *solidaridad en el creer*. A fuerza de reivindicar la libertad de conciencia individual en materia de fe, también los católicos se volvieron, en general, más individualistas en el creer. El desafío principal que los católicos tienen ante sí son las distintas maneras de vivir la experiencia de comunidad. El nacimiento de los movimientos de despertar en el campo católico, del Concilio Vaticano II en adelante, ha señalado con fuerza –y no de hoy– qué es lo que está en juego. La novedad que se afirma es, de hecho, la progresiva aceptación, por parte de la jerarquía eclesástica, de la diferenciación de carismas y especializaciones funcionales, que superan las divisiones tradicionales propias de un modelo organicista de sociedad que la Iglesia católica, desde el siglo XIX y hasta hace algunas décadas, tenía en mente. La sociedad era vista, de hecho, como un organismo vivo y ordenado naturalmente por Dios, compuesto por cuerpos intermedios (de la familia a los entes de gobierno local, de las asociaciones de emprendedores a las de profesionales y así) y por todas las partes representadas por las morfologías *naturales* del hecho social mismo (edad, género, profesión, etc.).

¿Qué tienen en común entre sí hoy en día Comunión y Liberación, la Acción Católica, Renovación en el Espíritu, las comunidades neocatecúmenas, las comunidades de escucha de la Biblia, los Focolares y muchos otros agrupamientos? Quienes adhieren son creyentes que viven de manera diferente su pertenencia a la Iglesia católica. Militar en uno u otro grupo no es lo mismo. Los motivos de la diversa militancia se vinculan con una concepción diferente del ser cristiano y del sentirse parte de la Iglesia católica. Hasta ahora la unidad estaba garantizada por la virtud de obediencia a la figura del papa. A Bergoglio todo eso ya no le parece suficiente. Él se siente el jefe de la Iglesia, pero quiere serlo como señal de unidad, no por ser portador de un carisma personal (como sucedía con el papa Juan Pablo II), sino por lo que dice y, consecuentemente, hace.

Me gustaría dar un solo ejemplo para explicar lo que acabo de decir. Lo puedo dar desde un punto geográfico, neurálgico, en la marcha de los inmigrantes hacia Europa. Me refiero a la isla de Lampedusa, un pañuelito de tierra entre las costas de Sicilia y las del África septentrional. Cada noche, por cada cien que logran desembarcar mueren en el mar unos diez. Uno de los primeros gestos que llevó a cabo el papa Francisco, en julio de 2013, fue el de ir a la isla, arrojar al mar un ramo de flores y celebrar una misa en un altar armado con partes de una barcaza hundida. Allí no se limitó a rezar por los muertos en el mar, sino que criticó la «globalización de la indiferencia». Este tema lo iba a desarrollar más tarde, en varias oportunidades, cuando, a dos años exactos de distancia, afirmó que no recibir a los inmigrantes que huyen de guerras y hambrunas ¡es un acto de guerra! Su gesto y sus palabras dividen a la opinión pública, incluida una parte del mundo católico. Pero lo que le importa a Bergoglio es mostrar el rostro misericordioso y de cercanía con los más débiles, si ello sirve para volver transparente el espíritu evangélico.

■ La reforma de la forma romana: ¿misión imposible?

La frase que pronunció el papa Francisco pocos instantes después de ser nombrado, al asomarse al balcón sobre la plaza San Pedro, el 19 de marzo de 2013, puede ser considerada como una metáfora de lo que vengo señalando: «parece que mis hermanos cardenales fueron a buscarlo [al papa] casi al fin del mundo». Se entiende, no al tradicional centro de la catolicidad, Europa. Es como si, con esa frase, Bergoglio fuese consciente de su relativa lejanía de Roma; como si fuese consciente de ser portador de una idea de Iglesia relativamente distinta de la que él estaba acostumbrado a guiar, cuando era

todavía obispo de Buenos Aires. ¿Cómo piensa la institución Iglesia –parafraseando a Mary Douglas– en la cabeza de Bergoglio⁹?

La impresión que me hice, como italiano, siguiendo los primeros pasos de su pontificado, es que el papa Francisco está convencido de que llegó el momento de reformar la estructura de gobierno y de poder de una organización compleja como lo es la Iglesia católica *romana*. El impacto de su pontificado en la *forma política* de la Iglesia me parece entonces relevante y destinado a producir efectos no despreciables en el cambio del modelo de funcionamiento de la Iglesia misma. Por ahora tales efectos no son plenamente visibles. Sin embargo, los primeros movimientos, prudentes en algunos casos, ásperos y decididos en otros, dejan entrever la dirección hacia la cual el papado de un hombre que viene del fin del mundo pretende ir.

Me ubico en el punto de vista de la sociología de las organizaciones religiosas y me pregunto cómo se va configurando en estos dos años de pontificado el proyecto de reforma del poder central de la Iglesia católica *romana*. En otras palabras, se trata de analizar cómo está intentando cambiar el actual papa la *cultura organizativa* de la Iglesia, desestructurando uno de los mecanismos que históricamente conformaron y configuraron el tipo-Iglesia como un sistema burocrático autosuficiente, con una organización de poder piramidal y centralizado, dirigido por una oligarquía como soporte de un poder de tipo monárquico, absoluto. La novedad que introdujo el actual papa consiste, de hecho, no tanto y no solo en renovar su poder de comunicar la palabra *dada* (por Cristo), sino también en provocar un cambio en los estilos de vida y de trabajo en el interior de la Iglesia, justamente una mutación de la cultura organizativa del grupo dirigente y en el funcionamiento de los aparatos administrativos de la Iglesia misma en su complejidad¹⁰.

La novedad que introdujo el actual papa consiste en provocar un cambio en los estilos de vida y de trabajo en el interior de la Iglesia ■

Un interés particular para examinar tal proceso deriva del hecho, no secundario, de que quien escribe vive en Italia, en el país en que tiene sede el Estado

9. V. M. Douglas: *Purity and Danger*, Routledge, Londres, 1966. [Hay edición en español: *Pureza y peligro*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1973].

10. Acerca del tema de la relación entre mensaje evangélico y las distintas formas organizativas que se afirmaron en el cristianismo, v. E. Pace: *Il carisma, la fede, la chiesa. Introduzione alla sociologia del cristianesimo*, Carocci, Roma, 2013.

del Vaticano y que, desde hace siglos, está acostumbrado a mirar las vicisitudes del catolicismo ya sea del punto de vista *político* (en todos los sentidos: desde la vida interna de la Iglesia hasta el rol directo o indirecto que jugó en la vida política nacional, en sentido estricto) o desde el religioso. En otras palabras, la proximidad ayuda al observador a entender mejor cuál podría ser el impacto del papa Francisco en general en la forma organizativa de la Iglesia universal y, por extensión, en una Iglesia como la italiana, que con el correr de los siglos ligó sus cambios a las suertes de la curia romana y a sus múltiples relaciones con el mundo económico y político.

Observando los primeros movimientos que hizo en el primer bienio de su pontificado, lo que el papa Francisco parece tener en mente se puede resumir en una fórmula: el poder *central* en la Iglesia deberá ser, cada vez más, un momento de síntesis de decisiones *descentradas y concertadas*. En otras palabras, el punto nodal del proyecto de reforma de la forma-Iglesia consiste en la reconfiguración del proceso de toma de decisiones en su interior. Para usar una imagen tradicional y, de distintas maneras, ya desgastada, se trata de superar la estructura piramidal para favorecer un modelo de estrella: no más «un solo hombre al frente», sino un jefe espiritual que haga funcionar una serie de organismos colectivos, que toman decisiones y comparten elecciones

El punto nodal del proyecto de reforma de la forma-Iglesia consiste en la reconfiguración del proceso de toma de decisiones ■

nes y responsabilidad, sin dejarlo justamente en la soledad de quien tiene que decidir *en última instancia*. Acá no se trata tanto de los contenidos de la decisión, sino más bien del modo en que se llega a asumirla colegiadamente, para arribar a una toma de posición *erga omnes* en materia de fe o de moral o cuidado a una dirección pastoral acerca de la vida de la Iglesia misma. Justamente porque se trata de llegar a todos (*erga omnes*), la decisión deberá ser lo más compartida posible, planteada como exigencia convencida y no impuesta como deber al cual hay que obedecer y basta (*perinde ac cadaver*, según la conocida fórmula de Ignacio de Loyola en cuanto a la virtud de obediencia impuesta a los miembros de la Compañía de Jesús). Digo decisión; otra cosa es hablar de administración. Quien decide sabe que, después, lo que fue establecido deberá ser traducido a la práctica, mediante las técnicas de la administración propias de cualquier megaorganización dotada de un aparato burocrático. En la Iglesia católica, verdadera multinacional de la fe, el aparato administrativo está representado históricamente por lo que se conoce como la curia. Por curia se entiende un complejo de organismos que con el correr de los siglos se reforzó y articuló

cada vez más en correspondencia con la formación del poder temporal de los papas. Con el fin de ese poder, también la curia sufrió un redimensionamiento, aunque por supuesto no perdió peso. Puede ser interesante revisar la definición canónica de la curia para comprender sus funciones: «En el ejercicio de su potestad suprema, plena e inmediata sobre toda la Iglesia, el pontífice *romano* cuenta con ministerios de la curia *romana*, que puede cumplir el trabajo en su nombre para beneficio de la Iglesia y al servicio de los pastores sagrados»¹¹.

La curia se volvió con el correr de los siglos lo que Robert Michels pensaba de la burocracia: una férrea oligarquía, que se hizo progresivamente autónoma, un aparato administrativo (incluido el financiero) relativamente autorreferencial respecto de la forma política con la cual predicar el Evangelio¹². La curia impuso una cultura organizativa de tipo piramidal: una cadena de mando desde arriba hacia abajo y una división del trabajo pastoral por sectores de competencia y, con frecuencia, en competición entre sí, generando formas de carrerismo, formación de grupos de poder, revanchas y envidias personales¹³.

¿Qué está haciendo el papa Francisco para modificar esa estructura de poder? Para empezar, nombró un comité *ad personam*, un restringido grupo de cardenales que lo acompañan en esta delicada fase de reconfiguración de la forma organizativa. Estoy hablando del grupo conocido como c9, un comité de ocho cardenales, nombrado el 28 de septiembre de 2013 con la explícita misión de «ayudar al papa a gobernar la Iglesia y a estudiar el proyecto de revisión de la Constitución apostólica *Pastor Bonus* en la curia». A los ocho cardenales se les sumó, un tiempo después, el actual secretario de Estado del Vaticano Pietro Parolin. Si observamos la composición del comité, encontramos en la orden: un italiano (Giuseppe Bertello, con importantes misiones en Asia, en Corea del Sur y sobre todo en África, con Ruanda como última escala, donde intentó interceder por la reconciliación entre hutus y tutsis); un chileno (Francisco Javier Errázuriz Ossa, proveniente del mundo de los institutos religiosos, específicamente del Instituto de los Padres de Schönstatt), un indio (Oswald Gracias, obispo de Mumbai), un alemán (Reinhard Marx, actual presidente de la conferencia episcopal alemana), un congoleño (Laurent Monsengwo,

11. *Christus Dominus*, 1953, disponible en <www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_it.html>, mi énfasis.

12. V. Robert Michels: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie*, Leipzig, Klinkhardt, 1911. [Hay edición en español: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Amorrortu, Buenos Aires, 1962].

13. Ver Alberto Melloni: «La novità di papa Francesco nella scena religiosa italiana» en Paolo Naso y Brunetto Salvarani (eds.): *I ponti di Babele*, Dehoniane, Bolonia, 2015.

arzobispo de Kinsasa), un estadounidense (Sean Patrick O'Malley, primer fraile de la orden de los capuchinos en ser nombrado cardenal), un australiano (George Pell, hijo de un anglicano no practicante y de una ferviente católica irlandesa) y, por último, un hondureño (Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga, arzobispo de Tegucigalpa, presidente de Cáritas Internacional y presidente del Consejo Episcopal Latinoamericano, Celam). Como se ve, la mayoría de los componentes no es europea, pequeña señal concreta de superación del eurocentrismo católico que caracterizó sustancialmente la figura de los papas hasta la elección del argentino Bergoglio.

Este comité es un grupo de trabajo con una tarea limitada. De todos modos se configura, aunque en una etapa transitoria, como un organismo colegiado que se suma a los otros tres con los cuales cuenta habitualmente el papa para tomar decisiones y establecer direcciones generales, y que son el consistorio (que reúne a los cardenales), el sínodo (que reúne a los obispos) y la comisión plenaria de los jefes ministeriales de la curia. La impresión que han recabado los observadores de los primeros gestos hechos por el papa al enfrentarse con estos distintos organismos es que pretende, por un lado, hacerlos funcionar según el método de trabajo de grupo, que estimule una corresponsabilidad de los componentes y de los participantes y, por el otro lado, que gradualmente el baricentro del poder decisional se traslade cada vez más de la curia a los organismos colegiados.

Las consecuencias del camino elegido son palpables. Por un lado, el papa desea que los principales organismos colectivos se expresen efectivamente y no se limiten a aprobar «lo que dice el papa», poniéndose de pie y sacándose de la cabeza el solideo (como en el caso del consistorio) para dar el *placet*. Por otro lado, parece querer reconducir gradualmente a la curia a funciones puramente administrativas, con una tendencia a redimensionar los poderes de los *grandes burócratas* curiales (los grandes *managers*, por así decir, del Estado del Vaticano), que no han brillado y no brillan en algunos casos, según el papa, por sus virtudes evangélicas.

De hecho, alcanza con releer a contraluz el discurso pronunciado por el papa Francisco ante la curia romana, con motivo de los saludos navideños de 2014. Lo sorprendente, dados la ocasión y a quienes tenía enfrente, es que Bergoglio no se limitó a dar los saludos de feliz Navidad, sino que habló abiertamente, y con una dureza digna de lo que Jesús les dijo a los mercaderes del templo, de las 15 enfermedades que afligen a la misma curia. Leyendo el discurso a la luz de la aproximación que elegí, la sociología de las organizaciones religiosas, es

como si el administrador delegado de una gran empresa multinacional intentara transmitir un mensaje claro: el perfil de gestión tiene que cambiar y, como consecuencia, tiene que surgir un nuevo tipo de gerente a la altura del modelo de empresa que tiene en mente.

■ Conclusión

¿Logrará el papa Francisco llevar a cabo la empresa de cambiar la cultura organizativa de la Iglesia católica? Dicho en otros términos, ¿logrará reconectar la fuerza del mensaje evangélico con la forma organizativa que asumió la Iglesia? Se trata de superar el eurocentrismo católico, mantener juntas las diversas opciones ideológicas que se enfrentan en el interior de la Iglesia, reducir el peso de la burocracia eclesial, enfrentar temas ya maduros (desde el celibato obligatorio hasta la posibilidad de ordenar a las mujeres como ministros, quizás gradualmente mediante la recuperación de la antigua figura de las diaconisas), valorizar el rol de los laicos. Como se ve, se trata de una lista o una agenda que acelera las pulsaciones, teniendo en cuenta que Bergoglio ya no es joven (tiene 78 años) y la inercia de un aparato organizativo romanocéntrico secular. ¿Logrará, finalmente, dar una respuesta a lo que dos monjas italianas y un párroco pidieron con extraordinaria sinceridad?

¿Logrará el papa Francisco llevar a cabo la empresa de cambiar la cultura organizativa de la Iglesia católica? ■

Muchos cambios que serían necesarios (...) seguirán siendo tabú mientras la Iglesia, reclamándose portadora de la verdad absoluta, considere menor de edad al resto de la humanidad. (...) El mundo sigue siendo considerado como un simple destinatario y no como un sujeto, y esto es todavía más evidente en el imaginario de la Iglesia acerca de las mujeres. (...) Querríamos expresar nuestra sufrida tristeza en la mirada de la Iglesia, sin mística ni profundidad, todavía anclada a sus ganas de seguir siendo un pequeño imperio, concentrada en salvaguardarse y conservarse a sí misma y su poder, arriesgándose a extraviar su alma, el espíritu, su soplo vital.¹⁴

Es pronto para responder la pregunta. Lo que es cierto es la preocupación que empieza a tomar forma en el interior del mundo católico, en esa parte que convencionalmente estamos acostumbrados a llamar conservadora, en un frente amplio que va desde los movimientos y grupos de católicos tradicionalistas,

14. V. hermanas Stefania Baldini, Antonietta Potente y don Alessandro Santoro: «Francesco e la Chiesa-monarchia» en *MicroMega* N° 6/2015.

que nunca aceptaron las innovaciones del Concilio Vaticano II, hasta exponentes del aparato eclesiástico de la curia y de algunas poderosas iglesias nacionales. Empiezan a circular los primeros llamados de católicos críticos en los enfrentamientos de líneas de acción pastoral y de reestructuración del modelo organizativo de la Iglesia, y los primeros libros que reúnen las opiniones de autorizados cardenales (estadounidenses, italianos y alemanes) preocupados por las aperturas pastorales sobre la familia (comunión a los divorciados, atención a los homosexuales y así), agrupados en la línea que se puede resumir con un eslogan: misericordia no quiere decir abandono de los mandamientos de la doctrina católica.

Se trata de una línea de fractura, por ahora ampliamente compensada por el elevado consenso que el papa Francisco obtiene en los sondeos nacionales y a escala internacional. Es la señal, sin embargo, del desafío que este papa le lanzó a *su Iglesia* para cambiarla. Lo que significa, en términos sociológicos, lograr volver compatible la *fidelidad* a la palabra de Cristo (el mensaje evangélico originario) con una *nueva forma organizativa* de Iglesia, más liviana y menos comprometida con los poderes de este mundo. ☒

CUADERNOS AMERICANOS

NUEVA ÉPOCA

Abril-Junio de 2015

México, DF

Nº 152

EXILIO EN IBEROAMÉRICA: **Ángel Viñas**, Guerra Civil Española y cambios de paradigma. **Adalberto Santana**, Exilio y antiimperialismo latinoamericano. **José Francisco Mejía Flores y Laura Beatriz Moreno Rodríguez**, El exilio costarricense en México en la década de 1940. COMUNICACIÓN, PODER Y CULTURA EN AMÉRICA LATINA: **Daniela Parra Hinojosa**, Comunicación alternativa para la integración popular latinoamericana. **Martín Olmedo Muñoz**, Imagen e identidad visual: monografías e historietas. La historia de la *Conquista de Tenochtitlan* recreada. **Janja Kudaibergen**, Las editoriales cartoneras y los procesos de empoderamiento en la industria creativa mexicana. **Roberto L. Céspedes R.**, Imágenes de mujer en billetes y monedas paraguayas. **Miguel Ángel Ramírez Zaragoza**, Poder y comunicación en los movimientos sociales: una aproximación desde el neozapatismo y el #Yosoy132. RESEÑAS.

Cuadernos Americanos, revista dedicada a la discusión de temas de y sobre América Latina. Redacción y administración: 1º piso, Torre II de Humanidades, Ciudad Universitaria, 04510, México, DF. Tel.: (52 55) 5622.1902. Fax: (52 55) 616.2515. Correo electrónico: <cuadamer@servidor.unam.mx>.

Militantes de Francisco

*Religión y política
en tiempos
del papa argentino*

**MARCOS ANDRÉS CARBONELLI /
VERÓNICA GIMÉNEZ BÉLIVEAU**

La constitución y las acciones de los Misioneros de Francisco configuran un interesante fenómeno de articulación de las dimensiones religiosa y política. Se trata de un movimiento surgido en 2014 al calor del mensaje del papa Francisco, pero articulado a un espacio, el peronismo en su fase kirchnerista, y a una recuperación de elementos de la Teología del Pueblo y de la opción por los pobres. En ese marco, los Misioneros de Francisco echan luz acerca de la cultura religiosa en Argentina, la fortaleza territorial del catolicismo –desafiada por diversos grupos evangélicos– y el rol global del pontífice argentino.

La circulación y las mutuas interpelaciones entre espacios religiosos y políticos en América Latina son frecuentes, surgen en la mayoría de las tendencias políticas y forman parte del registro cotidiano del lazo entre la ciudadanía y los líderes políticos y religiosos. Desde el pajarito en que el presidente de Venezuela Nicolás Maduro veía a su antecesor Hugo Chávez, hasta las menciones a la divinidad y a instituciones religiosas en las constituciones y la legislación de los distintos países, las referencias a lo

Marcos Andrés Carbonelli: es doctor en Ciencias Sociales e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina, en el Centro de Estudios e Investigaciones Laborales (CEIL).

Verónica Giménez Béliveau: es doctora en Sociología e investigadora del Conicet en el CEIL.

Palabras claves: Iglesia católica, peronismo, religión, Teología del Pueblo, Misioneros de Francisco.

trascendente y la presencia de especialistas religiosos en el espacio público circulan, están presentes y operan¹.

La elección de un papa latinoamericano en 2013 abrió nuevas posibilidades a este tipo de diálogos, al mismo tiempo que generó demandas inesperadas hacia la Iglesia y su máximo dirigente. La pregunta que resuena, una y otra vez, sobre qué tipo de cambios va a producir Jorge Bergoglio en su papado y hasta dónde va a llegar en la transformación surge tanto desde sectores católicos como desde fuera de ese marco identitario: lo sorprendente de la demanda de transformaciones en la Iglesia es que un sector importante de ciudadanos, comunicadores, políticos e intelectuales salidos del catolicismo (e incluso algunos que nunca pertenecieron) se encanta con el papa que habla de migrantes, pobreza y anticapitalismo, y le piden más, siempre más. Que la Iglesia case en segundas nupcias a los divorciados, que celebre matrimonios entre personas del mismo sexo, que las mujeres puedan ser sacerdotes, que se pronuncie a favor del aborto. Estas expectativas son, en general, infundadas: la Iglesia es una institución que sin duda procesa su relación con la sociedad moderna, pero con tiempos y en espacios que no suelen ser los que ciertos agentes demandan.

Sin embargo, algo mueve el papado de Francisco. Por cierto, no se trata de la vuelta al catolicismo de los sujetos alejados de la religión, atravesados por la modernidad, cuyos horizontes de sentido no recurren ya a marcos religiosos. ¿A quiénes interpela, entonces, el papado de Francisco? O, dicho de otro modo, ¿qué nuevos espacios de acción abre el cambio de escala de Bergoglio como actor religioso-político? La Iglesia renegocia los límites de las pertenencias de grupos y personas, y cada papa le imprime a su mandato un giro distinto en cuanto a las modalidades de acción y a quiénes privilegia en ese diálogo. El papado de Francisco sin duda ha movilizado, entusiasmado y fascinado a sectores que trabajan en el territorio, cruces originales de militantes religiosos y activistas políticos. Para pensar estas dinámicas desde un espacio concreto,

1. En Argentina, el cruce entre religión y política fue pensado, por un lado, a partir de la influencia que la Iglesia católica (pero también, de manera creciente, otros actores religiosos) ejerce sobre las decisiones de los políticos, y por el otro, la búsqueda que emprenden dirigentes oficialistas y opositores para obtener las legitimidades de algún sector del campo religioso para posicionarse en su propio espacio. Al respecto, v. Fortunato Mallimaci: *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*, Biblos, Buenos Aires, 2015, y F. Mallimaci y Juan Esquivel: «La tríada Estado, instituciones religiosas y sociedad civil en la Argentina contemporánea» en *América* N° 8, 2013. Una segunda variante implica centrarse en la dimensión creativa del poder, en la capacidad que reúnen ciertos actores, símbolos e instituciones para generar filiaciones, producir identidades y movilizar voluntades. En este sentido, lo religioso y lo político, sus símbolos y sus actores son «poderosos» porque se muestran eficaces para movilizar sueños, ensamblar utopías, activar militancias y generar identidades, en muchos casos, mestizas.

en este artículo hacemos foco en la emergencia de agrupaciones católicas dentro de espacios peronistas. Analizaremos el cruce de matrices de sentido políticas y religiosas, desde la praxis de un grupo de católicos peronistas surgido meses después de la elección de Bergoglio como papa: los Misioneros de Francisco.

■ El origen plebeyo de los Misioneros de Francisco

Los Misioneros de Francisco hacen su aparición en 2013, luego de la elección de Bergoglio como máxima autoridad de la Iglesia católica. Cuentan los protagonistas que en agosto de 2013 el dirigente Emilio Pérsico –secretario de Agricultura Familiar y principal referente del Movimiento Evita–, su compañera y también militante Patricia Cubría y el abogado y dirigente social Juan Grabois viajaron a Roma con un doble propósito, político y personal. Se entrevistaron con el papa, conversaron «de economía, de política, de la situación en Europa (...) profundizando un poco la idea de la economía popular»², y Francisco bautizó al hijo de Emilio y Patricia. En ese intercambio, hecho de momentos sacrales y discusiones sociales y políticas, surgió la idea que sería el germen de Misioneros: «andá y hacé capillas», dicen que Francisco le dijo a Pérsico. Estas palabras se transformaron en un viento que impulsó ilusiones y circuló entre las redes sociales y políticas alrededor del Movimiento Evita, poniendo en marcha el proyecto Misioneros de Francisco.

En el armado de Misioneros convergen tres espacios de sociabilidad: el político, el eclesiástico y el sindical ligado a la economía popular. Podemos comprender el primer espacio a partir de la figura de Emilio Pérsico. Proveniente de una familia católica y militante político desde su juventud en espacios peronistas³, Pérsico fundó primero el Movimiento de Trabajadores Desocupados Evita (MTD Evita), que luego pasó a llamarse Movimiento Evita. El MTD Evita se caracteriza por su presencia territorial, por «recuperar la tradición disruptiva y plebeya del peronismo»⁴ y por proponerse estar con «los últimos de la fila»: en ese sentido, su trabajo con la economía

En el armado de Misioneros convergen tres espacios de sociabilidad: el político, el eclesiástico y el sindical ■

2. Entrevista con Patricia Cubría, Buenos Aires, 15 de junio de 2015.

3. «Mi padre es peronista nacionalista, católico. Yo también era muy católico. Sigo siendo, pero era más militante, digamos». «Entrevista a Emilio Pérsico» en *Peronista hasta la muerte*, blog, 25/2/2012.

4. Ana Natalucci: «Los movimientistas. Expectativas y desafíos del Movimiento Evita en el espacio kirchnerista (2003-2010)» en Germán Pérez y A. Natalucci: *Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista*, Nueva Trilce, Buenos Aires, 2012, p. 38.

popular es una muestra de la búsqueda del acompañamiento a los sectores más desposeídos de la sociedad.

El segundo espacio que converge en Misioneros de Francisco se compone de personas provenientes de la militancia católica. Entre los católicos y católicas que llegan a los Misioneros de Francisco, encontramos distintos linajes de pertenencia, siempre en el marco de la Opción por los Pobres. La Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, que entrona al pobre en el centro y se propone la liberación de las injusticias, y sobre todo la Teología del Pueblo de Rafael Tello, que propone al pueblo como sujeto de la historia y enfatiza el carácter mestizo y la fe mariana⁵, son los ejes que encuadran las pertenencias de los primeros referentes de Misioneros. El sacerdote de los Misioneros, Eduardo Farrell, sostenedor de la devoción de María de Luján y del Negro Manuel, se reconoce en este espacio, como así también uno de los animadores laicos de mayor experiencia en economía social, a quien aquí llamaremos «Carlos».

El tercer espacio está compuesto por militantes relacionados con espacios sindicales articulados con el Movimiento Evita y la Confederación de Trabajadores de la Economía Popular (CTEP). Esta central sindical, fundada en 2011, se ocupa de representar a «los millones de excluidos del mercado formal de trabajo» que crean su propio trabajo: «los cartoneros, campesinos, artesanos, vendedores ambulantes, feriantes, trabajadores de programas sociales, motoqueros, cooperativistas, microemprendedores y obreros de empresas recuperadas»⁶. Uno de los dirigentes de la CTEP es precisamente Grabois, quien tiene una vieja relación con Pésico. Y si bien él no participa de Misioneros, sí lo hacen otros dirigentes de la CTEP. Además, es en los locales de esta central donde se realizan las reuniones de los Misioneros, se preparan los materiales para las misiones, se guardan los volantes, las estampitas y el agua bendita.

De los tres espacios mencionados, dos de ellos, el político y el sindical, están marcados fuertemente por su origen peronista. Los integrantes de los tres espacios tenían relaciones con Bergoglio antes de que fuera nombrado papa, aunque es interesante pensar las características de estos vínculos en cada caso. En el espacio eclesiástico, el sacerdote de los Misioneros, el padre Farrell, conocía

5. Para profundizar sobre estas corrientes, v. Aldo Ameigeiras: «Pueblo santo o pueblo justo. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires» en Elizabeth Judd y F. Mallimaci (coord.): *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*, Cehila / CLACSO, Buenos Aires, 2013.

6. V. presentación de la CTEP en su sitio web: <<http://ctepargentina.org/nosotros/>>.

al cardenal Bergoglio como su superior jerárquico y juzgó como misericordiosas y comprensivas sus intervenciones en momentos difíciles de la diócesis de Merlo-Moreno –ubicada en el Gran Buenos Aires– en la que es párroco. En el espacio político, la relación entre Pésico y Bergoglio es de larga data: se reunían cuando este último estaba al frente de la diócesis de Buenos Aires para conversar sobre la situación social y política. Pésico no solo se alegró, sino que fue a la Catedral metropolitana, como tantos otros católicos, cuando anunciaron la elección de Bergoglio como papa, y había sido invitado como orador a las Jornadas de la Pastoral Social organizadas por la Iglesia católica en 2012. Con la corriente sindical, Bergoglio había estrechado lazos desde que era cardenal, especialmente con el Movimiento de Trabajadores Excluidos (MTE): son recordadas las misas y las misiones en la plaza Constitución, que el entonces cardenal oficiaba para los cartoneros allí reunidos, y Grabois, dirigente de este espacio, tiene una relación personal estrecha con el actual papa.

Con la corriente sindical, Bergoglio había estrechado lazos desde que era cardenal, especialmente con el MTE ■

En Argentina se constata una antigua sedimentación simbólica de actores que, oriundos de una sociabilidad religiosa intensa, migran y se incorporan a procesos de militancias políticas, y viceversa, es decir, itinerarios biográficos marcados por lo político que transmutan en identificaciones religiosas adecuando y «traduciendo» sus capitales simbólicos. Así, encontramos militancias católicas que se peronizaron en su búsqueda de la revolución social o en su lucha contra el neoliberalismo⁷, cuadros políticos que se insertaron en comunitarismos católicos intensos⁸ y especialistas religiosos perseguidos, torturados y asesinados por sus afinidades políticas⁹. Este cúmulo de experiencias funciona como un reservorio que incide en las prácticas de no pocos actores participantes de este emprendimiento. Pero por sí solo no explica el desarrollo de las nuevas agrupaciones. Las trayectorias católicas y peronistas de Pésico, Farrell y Grabois expresan el haz de convergencias que organizan Misioneros, pero no permiten comprender las razones profundas de su crecimiento: los proyectos dirigenciales que

7. Luis Miguel Donatello: *Catolicismo y montoneros. Religión, política y desencanto*, Manantial, Buenos Aires, 2010.

8. Humberto Cucchetti: *Combatientes de Perón, herederos de Cristo. Peronismo, religión secular y organizaciones de cuadros*, Prometeo, Buenos Aires, 2010.

9. María Soledad Catoggio: «Contestatarios, mártires y herederos. Sociabilidades político-religiosas y ascesis altruista del catolicismo argentino en la dictadura y la post-dictadura», tesis doctoral, Universidad de Buenos Aires (UBA), Buenos Aires, 2010.

germinan en un terreno común pueden tener éxito o no, dependiendo de qué fibras activen. Y la iniciativa de Misioneros de Francisco interpeló a ciertos sectores de la militancia católica y kirchnerista, minorías activas que se reencantaron con el carisma del máximo dirigente católico y florecieron en el terreno abonado por el trabajo territorial católico y peronista. Uno de los Misioneros nos explica: «Yo estaba alejado de la Iglesia. Me bauticé, fui a los Maristas, pero con el tiempo me alejé. Pero ahora te digo: así como Néstor [Kirchner] me hizo creer en la política, este papa me llevó a volver a tener fe». Política y religión –que no pueden entenderse separadas– y liderazgos carismáticos son la clave para comprender a los Misioneros de Francisco, su crecimiento y su proyección utópica.

■ Misioneros en los barrios: las capillas como espacio liminar

Misioneros comprende una propuesta de misión y permanencia entre los sectores populares, con la finalidad explícita de rescatar, alentar y apuntalar su religiosidad en clave comunitaria. Como proponen en la descripción de su misión: «Los misioneros y misioneras de Francisco consideramos que la pastoral popular consiste en que el pueblo evangelice al pueblo, por ese motivo nos proponemos acompañar las iniciativas de evangelización de los propios barrios pobres para que los cristianos populares podamos vivir eclesialmente la fe»¹⁰.

Estos objetivos se traducen en un amplio espectro de actividades que recorre desde el trabajo cotidiano orientado a construir comunidades de fe (organización de capillas y realización de misiones en la estación Constitución –un populoso núcleo ferroviario en el sur de la ciudad– y otras locaciones) hasta la presencia del grupo en momentos excepcionales, como peregrinaciones y festividades, en los que la acción se vuelve búsqueda de una mística superadora y dadora de sentido de la apuesta colectiva.

En términos sociopolíticos, la emergencia de este grupo traza un paralelismo con el «que florezcan mil flores» de Néstor Kirchner¹¹, por su mutua inscripción en un horizonte utópico de presencia y permanencia en el territorio. En perspectiva religiosa, se trata de una propuesta complementaria, tal vez crítica aunque no antagónica, de la acción institucional de la Iglesia.

10. *Misioneros de Francisco*, s./f., cuadernillo distribuido en reuniones del movimiento.

11. Esta frase aparece en uno de los últimos discursos de Kirchner, pronunciado en un acto en el barrio porteño de La Boca el 9 de septiembre de 2010.

Misioneros de Francisco nace y crece a partir del proyecto de crear capillas en barrios populares del Gran Buenos Aires y del interior del país. Tal como lo definió una de las integrantes del núcleo operativo, estos espacios representan «un lugar de encuentro de la religiosidad del barrio». Que se trate de capillas no supone un nexo institucional directo con la Iglesia. Por el contrario, la génesis particular de estos espacios responde a una sociabilidad barrial, donde la militancia política y la religiosidad popular establecen lazos y códigos compartidos, a partir de una demanda insatisfecha por la pastoral convencional: «La condición es que antes de que haya una capilla existan personas con ganas de tener una capilla. Los militantes del Evita alientan, animan, pero no queremos hacer capillas donde no haya gente que las banque. Casi ninguno de los que organizan las capillas son del Movimiento Evita. Porque vos no vas a encontrar muchos militantes del Evita que le sepan rezar un rosario a un muerto, ¿viste?»¹².

**Misioneros de Francisco
nace y crece a partir
del proyecto de crear
capillas en barrios populares
del Gran Buenos Aires
y del interior del país ■**

El tejido comunitario funciona de soporte al mismo tiempo que estructura las rutinas de las capillas, de acuerdo con sus demandas y realidades. En este sentido, se destaca un primer repertorio de acciones, en el que el vínculo con lo trascendente no solo no reniega de la cotidianeidad barrial, sino que la incorpora y tematiza:

La idea es que la gente haga de la capilla lo que quiera, pero que haya espacio para lo religioso. Que sea una capilla: que pongan sus santos, que hagan sus rezos. También se están haciendo otras cosas: velar a un difunto o invitar una piba a que los vecinos le den una bendición cuando cumple 15 años, armar un campeonato de fútbol, hacer un loco, rezar un rosario cuando muere alguien, llamar al cura para que venga a bautizar... El otro día fue un cura a bautizar y bautizó a más de 300 pibes. Esos 300 pibes nunca fueron a la iglesia. Entonces ahí está lo de Misioneros de Francisco. Hay FinEs¹³, hay copa de leche... Pero están planteadas como lugares religiosos. Y la propuesta es misionar. Anunciar a Jesús. Llevar a la Virgen. Acompañar a un tipo que está solo. Estar con los pobres, con los enfermos. La propuesta es fundamentalmente religiosa.¹⁴

12. Entrevista con Eduardo Farrell, Buenos Aires, 13 de abril de 2015.

13. El Plan FinEs es una iniciativa desarrollada bajo la órbita del Ministerio de Educación y dirigida a adultos mayores de 18 años. Está destinada a que finalicen sus estudios primarios o secundarios. Propone acompañamiento, tutorías y materiales y se dicta en escuelas, centros educativos y comunitarios de todo el territorio argentino.

14. Entrevista con Eduardo Farrell, cit.

La escena del bautismo masivo, en la que un sacerdote incorpora a un grupo importante de jóvenes a la grey católica sin mediaciones burocráticas (catequesis, padres y padrinos bautizados y casados por Iglesia), escenifica la complejidad de esta experiencia. El hecho de que las capillas no se encuentren incardinadas (es decir, que no dependan del poder diocesano de un obispo) no anula el contacto institucional. Sin embargo, la presencia del sacerdote es requerida al mismo tiempo que condicionada: el bautizo de los 300 jóvenes no admite interrogatorios sobre la legalidad conyugal de los progenitores, por ejemplo. Misioneros de Francisco reivindica una intervención difusa de los creyentes sobre los bienes de salvación, lo cual permite desplegar un margen de acción no menor frente al poder religioso institucional. En este sentido, si bien la agenda de las capillas responde a directrices comunitarias, se establecen líneas de negociación con la estructura de la Iglesia católica para que los especialistas religiosos animen el ritual allí donde se los necesita, sin imponer lógicas burocráticas. Esta urdimbre de relaciones no resulta circunstancial, sino que se apoya en una larga tradición de interpelación entre activistas políticos y agentes religiosos, a partir del trabajo conjunto en el espacio territorial¹⁵.

La alusión precedente a comedores, copas de leche, apoyo escolar e implementación del Plan FinEs también anticipa la dimensión política de las capillas. Si la Teología del Pueblo es el código que estructura la propuesta religiosa, el peronismo es el lenguaje de causas políticas que funciona como condición de posibilidad y eje dinamizador de estos espacios:

Nosotros apuntamos a que las capillas no sean solo un espacio religioso sino que también sean un espacio de encuentro para la comunidad. Un espacio para resolver los conflictos que se van generando, en cuanto a violencia, en cuanto a drogas, a lo que fuere...¹⁶

Que sea un espacio de organización popular más (...) donde los vecinos se pueden agrupar, se pueden juntar bajo los mismos ideales, que son los mismos ideales de Jesús: igualdad, preocuparte por los más humildes, los más enfermos, los más necesitados. Que también coincide con los ideales del peronismo.¹⁷

15. V. Giménez Béliveau: «Sociabilidades, liderazgos e identidad en los grupos católicos argentinos. Un acercamiento al fenómeno de los comunitarismos a través del caso de los Seminarios de Formación Teológica» en Aurelio Alonso Tejada (coord.): *América Latina y el Caribe: territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, CLACSO, Buenos Aires, 2008.

16. Entrevista con Julieta, miembro de Misioneros, Buenos Aires, 15 de septiembre de 2015.

17. Entrevista con Leandro, miembro de Misioneros, Buenos Aires, 15 de septiembre de 2015.

En esta perspectiva, la génesis, el nombre y las actividades de las capillas se encuentran atravesados por las acciones que sectores populares ensayan como respuestas ante situaciones conflictivas¹⁸. Por caso, la capilla Azucena Villaflor¹⁹, en La Plata, fue fundada por un grupo de mujeres que tomaron tierras en un gesto de rebeldía y salvación frente a la violencia doméstica de la que eran objeto. En su itinerario, lo religioso integra un proyecto de emancipación. En Luján, el surgimiento de la capilla Negro Manuel se asocia al accionar de un grupo de trabajadores que ocuparon tierras cedidas por el obispado al municipio hace algunos años. En un contexto de proliferación de barrios cerrados (*countries*) e inundaciones, el lugar reservado para el culto popular acompaña y vigoriza una resistencia a procesos de segregación urbana, al mismo tiempo que constituye una carta de presión frente a jugadores poderosos.

**El lugar reservado
para el culto popular
acompaña y vigoriza una
resistencia a procesos
de segregación urbana ■**

Estas continuidades entre lo político y lo religioso que desafían imaginarios secularistas²⁰ no clausuran una segunda gama de tensiones:

Siempre hacemos mucho hincapié en que las capillas no son unidades básicas²¹. Y como hay compañeros que son del Movimiento Evita o de otras agrupaciones, hacemos mucho hincapié en eso: las capillas tienen que tener contenido político, también discusión política, porque consideramos que la capilla tiene mucho que ver con la política, pero no son unidades básicas. Son otra cosa. El espacio para militar son los locales del Movimiento Evita u otras agrupaciones, pero no las capillas.²²

Como en todo proceso fundacional, los límites son provisorios y también tensos. En este caso, la política partidaria es representada como una lógica instrumental que es preciso conjurar para preservar la utopía comunitaria. Así como el estatus religioso de las capillas se define en tensión con la administración eclesiástica de los bienes de salvación (en otras palabras, cómo ser Iglesia sin burocratizarse), su perspectiva política se construye en la diferencia con la competencia por el poder (cómo hacer política sin partidizarse).

18. Denis Merklen: *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983-2003)*, Gorla, Buenos Aires, 2005.

19. Villaflor fue una de las fundadoras de Madres de Plaza de Mayo durante la última dictadura militar argentina [N. del E.].

20. Pablo Semán: *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Gorla, Buenos Aires, 2007.

21. Nombre con el que se conocen los locales del Partido Justicialista (peronista) [N. del E.].

22. Entrevista con Julieta, cit.

Cabe destacar que las características de este emprendimiento se relacionan íntimamente con un diagnóstico sobre la situación del campo popular y el accionar de instituciones clásicas en dicho espacio:

No es que estamos convirtiendo ateos en católicos, sino que ya eran católicos, pero tenían la necesidad de contar con un espacio para practicar su fe de manera comunitaria tal vez.²³

Ese espacio no lo cumplían las parroquias, porque estamos hablando de mucha gente que fue expulsada de la parroquia que les toca por jurisdicción o qué sé yo. O que no tiene acceso. Gente que no sale del barrio, que vive de su comercio interno, en el quiosquito que tienen en la puerta de la casa y no salen de ahí.²⁴

En este planteo, las capillas representan una respuesta a lo que es percibido como una doble ausencia: en primer lugar, la de la Iglesia católica y su ramificación territorial problemática, producto de la caída en el número de vocaciones (el «no doy abasto» que enuncian no pocos sacerdotes en espacios populares) y una propuesta pastoral que desentona con las realidades y demandas de los creyentes de ese mismo espacio popular. En segundo término, ausencia del Estado y su entramado de instituciones que no terminan de gravitar incisivamente en una población situada (generalmente) por fuera de la estabilidad que supone el mercado laboral formal. En los términos de este juicio, se fundan ca-

Se fundan capillas para restablecer (por otros medios) la presencia de la Iglesia y el Estado, enarbolando el mensaje de Francisco ■

pillas para restablecer (por otros medios) la presencia de la Iglesia y el Estado, enarbolando el mensaje de Francisco.

En suma, definimos las capillas de Misioneros de Francisco como espacios liminares, puntos intermedios entre la parroquia y la unidad básica. Se caracterizan por su anclaje territorial, su énfasis comunitario y su doble apuesta a una praxis política no partidaria (que no obstante conserva el peronismo como lengua madre) y a una religiosidad en clave popular que toma distancia de la burocracia eclesial sin renegar de contactos estratégicos con la institución.

Así como las capillas representan la marca y el trabajo cotidiano de Misioneros, otros tiempos/espacios nos permiten comprender cómo sus militantes crean y consolidan el sentimiento de inclusión en un mismo colectivo, a partir de la

23. Entrevista con José, miembro de Misioneros, Buenos Aires, 15 de septiembre de 2015.

24. Entrevista con Julieta, cit.

«alegría de estar juntos». Las movilizaciones, orientadas por su conexión con la religiosidad popular y con las manifestaciones políticas, ofrecen el marco habilitante de estos encuentros.

Misioneros toma de la religiosidad popular estos tiempos/lugares y desde 2014 se hace presente en la popular fiesta de San Cayetano, en la parroquia del barrio de Liniers, y en la masiva peregrinación a la basílica de Luján que se realiza cada año. Desde la perspectiva de Misioneros, estar presentes en estos momentos representa una instancia de acompañamiento y de aprendizaje de la índole festiva que reviste el vínculo de Dios con su Pueblo. Implica rescatar y reivindicar el carácter genuino y santo de la religiosidad de los sectores más pobres y nutrirse pedagógicamente de sus capacidades de conexión con lo trascendente. Ese estar con el pueblo, «ser evangelizado por el pueblo», transforma a los Misioneros, los hace sentir parte de un colectivo. Mariana, miembro de la agrupación, cuenta que la peregrinación a Luján «llenó de mística a los compañeros»²⁵.

A la peregrinación a pie a Luján se suma la concentración en la festividad de San Cayetano, a la que Misioneros asiste desde 2014. Aquí la devoción a un santo con arraigo profundo en la religiosidad popular (es el patrono del pan y del trabajo) y fuertes resonancias en la política argentina se suma a la sorpresa por la masividad de la convocatoria:

Esa vuelta también, no podíamos creer que tuviéramos tanta adhesión. Era agosto, frío, no sé a qué hora de la mañana nos citamos. Para movilizarnos políticamente en un contexto como ese, tenemos que estar tomando mate, haciendo tortas fritas dos semanas antes, meloneando, convenciendo, porque es un sacrificio. [Pero en este caso] fue todo lo contrario, de golpe éramos una columna enorme, o sea, había necesidad de los compañeros de venir.²⁶

La peregrinación a Luján en diciembre y la cita en San Cayetano cada 7 de agosto son los «altos lugares» y «momentos fuertes»²⁷ de la religiosidad popular que suscitan la emoción religiosa, una de las características del creer contemporáneo.

■ Carisma papal, kirchnerismo y territorialidad: conjeturas para profundizar

La encrucijada entre lo religioso y lo político se muestra generosa en circulación de sentidos, activismos, trayectorias: religión y política son fuertes

25. Entrevista a Mariana, miembro de Misioneros, Buenos Aires, 16 de junio de 2015.

26. *Ibíd.*

27. Danièle Hervieu-Léger: *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*, Ediciones del Helénico, México, DF, 2004.

movilizadores en el campo de las creencias. Sin embargo, el cúmulo de experiencias mixtas es condición necesaria pero no suficiente para dar cuenta de la germinación de Misioneros de Francisco. Si asumiéramos que este movimiento tiene lugar solo por las históricas afinidades electivas entre catolicismo y peronismo, sobrerrepresentaríamos el peso de las tradiciones en el proceso de reflexión y toma de decisiones de los actores. Explicar lo que existe, lo que está en marcha, simplemente por lo que ya se hizo redundaría en una abstracción inconducente del contexto político actual, como también de procesos sociales de mediano y largo alcance.

Teniendo en cuenta esta precaución, consideramos tres elementos que informan la emergencia de Misioneros y que juzgamos importantes en el análisis de su futuro despliegue. El primero de ellos se vincula con el kirchnerismo y su relación con lo religioso. Ni en el nivel de sus liderazgos ni en el de las cosmovisiones, este proceso político se posicionó como rival de lo religioso; mucho menos como una cultura laica. Sin negar los enfrentamientos en el plano de las cúpulas (por ejemplo, en el momento de la sanción de la Ley de Matrimonio Igualitario²⁸), en

Ni en el nivel de sus liderazgos ni en el de las cosmovisiones el kirchnerismo se posicionó como rival de lo religioso ■

su tarea de reconstrucción social, el kirchnerismo se apoyó (en líneas generales) en las estructuras preexistentes y no renegó de la cultura de la subsidiariedad. Alentó los intercambios en el plano territorial, las transferencias de recursos e incluso la incorporación de cuadros católicos a tareas de gestión; la designación del sacerdote

Juan Carlos Molina al frente de la Secretaría de Programación para la Prevención de la Drogadicción y la Lucha contra el Narcotráfico (Sedronar) fue un ejemplo palmario de estas afinidades. Conjeturamos que Francisco puede constituirse en icono militante, en gran medida porque su figura hace base en el kirchnerismo, entendido como cultura política y versión contemporánea del peronismo (pese a los enfrentamientos del cardenal con el gobierno de Néstor Kirchner y Cristina Fernández). Así, la designación de Bergoglio como sumo pontífice constituye otro hito del ciclo de reactivación de la militancia nacional, encadenado, casi naturalmente, a las reacciones frente al conflicto con el campo de 2008 (momento

28. Daniel Jones, Juan Marco Vaggione: «Los vínculos entre religión y política a la luz del debate sobre matrimonio para parejas del mismo sexo en Argentina» en *Civitas* vol. 12 N° 3, 9-12/2012; Juan Cruz Esquivel: «Narrativas religiosas y políticas en la disputa por la educación sexual en Argentina» en *Cultura y Religión* vol. VII N° 1, 1-6/2013; M. Carbonelli, Mariela Mosqueira y Karina Felitti: «Religión, sexualidad y política en la Argentina: intervenciones católicas y evangélicas en torno al aborto y el matrimonio igualitario» en *Revista del Centro de Investigación. Universidad Lasalle* vol. 9 N° 36, 2011.

épico, en el imaginario oficial, de la lucha entre pueblo y oligarquía) y la muerte de Néstor Kirchner, y más atrás, a la resistencia al neoliberalismo de los años 90 y las movilizaciones durante la crisis de 2001.

El segundo elemento implica (re)pensar la territorialidad de la Iglesia como una de las claves de su vigencia como «fábrica de militantes». Desde la Colonia, y aun con la alternancia entre períodos de consolidación y estancamiento, en el catolicismo primó históricamente la diagramación de diócesis, capillas y parroquias como modalidades efectivas y a la vez porosas para habitar territorios desiguales y de esta manera enhebrar sus propuestas pastorales con la vida de sus pobladores. El proyecto utópico de extensión universal de la Iglesia encontró en el diseño de la estructura territorial eclesiástica, siempre en diálogo con las estructuras territoriales estatales, una construcción que se acercaba al ideal. Este compendio de dispositivos institucionales resulta la antítesis de la figura de los monasterios: si estos representan lugares de acceso restringido y exclusivamente orientados a la vida contemplativa, las parroquias y capillas fueron y son espacios organizados para atravesar y ser atravesados por la dinámica y las problemáticas de barrios, «villas miseria», asentamientos, etc. Si a esta singular disposición institucional agregamos la vocación pública de la Iglesia, encontramos los elementos que explican su incidencia cuasiartesanal en el entrenamiento de liderazgos, equipados para tematizar políticamente situaciones locales e inclusive trascenderlas.

Finalmente, un tercer elemento por considerar resulta el papel de Francisco. El papa es un actor situado en la cúspide de una institución altamente burocratizada, que articula discursos, gestos y acciones para construir un mensaje que debe interpretar un público que excede el (mal) llamado catolicismo practicante. En la potencia notoria de su mensaje incide, en primer lugar, el panorama católico antecedente. Lo que Francisco dice y hace, su repertorio de discursos y acciones, aparece como excepcional en gran medida porque excepcional fue la renuncia de su antecesor. La dimisión de Benedicto xvi confirmó el cuadro de la crisis frente a la cual las acciones de Francisco no solo se configuraron como respuesta, sino también como superación. En Francisco, la Iglesia no se replegó sobre sí misma para sanar sus heridas, sino que optó por la vía de la rehabilitación en clave de apertura, como salida hacia adelante. La imagen de una Iglesia eurocéntrica y enemistada con la Modernidad, resignada a ser una minoría (la Iglesia de Benedicto xvi, claramente), dio paso al proyecto de una Iglesia protagonista de la agenda mundial, que con Francisco trasciende sus muros comunitarios para interpelar a líderes mundiales y también a las grandes mayorías.

En un público más cercano (los que ahora militan su causa en Argentina), la movilización en torno de Francisco también obedece a un cambio de escala. Los cambios posicionales son notorios. De líder de la oposición antikirchnerista a referente global de uno de los credos con mayor adhesión y potencialidad política. De jesuita con pasado a veces criticado a sumo pontífice. De arzobispo conservador con guiños populares a vanguardia de la lucha contra la pobreza y el daño ambiental. Estos pasajes (verdaderas transfiguraciones en el plano subjetivo) no solo religan a antiguos simpatizantes (los que compartieron con Bergoglio una misa, una confesión, el subterráneo en el que viajaba), sino que también desactivan, en algunos casos, viejas rencillas y enemistades porque el otrora adversario ahora denuncia causas comunes desde un lugar poderoso. En este punto, la posición institucional no es un lastre, un obstáculo burocrático, sino una plataforma de lanzamiento donde el carisma funcional y el carisma personal se potencian: lo que Francisco dice adquiere resonancia mundial porque lo dice en el lugar de papa, y al mismo tiempo causa conmoción que un papa diga esas cosas.

Por otra parte, el mensaje de Francisco adquiere relevancia por su capacidad para enunciar demandas que resuenan en proyectos militantes y que lo configuran como un liderazgo aceptable para el poskirchnerismo. Nos referimos a la triple T de Francisco: «Ninguna familia sin *techo*, ningún campesino sin *tierra* y ningún trabajador sin *trabajo*». *Techo*, *tierra* y *trabajo* forman una trilogía anudada históricamente a un número importante de instituciones y movimientos. La virtud del liderazgo de Francisco fue articular estas iniciativas y darles estatus global, ponerlas en el centro del escenario mundial. Otro tanto ocurrió con problemáticas propias de la modernidad tardía, como el daño ambiental y las migraciones. Sin lugar a dudas eran tópicos presentes en la agenda internacional, pero carecían de un liderazgo referencial que los ponderara y actualizara. Su visita y su discurso en Lampedusa y su encíclica *Laudato Si'* suplieron esta vacancia y definieron a Francisco como un representante global de viejas y nuevas causas.

En definitiva, la designación de Francisco habilitó un repertorio de intersecciones políticas y religiosas gracias al contexto precedente, a la dimensión globalizada que alcanzó su figura, pero también a su agencia sobre un sedimento de historias profundas, que él mismo ayudó a remover a partir de acciones concretas y de un diálogo intenso con una masa disponible de militantes, hijos de un ciclo político precedente y aún vivo²⁹. En este sentido, la asunción de Francisco amerita ser leída sociológicamente como una oportunidad para que varios movimientos kirchneristas (y no solo kirchneristas) se reivindicquen como católicos. ☒

29. Una versión anterior de estas ideas fue presentada en M. Carbonelli: «El papa como ícono militante» en *Panamá Revista*, 10/9/2015.

Providencialismo y discurso político en Nicaragua

El providencialismo siempre estuvo presente en la historia nicaragüense y en los primeros años de la república independiente se articuló con la naturalización de la injerencia estadounidense. Con la revolución sandinista de 1979, emergió un Dios articulado a la teología de la liberación y el cambio social. Pero tras la caída del sandinismo, el viejo providencialismo retornó triunfante y el propio Daniel Ortega regresó al poder apelando a él y sellando alianzas con sectores del clero tradicional. Parte de su nueva fe post-revolucionaria se expresa en su cruzada contra el aborto terapéutico.

ANDRÉS PÉREZ-BALTODANO

Los estudios del desarrollo político latinoamericano han prestado poca atención a la contradictoria relación entre la idea de democracia –por la que se sigue luchando en América Latina– y la cultura religiosa providencialista que predomina en la región. Mientras que la democracia asume la existencia de una fe secular en la capacidad de los seres humanos para controlar su destino, el providencialismo ofrece una visión de la historia como un proceso controlado por un Dios que lo decide todo¹. Adoptando las premisas históricas de las ciencias sociales europeas, la sociología y la politología latinoamericanas asumen que el desarrollo político de los países de la región ocurre dentro de un espacio secular separado del espacio de lo sagrado, divino, religioso o

Andrés Pérez-Baltodano: es profesor de ciencia política en la Universidad de Western en Canadá e investigador asociado del Instituto de Historia de Nicaragua y Centroamérica (IHNCA) de la Universidad Centroamericana (UCA) en Managua.

Palabras claves: providencialismo, religión, sandinismo, Daniel Ortega, Nicaragua.

1. Ver Peter C. Hodgson: «Providence» en Donald W. Musser y Joseph Price (eds): *A New Handbook of Christian Theology*, The Lutterworth Press, Cambridge, 1992, pp. 229-236; Charles Taylor: *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, 2007.

sobrenatural. Ignoran, pues, que las ideas de Dios que permean el imaginario de los latinoamericanos y las latinoamericanas son, fundamentalmente, ideas acerca del papel de Dios *en la historia*. Estas ideas condicionan la manera en que los latinoamericanos percibimos el poder, así como la manera en que actuamos frente a él².

Nicaragua ofrece uno de los ejemplos más dramáticos de las formas en que la visión providencialista de la historia condiciona las percepciones de la política y el poder. El propósito de este artículo es mostrar la influencia de esta visión mediante una breve revisión histórica del discurso político nicaragüense. Buscamos mostrar, además, cómo el providencialismo ha facilitado la formación de una cultura política *pragmática-resignada* que induce a los nicaragüenses a percibir la realidad social como una condición histórica determinada por fuerzas ajenas a su voluntad. Esta percepción es una derivación lógica –aunque no necesariamente consciente– de otra más básica: la de un mundo que no controlamos porque lo controla Dios.

El artículo se divide en tres secciones. La primera analiza la influencia del providencialismo en las visiones de la política y del poder en Nicaragua hasta antes del triunfo de la Revolución Sandinista en 1979: el discurso de las elites del país durante este periodo expresa una visión de Dios como la fuerza que legitima la distribución y los usos del poder. La segunda sección explica la relación entre política y religión durante la década revolucionaria de 1980: en este intenso periodo de la historia nicaragüense, surge una visión de Dios como una fuerza liberadora que se contrapone a la visión providencialista dominante a lo largo de la historia del país. Finalmente, la tercera sección analiza la evolución de la relación entre política y religión a partir de la llamada «transición democrática» que se inició en 1990, después de la derrota electoral del Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN): durante este periodo, se reinstauran en Nicaragua una cultura religiosa providencialista y una cultura política pragmática-resignada que empujan a los nicaragüenses a poner sus vidas en «las manos de Dios», y de un Estado que ellos no controlan. Esta restauración cultural tiene una de sus principales expresiones en la sacralización del discurso político del FSLN.

■ Política y religión antes de la Revolución Sandinista

Al igual que en el resto de los países de América Latina, el reto principal del Estado nicaragüense después de la independencia fue el establecimiento del orden.

2. A. Pérez-Baltodano: «Dios y el Estado: dimensiones culturales del proceso de formación del Estado en América Latina» en *Nueva Sociedad* N° 210, 7-8/2007, disponible en <www.nuso.org>.



Liberales y conservadores lucharon por definirlo en función de sus propios intereses, sin la habilidad política necesaria para articular un consenso social que sirviera de base al desarrollo de la sociedad nicaragüense. Ambos grupos imitaron el pensamiento europeo sin contar con la madurez intelectual para adaptar, críticamente, aquellos aspectos de ese pensamiento que pudieran ayudarlos a desarrollar su capacidad para hacer historia; o bien, para rechazar, también críticamente, aquellas ideas que no encajaban con la realidad del país. En su novela *El comandante*, el escritor nicaragüense Fernando Silva sintetizó en una frase la naturaleza del pensamiento político nicaragüense durante este periodo: «Todo lo que hemos procurado aquí, liberales y conservadores, lo hemos hecho solo por instinto, somos pasiones nada más»³.

En el discurso con el que las autoridades celebraron en 1849 la llegada al país del primer diplomático estadounidense acreditado en Nicaragua, la sociedad nicaragüense aparece representada como una entidad carente de la capacidad para alcanzar, por sí misma, los atributos de un verdadero Estado nacional. «Hace mucho tiempo», dijo el mandatario Norberto Ramírez en su bienvenida a Ephraim George Squier, que «Nicaragua sentía necesidad de abrigarse bajo el esclarecido pabellón de Norte América; pero no había llegado aún la hora en que el árbitro de las Naciones debía levantarnos a tan alto grado de dicha y prosperidad»⁴.

Más tarde, en 1855, en medio de una de las guerras en las que liberales y conservadores se enfrentaron para capturar el poder del Estado, un grupo de mercenarios estadounidenses fue contratado por los liberales para derrotar a sus adversarios. Los «filibusteros» derrotaron a las tropas conservadoras y la ciudad liberal de Granada celebró con gran júbilo el triunfo de los estadounidenses. En una misa de acción de gracias oficiada en esa ocasión, el sacerdote Agustín Vijil señaló que William Walker –el jefe de los mercenarios– podría ser «el enviado de la Providencia para curar heridas y reconciliar la familia nicaragüense»⁵.

**Walker terminó
 desplazando del poder
 a los liberales que lo
 habían llevado al país ■**

Walker terminó desplazando del poder a los liberales que lo habían llevado al país. Se eligió presidente, impuso el inglés como idioma oficial y legalizó la esclavitud. Temerosos de

3. F. Silva: *El comandante*, Editorial Latinoamericana, Managua, 1969.

4. Cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación: providencialismo, pensamiento político y estructuras de poder en el desarrollo histórico de Nicaragua*, IHNCA-UCA, Managua, 2003, p. 179.

5. *Ibíd.*, p. 216.

las manifiestas ambiciones expansionistas del filibustero, los ejércitos centroamericanos se unieron para expulsarlo. Walker fue capturado y fusilado en Honduras, y Nicaragua, como las estirpes condenadas a la soledad en la imaginación de Gabriel García Márquez, obtuvo una «segunda oportunidad sobre la tierra»⁶.

En la sesión inaugural de la Asamblea Constituyente organizada para reconstruir el Estado nicaragüense, Gregorio Juárez reafirmó la visión providencialista dominante en el país: «La divina Providencia que por medios preparados y dispuestos con su propia mano os ha reunido en este agosto recinto, no os abandonará; antes bien, os estrechará en su pecho como se le ve abrigar al recién nacido en su estado de inocencia»⁷.

Los conservadores gobernaron el país tras la derrota de Walker, hasta que fueron desplazados en 1893 por un golpe militar liderado por el liberal José Santos Zelaya. Zelaya promovió la secularización de las instituciones del Estado, pero no logró transformar la cultura religiosa dominante. La carta constitucional impuesta por el caudillo para formalizar su visión liberal fue derogada por él mismo dos años después de haberla proclamado, con el argumento de que esa Constitución demandaba «un pueblo más adelantado que el pueblo nicaragüense»⁸.

En 1902, Estados Unidos decidió construir un canal interoceánico a través de Panamá. Quisieron, además, mantener el derecho de construcción de un segundo canal a través del territorio nicaragüense para evitar que otro país lo usara para abrir una ruta alternativa. Frustrado por la selección de la ruta panameña, Zelaya rehusó colaborar con EEUU, lo que impulsó a Washington a derrocarlo.

El mandatario abandonó la Presidencia en 1909 y los conservadores recuperaron el poder. Adolfo Díaz, el líder de ese partido, atribuyó a Dios el colapso del régimen liberal: «El gobierno [de Zelaya], arrojado en aquel precipicio de despilfarro, no sabemos hasta dónde hubiera llevado al país, si la Providencia no decreta su fin». En ese mismo discurso, Díaz declaró que, por «leyes sociológicas ineludibles», Nicaragua tenía que apoyarse en el «altruismo internacional de la Gran República Americana» para alcanzar el orden y la prosperidad.

6. G. García Márquez: «La soledad de América Latina», discurso de aceptación del Premio Nobel de Literatura, 1982.

7. Cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., pp. 65-66.

8. *Ibíd.*, p. 333.

Estos logros, aseguraba Díaz con pragmática resignación, «no pueden venir por nuestros propios medios»⁹.

En 1912 Washington intervino militarmente en Nicaragua para proteger a los conservadores de las constantes conspiraciones de los liberales. Para ese entonces, las elites locales habían internalizado la idea de que nada se podía hacer contra la voluntad de Dios... o la de EEUU. Una revista nicaragüense de ese

**Las elites locales habían
internalizado la idea
de que nada se podía
hacer contra la voluntad
de Dios... o la de EEUU ■**

tiempo hacía referencia a esta actitud señalando que en Nicaragua prevalecía un espíritu «de pesimismo y desaliento que bien [podía] calificarse de resignación»¹⁰.

Algunos sectores de la sociedad nicaragüense, como los representados por el general Benjamín Zeledón, operaron du-

rante este periodo como fuerzas contraculturales que resistieron el pragmatismo resignado de las elites. Estas fuerzas, sin embargo, no lograron traducirse en un pensamiento y una acción política capaces de transformar la realidad cultural del país.

Las tropas estadounidenses abandonaron el territorio nicaragüense en 1925. Inmediatamente después, los liberales iniciaron una nueva revuelta militar contra los conservadores. EEUU intervino de nuevo en 1926 para imponer el orden y decidió organizar elecciones para poner fin a la lucha entre los dos bandos. Un artículo de *The New York Times* de ese tiempo señalaba que tanto los liberales como los conservadores habían aprendido a aceptar el papel intervencionista de EEUU como algo natural. En Nicaragua, agregaba el artículo, no había un solo grupo político organizado que creyera posible «conducir los asuntos nacionales sin antes tener el visto bueno de EEUU»¹¹.

Los liberales ganaron las elecciones y, tal como lo había pronosticado *The New York Times*, el candidato ganador José María Moncada se declaró «amigo de la influencia de EEUU en Nicaragua». Esta «influencia», señaló el presidente electo, le permitiría a Nicaragua crecer «a la sombra» de «las prácticas republicanas» del país del norte. Antes de su elección, Moncada había expresado su visión pragmática-resignada de la realidad nicaragüense: «La no

9. *Ibíd.*, p. 380.

10. *Nicaragua Informativa*, 1917, cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., p. 436.

11. *The New York Times*, 1932, cit. *ibíd.*, p. 450.

envidiada historia de mi patria la tengo escrita en mi cerebro con caracteres indelebles. La repaso cada día y cada día me convenzo con mayor profundidad de que en nuestra psicología e idiosincrasia reina el mal, que cala nuestros huesos y se difunde en nuestra sangre y se apodera cruelmente de nuestros corazones»¹².

Pero las elecciones organizadas por EEUU no pusieron fin a la lucha entre liberales y conservadores, y estos siguieron recurriendo a las armas para dirimir sus contiendas. En 1927, Washington forzó un pacto de paz entre los dos partidos. Augusto César Sandino, el general liberal, rechazó este acuerdo, condenó la intervención estadounidense e inició su legendaria lucha por la soberanía del país. Al igual que Zeledón, Sandino representaba a aquellos sectores de la sociedad nicaragüense que no se resignaban a vivir bajo la voluntad de Dios y EEUU.

Empero, el «general de hombres libres» fue asesinado en 1934 y Nicaragua quedó a la merced de la Guardia Nacional, un cuerpo castrense organizado por EEUU. Anastasio Somoza García –el principal sospechoso del asesinato de Sandino– fue nombrado jefe de la nueva organización militar por Washington. En 1936, Somoza García usaría esta posición para alcanzar la Presidencia del país y dar inicio a una dictadura familiar que consolidaría la subordinación de Nicaragua a la potencia del norte. El somocismo se extendería hasta 1979, cuando fue derrocado por una revolución popular liderada por el FSLN.

■ Política y religión durante la Revolución Sandinista

Los años 60 fueron el escenario de profundos cambios culturales y políticos en todo el mundo. Entre ellos se destacan el triunfo de los movimientos anti-coloniales en África, la lucha por los derechos civiles de los afroamericanos, la Revolución Cultural china y, por supuesto, la Revolución Cubana, que se convertiría en un evento definitorio del sentido de la política latinoamericana durante la segunda mitad del siglo pasado. En la década de 1960, además, la Iglesia católica «abrió sus ventanas» para renovarse. Con ese objetivo organizó el Concilio Ecuménico Vaticano II, inaugurado en 1962. El espíritu progresista de ese concilio contribuyó al desarrollo de lo que llegaría a conocerse como la Teología de la Liberación.

12. Cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., p. 436.

La Teología de la Liberación opuso, a la idea del Dios providencial que lo decide todo, la de un Dios que demanda la participación de la humanidad en la lucha por su liberación espiritual y material. En Nicaragua, la poesía de

**La Teología de la Liberación
opuso, a la idea del
Dios providencial, la de
un Dios que demanda la
participación de
la humanidad en la lucha
por su liberación ■**

Ernesto Cardenal y la música de Carlos Mejía Godoy capturaron el espíritu de esta corriente y contribuyeron al desarrollo de una aspiración colectiva fundamentada en tres valores: la soberanía nacional, la justicia social y la democracia.

El FSLN logró capitalizar esta aspiración, pero no contó con capacidad político-reflexiva necesaria para institucionalizarla. Desde su fundación, había adoptado un pensamiento marxista mecánico e imitativo que empujaba a sus líderes a percibir la revolución como un proceso guiado por una lógica histórica que necesariamente desembocaba en la sociedad sin clases, el fin del imperialismo estadounidense y el colapso del capitalismo mundial¹³.

Convencidos de marchar al paso de «la Historia», los sandinistas menospreciaron la necesidad de establecer las alianzas políticas necesarias para la consolidación del proceso revolucionario. El FSLN se declaró enemigo de la burguesía y lanzó una guerra retórica «contra el yankee, enemigo de la humanidad» que terminó convirtiéndose en una guerra real¹⁴. Efectivamente, con la llegada de Ronald Reagan a la Casa Blanca en 1981, EEUU apoyó la formación de un ejército contrarrevolucionario y fomentó una guerra civil en la que perecieron decenas de miles de nicaragüenses.

El FSLN también adoptó una posición crítica y provocativa frente a las autoridades de la Iglesia católica y declaró su apoyo a la «Iglesia popular», compuesta por fieles y sacerdotes partidarios de la Teología de la Liberación. La radical posición conservadora adoptada por el papa Juan Pablo II frente al socialismo y a la Teología de la Liberación agravó este conflicto, sobre todo a raíz de su primera visita a Nicaragua en 1983, cuando criticó la revolución y denunció el «magisterio paralelo» de los teólogos de la liberación¹⁵.

13. V. A. Pérez-Baltodano: *La subversión ética de la realidad: crisis y renovación del pensamiento crítico latinoamericano*, IHNCA-UCA, Managua, 2009.

14. La frase «luchamos contra el yankee enemigo de la humanidad» forma parte del himno oficial del FSLN.

15. A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., pp. 617-618.

Pero en realidad, y a pesar de su influencia entre los sectores más fieles al sandinismo, la Teología de la Liberación nunca fue una verdadera amenaza para la Iglesia católica oficial. Los valores cristianos providencialistas de la sociedad nicaragüense fueron contrarrestados brevemente por el espíritu liberador de la revolución, pero se mantuvieron latentes para luego resurgir en el fervor religioso con que el pueblo creyente celebró los anuncios de milagros y apariciones de la Virgen María que abundaron durante los años 80¹⁶.

En medio de este ambiente, la Iglesia católica se convirtió muy pronto en la principal expresión institucional del antisandinismo. El FSLN reaccionó censurando los medios de comunicación, así como expulsando del país a algunos sacerdotes opositores. La Iglesia respondió, a su vez, intensificando en los creyentes las representaciones mentales del Dios que lo decide todo. El conflicto Iglesia-Estado iba a terminar en 1989, cuando el Dios providencial terminaría imponiéndose sobre el «Dios de la Historia» de la revolución.

■ Política y religión después de la revolución

La presión internacional, la guerra y la crisis económica causada por esta obligaron al FSLN a aceptar la celebración de elecciones presidenciales en 1989. El antisandinismo de la Iglesia católica jugó un papel crucial en la victoria de la Unión Nacional Opositora (UNO), liderada por Violeta Barrios de Chamorro. El valor simbólico que para el Vaticano tuvo la derrota del FSLN se hizo evidente cuando Juan Pablo II decidió regresar a Nicaragua para celebrar el fin de la revolución. En uno de los discursos que pronunció durante su visita, el Papa dijo: «Recuerdo la celebración de hace 13 años; tenía lugar en las tinieblas, en una grande noche oscura. Hoy se ha tenido la misma celebración eucarística al sol; se ve que la Divina Providencia está actuando sus designios en la historia de las naciones de toda la humanidad»¹⁷.

El gobierno de Violeta Chamorro inició un proceso de transformaciones estructurales orientado a institucionalizar un modelo de libre mercado y un sistema democrático representativo. La transición nicaragüense, sin embargo, trascendió las dimensiones económicas y políticas antes señaladas, para constituirse en el inicio de una profunda restauración cultural. A partir de 1990, la visión providencialista del poder y de la historia, así como la cultura

16. V. Equipo Envío: «La Iglesia Católica de Nicaragua después de la revolución» en *Envío* N° 30, 12/1983.

17. A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., p. 684.

política pragmática-resignada, que habían dominado el desarrollo histórico de Nicaragua hasta el triunfo revolucionario de 1979, iban a restablecerse como el marco valorativo que condicionaría la práctica política de las elites y de la sociedad.

El peso del providencialismo en las elites se reflejó en el uso de un discurso político cargado de religiosidad. En las clases media y alta, se manifestó en la expansión del catolicismo carismático y en el fortalecimiento de organizaciones católicas como Ciudad de Dios, apegadas a un cristianismo pietista tradicional. En las clases populares, el providencialismo se hizo evidente en la proliferación de las iglesias pentecostales y en la diseminación a través de ellas de una visión de Dios y del mundo que empujaba a los creyentes a buscar la solución de sus problemas en «un espacio metahistórico» donde el devenir de la humanidad depende de «los designios insondables de la divinidad»¹⁸.

El FSLN no escapó a la influencia de la religiosidad nicaragüense. El 19 de julio de 1996, durante la celebración del aniversario de la Revolución Sandinista y en medio de la campaña para las elecciones presidenciales de ese año, Daniel Ortega, el ex-presidente revolucionario y ahora candidato del FSLN, utilizó un discurso político que reflejaba el peso del providencialismo dominante en el país. En esa ocasión, Ortega explicó que la casilla asignada a su partido en la boleta electoral –la número seis de 12 casillas correspondientes a los 12 partidos que competían en las elecciones– era una señal de la Providencia que confirmaba su nueva posición *centrista* en el espectro político nicaragüense¹⁹.

En sus sermones y cartas pastorales, los obispos nicaragüenses exhortaron a la población a desconfiar de las intenciones del nuevo discurso de Ortega. Dos días antes de las votaciones, el cardenal Miguel Obando, líder de la Iglesia nicaragüense, pronunció un sermón en el que señaló que «las víboras» se muestran a veces inofensivas para atacar por sorpresa a los inocentes que se acercan a ellas. La referencia la entendió todo el mundo: Ortega actuaba como una víbora y había que desconfiar de él²⁰.

La Alianza Liberal, liderada por su candidato Arnoldo Alemán, se adjudicó el triunfo electoral. En su discurso inaugural, el nuevo presidente exclamó:

18. Abelino Martínez: *Las sectas en Nicaragua*, Departamento Ecuménico de Investigaciones, Managua, 1989, p. 120.

19. «Los 33 días que conmovieron a Nicaragua» en *Envío* N° 176-177, 11-12/1996.

20. «Las elecciones y la parábola de la víbora», editorial en *La Prensa*, 6/9/2011.

«Imploro al Señor y a su Santísima Madre, la Virgen María, que nunca permitan que me aparte del pueblo, que nunca deje de vibrar, sentir su calor y sufrir, como en carne propia, con el dolor del alma, por las angustiosas y lacerantes necesidades de los pobres». Luego designó al cardenal Obando como «testigo» del compromiso que decía adquirir con su pueblo²¹.

Las «lacerantes necesidades de los pobres» no fueron un impedimento para que el gobierno de Alemán se convirtiera en uno de los más corruptos de América Latina²². La corrupción, sin embargo, no logró generar una movilización social para frenar los abusos del gobierno. Por un lado, las organizaciones populares de la década revolucionaria habían sido desmanteladas por el propio FSLN. Por el otro, el discurso de la Iglesia frente los abusos de poder del gobierno invitaba a la pasividad porque caracterizaba la corrupción como un problema moral que demandaba soluciones espirituales²³.

En los comicios de 2001, el discurso político de los candidatos presidenciales siguió mostrando el peso de la cultura religiosa, como se desprende de uno de los mensajes de campaña de Ortega a los nicaragüenses: «Invocamos a Dios para que nos guíe en el Camino de la Esperanza, donde cada uno de nosotros esté dispuesto, como instrumento Suyo, de Su Voluntad, de Su Paz y de Su Amor, para servirle a este país (...) Nicaragua unida es... la tierra prometida»²⁴.

La Iglesia católica instó nuevamente a sus fieles a desconfiar del discurso religioso del FSLN. Ortega volvió a ser derrotado ■

En sus comunicados, la Iglesia católica instó nuevamente a sus fieles a desconfiar del discurso religioso del FSLN. Ortega volvió a ser derrotado y el candidato ganador de los liberales, Enrique Bolaños, declaró: «Siempre tuve mi fe puesta en la voluntad de Dios nuestro Señor y nuestra Madre la Santísima Virgen que nos protegieron y nos guiaron en esta campaña»²⁵.

La población nicaragüense también había puesto su fe y su futuro en las manos de Dios. Una encuesta realizada entre jóvenes en 2001 reveló que 97,1% de

21. A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., p. 692.

22. Transparencia Internacional, 2001, cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., pp. 706-707; Instituto de Estudios Nicaragüenses, 2000, cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., p. 706.

23. Ver A. Pérez-Baltodano: *Conversación con Nicaragua: reflexiones y confesiones sobre la nación, la Iglesia y el exilio*, ANAMA, Managua, 2007.

24. Cit. en A. Pérez-Baltodano: *Entre el Estado conquistador y el Estado nación*, cit., pp. 717-718.

25. Cit. *ibíd.*, p. 724.

los entrevistados aceptaba la frase: «Dios es el juez supremo, de él dependemos y nos juzgará». 96,8% de esas mismas personas coincidía con otra que decía: «Dios es algo superior que creó todo y de quien depende todo»²⁶.

La derrota de 2001 empujó al FSLN a intensificar sus esfuerzos para poner fin a su conflicto con la Iglesia católica. Lo logró estableciendo una relación de colaboración con el cardenal Obando, considerado por muchos como el arquitecto de las derrotas electorales del FSLN en 1996 y en 2001. Las nuevas relaciones entre la Iglesia y el FSLN se sellaron simbólicamente en una misa celebrada por más de 20 sacerdotes el 19 de julio de 2004, fecha de la celebración del triunfo de la Revolución Sandinista. A esa misa asistieron Ortega, su esposa Rosario Murillo, sus hijos y altos miembros del FSLN. En su homilía, el cardenal Obando propuso «la purificación de la memoria» y exaltó la importancia del perdón y la reconciliación²⁷.

Las consecuencias de la nueva relación con la curia se revelaron en 2007, cuando el gobierno decidió apoyar la criminalización del aborto terapéutico ■

Apoyado en su nueva relación con la Iglesia católica, el FSLN –liderado siempre por Ortega– logró ganar las elecciones de 2006. Las consecuencias de la nueva relación con la curia se revelaron dramáticamente en 2007, cuando el gobierno decidió apoyar la criminalización del aborto terapéutico en Nicaragua. Rosario Murillo –además de primera dama, coordinadora del Consejo de Comunicación y Ciudadanía del gobierno– señaló en esa ocasión: «Somos enfáticos: No al aborto, sí a la vida. Sí a las creencias religiosas; sí a la fe; sí a la búsqueda de Dios, que es lo que nos fortalece todos los días para reemprender el camino»²⁸.

Ortega volvió a competir en las elecciones de 2011. Para ese entonces, la dependencia del FSLN de las autoridades de la Iglesia se había reducido significativamente. Por un lado, el partido había logrado apropiarse del capital simbólico cristiano y lo utilizaba sistemáticamente. Por otro lado, la Iglesia católica había perdido terreno frente al crecimiento de las iglesias pentecostales,

26. Ver Sofía Montenegro y Elvira Cuadra: *Jóvenes y cultura política en Nicaragua*, Hispamer, Managua, 2001, pp. 41-42.

27. «En aniversario sandinista, Cardenal Obando preside Misa por la paz y reconciliación» en *Aciprensa*, 19/7/2004.

28. S. Montenegro: «El retorno de Daniel Ortega» en *Pueblos. Revista de Información y Debate*, 17/3/2007.

que para 2012 acaparaban 30% de la población del país²⁹. Durante la campaña electoral resurgió el tema del aborto cuando se hizo público que una niña de 12 años había quedado embarazada luego de ser violada. Como resultado de la criminalización del aborto terapéutico durante el gobierno de Ortega, la niña fue obligada a dar a luz a pesar de que presentaba síntomas de preeclampsia e hipertensión. Ella y su hijo sobrevivieron. Murillo celebró el nacimiento del niño como «un milagro, un signo de Dios»³⁰. Ortega se limitó a señalar que su gobierno era «enemigo de Herodes»³¹.

Ortega fue reelegido en los comicios de 2011 y el FSLN se consolidó en el poder por medio de la ayuda económica venezolana. Esta cooperación, de acuerdo con múltiples reportajes e investigaciones, se canaliza hacia los programas sociales del Estado pero además hacia «negocios particulares vinculados a la familia presidencial»³².

Los nicaragüenses no son ciegos ni a la corrupción, ni a su pobreza, como lo muestra una encuesta realizada en septiembre de 2015. Allí, los entrevistados ofrecen una visión deprimente de las condiciones sociales del país pero, al mismo tiempo, declaran que el presidente Ortega merece ser reelegido y que lo que él hace es bueno para el país³³. Muchos de los entrevistados seguramente fueron influidos por el clima de esperanza generado por el anuncio de la construcción de un canal interoceánico promovido por el empresario chino Wang Jing, con un costo de 50.000 millones de dólares. El 22 de diciembre de 2014, el gobierno dio por iniciada esta obra a pesar de que no había señales tangibles que validaran este anuncio. Tampoco se conocían los estudios de impacto social y ambiental del canal, ni quiénes serían los inversionistas que lo financiarían. Así, para muchos observadores, el proyecto canalero era, simplemente, una ilusión³⁴.

De todas formas, Ortega celebró haber realizado el «sueño milenario» de los nicaragüenses³⁵. Rosario Murillo se refirió a la obra como un «milagro» y dio gracias por él «a Dios, a la Virgen, a los santos y a todos los espíritus de nuestro

29. «La población en Nicaragua ronda el 35%» en *Actualidad Evangélica*, 23/1/2013.

30. Carlos Salinas: «Daniel Ortega utiliza el embarazo de una niña en su campaña de reelección» en *El País*, 2/11/2011.

31. «Ortega también fue por Matagalpa» en *La Prensa*, 11/9/2011.

32. «Incapacidad, corrupción, despilfarro» en *El Nuevo Diario*, 15/4/2010; Carlos Fernando Chamorro y Carlos Salina Maldonado: «Las cuentas secretas de Albanisa» en *Confidencial*, 5/3/2011.

33. «Abismo entre la realidad y la opinión» en *El Confidencial*, 23/9/2015.

34. «La promesa de un canal construido sobre dudas» en *El Confidencial*, 22/12/2014.

35. *Ibíd.*

cosmos»³⁶. Mientras tanto, los simpatizantes del gobierno que asistían a los eventos conmemorativos de la obra ondeaban esperanzados sus pancartas que decían: «Dios bendiga el canal»³⁷.

¿Es este discurso la expresión de una auténtica religiosidad o, por el contrario, una manipulación oportunista de la cultura religiosa nicaragüense? Este artículo no ofrece respuestas a esta pregunta. Simplemente muestra que el discurso del FSLN opera hoy dentro de la cosmovisión providencialista y pragmática-resignada que ha marcado el desarrollo histórico nicaragüense. Muestra, además, que este «retorno al pasado» ayuda al neosandinismo «danielista» a pervivir y mantenerse en el poder. ☒

36. «Compañera Rosario: Gran Canal Interoceánico es una llave que abre puertas de progreso» en *El 19 digital*, 22/12/2014.

37. «Dos realidades ante HKND» en *La Prensa*, 23/12/2014.

«El paraíso está dentro de nosotros»

La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy

**PABLO SEMÁN /
NICOLÁS VIOTTI**

La Nueva Era pone en tensión lo que se entiende por religión, la dota de nuevos sentidos y la dispone de una manera diferente en la vida social latinoamericana. Aunque se puede rastrear su presencia en el «orientalismo» que encandiló a parte de las elites en América Latina desde el siglo XIX, la actual espiritualidad *New Age* es causa y efecto de una transformación sociocultural que desborda el campo religioso en forma y contenido. Estas espiritualidades condensan una serie de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal.

«Yo me considero católica, disfruto mucho de la misa, pero ahora lo veo distinto, con más conocimiento. Por ejemplo, a la hora de darnos la paz, pues estamos cerrando energía, y qué es el amén sino un mantra»¹. Estas palabras de una mujer mexicana perteneciente a un grupo de oración católico resultan claves para la comprensión de una de las transformaciones más importantes del campo religioso en los países latinoamericanos. El hecho de que se presente una combinación entre un vocabulario católico y uno que remite a energías y a «religiones orientales» para comprender el catolicismo no implica una simple recodificación de las nociones religiosas tradicionales. En países como México,

Pablo Semán: es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) de Argentina y profesor del Instituto de Altos Estudios Sociales-Universidad Nacional de San Martín (UNSAM).

Nicolás Viotti: es investigador del Conicet y profesor de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso).

Palabras claves: autonomía, contracultura, espiritualidad, Nueva Era, religión, América Latina. 1. Entrevista de Cristina Gutiérrez Zúñiga, citada en Renée de la Torre: *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*, Ediciones de la Casa Chata, Guadalajara, 2012.

Argentina o Brasil puede observarse la aparición de una corriente que ha redefinido la consistencia de lo que entendemos por religión, que la dota de nuevos sentidos y la dispone de una manera diferente en la vida social latinoamericana. La espiritualidad de la Nueva Era², que es en parte causa y en parte efecto de una transformación sociocultural, está en el centro de ese cambio que desborda el campo religioso en forma y contenido.

No solo se trata de la aparición de nuevas creencias, sino de algo que las subyace: el crecimiento de la gravitación de una religiosidad que pasó de ser una preocupación orientalista relativamente confinada en grupos minoritarios a ser una plataforma de prácticas y representaciones que integran el sentido común; un recurso espiritual ampliado que afecta el campo religioso en sus lógicas, sus distribuciones y la misma forma de concebirlo. Para comprender esta corriente, es preciso analizar el proceso en que se engendra esta forma de religiosidad recorriendo tres momentos que permiten entender tanto la historia de su implan-

**Es imposible desvincular
el análisis de estas
transformaciones en la
religiosidad contemporánea
de procesos más
amplios que exceden lo
«estrictamente religioso» ■**

tación como sus características actuales: las primeras articulaciones en la época de una supuesta homogeneidad católica, su relación con los movimientos religiosos que se desarrollaron desde los años 60 en Estados Unidos y su masificación en las últimas tres décadas. De esta forma, quedará claro que es imposible desvincular el análisis de estas transformaciones en la religiosidad contemporánea de procesos

más amplios que exceden lo «estrictamente religioso». Por lo tanto, es necesario atender a cómo lo religioso es tanto impulso como también consecuencia de transformaciones sociales y culturales no religiosas.

■ Las alternativas espirituales a inicios del siglo xx

La imagen de un monopolio católico como sinónimo de la cultura latinoamericana conlleva los riesgos de invisibilizar la diversidad religiosa contemporánea

2. Entendemos por espiritualidad de la Nueva Era la articulación de una «expectativa de transformación» que, inicialmente, continúa las aspiraciones de autonomía propias de ciertos momentos de las clases medias urbanas y los procesos de individualización. Todo ello en un marco en el que se recuperan lo religioso o lo espiritual en términos que acentúan su carácter inmanente y su vínculo con procesos de reflexión que «reencuentran» lo sagrado en la interioridad y en la superación de conflictos «psíquicos», pero, al mismo tiempo, lo consideran un *continuum* que abarca, en el aquí y ahora, cuerpos, emociones, naturaleza y, muchas veces, logros materiales. Ver María Julia Carozzi: *La Nueva Era y las terapias alternativas*, EDUCA, Buenos Aires, 2000 y Leila Amaral: *Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era*, Vozes, Petrópolis-Río de Janeiro, 2000.

y de suponerle un pasado de homogeneidad católica, y así naturalizar como novedosa una sensibilidad religiosa compleja que permea la vida cotidiana desde hace décadas.

Las primeras décadas del siglo xx habilitaron la discusión pública sobre temas vinculados a la espiritualidad y a modos de flexión de lo sagrado que incorporan tempranamente elementos de una matriz orientalista. Emerge así una configuración que intenta conciliar la modernidad, lo sagrado y nociones de totalidad que se oponen a la segmentación entre lo físico, lo moral, lo individual y lo social. Una reconstrucción de las redes del espiritualismo finisecular latinoamericano muestra que, al menos en el mundo letrado, pero sin duda mucho más allá, el interés por temáticas espirituales y orientales confluía en una sensibilidad religiosa amplia y heterogénea mucho más compleja que la que toma al catolicismo como único recurso religioso.

La influencia de la cultura oriental en la primera parte del siglo xx movilizó una compleja cultura intelectual. El espiritualismo oriental había atraído, desde finales del siglo xix, a periodistas, escritores e intelectuales que circulaban en las fronteras del catolicismo dominante e incluso alrededor de síntesis creativas entre una tradición secularista y un interés en modos no institucionales de lo sagrado. El interés por las religiones orientales era heterogéneo y no podía adscribirse a una única facción o tendencia ideológica. Se daba sobre todo entre intelectuales de origen liberal y socialista, pero también entre positivistas y de inspiración católica. Era una corriente amplia centrada en la intimidad y en la espiritualidad orientalizada que se manifestaba en la cultura letrada. La difusión de importantes obras orientales traducidas al castellano como *Las mil y una noches*, el *Ramayana*, las *Rubaiyatas* de Omar Khayyam, o el descubrimiento de la obra del filósofo indio Rabindranath Tagore mostraban una sensibilidad orientalista hasta entonces insospechada y consolidaban un movimiento de innovación cultural basado en el ideario oriental que tendría consecuencias de larga duración³.

3. En Buenos Aires, por ejemplo, la prestigiosa revista *Sur*, dirigida por la escritora y anfitriona cultural Victoria Ocampo, promovió diversas espiritualidades orientales. En ese contexto, la estadía del eminente pensador Rabindranath Tagore en Buenos Aires durante más de dos meses en 1924 fue un verdadero acontecimiento cultural que sacudió a la prensa local, y un hecho revelador del interés de algunos sectores letrados porteños por el espiritualismo oriental. Martín Bergel: *El Oriente desplazado. Los intelectuales y los orígenes del tercermundismo en la Argentina*, Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2015; Axel Gasquet: *Oriente al Sur. El orientalismo literario argentino de Esteban Echeverría a Roberto Arlt*, Eudeba, Buenos Aires, 2007.

El proceso de inmigración europea a América Latina y los tempranos procesos de transnacionalización religiosa hicieron del espiritismo y la teosofía, entre otros movimientos ocultistas, corrientes que se difundieron con fervor entre los sectores urbanos latinoamericanos. En muchos casos, el ocultismo latinoamericano incorporó temáticas y problemas caros a América Latina, lo que dio origen a sincretismos religiosos creativos que reivindicaban el indianismo, las religiones de matriz afro e incluso el propio catolicismo.

El espiritismo, inspirado en las lecciones de contacto con el «mundo espiritual» del francés Allan Kardec, y la teosofía, corriente ecléctica que integra naturismo, astrología, gnosticismo e hinduismo, impulsada por la célebre Helena Blavatsky, alcanzaron una influencia significativa en América Latina. El espiritismo kardecista resulta central en todo el continente a partir de una influencia sostenida sobre las capas medias y también sobre el mundo popular. Más allá del kardecismo ortodoxo, es un elemento central en la configuración de prácticas religiosas diversas, como el culto de María Lionza en Venezuela o la umbanda brasileña. La teosofía, por su parte, fue un componente central del modernismo latinoamericano y tema recurrente de intelectuales como la poeta chilena Gabriela Mistral, el nicaragüense Rubén Darío, el mexicano Amado Nervo o el artista plástico uruguayo Joaquín Torres García. Corrientes

**Corrientes ocultistas
influenciaron el ideario
de figuras centrales
y tan disímiles de la
política latinoamericana
como Alfredo Palacios,
Augusto César Sandino o
Julio Argentino Roca ■**

ocultistas influenciaron también el ideario de figuras centrales y tan disímiles de la política latinoamericana como Alfredo Palacios, Augusto César Sandino o Julio Argentino Roca.

Tanto el espiritismo como la teosofía se enraizaban en proyectos personales y colectivos de largo plazo, en diálogo con el mundo secular europeo del cual eran herederos directos. El énfasis en el perfeccionamiento moral y la terapia física los colocaba entre la secularización y la magia, en una posición intermedia entre las versiones encantadas del catolicismo popular –aun de sus versiones místicas– y los modelos naturalistas del positivismo y también las versiones secularizadas del catolicismo romanizado. Con este último, compartían la preocupación por la cuestión social; con el espiritualismo y el vitalismo, el cuestionamiento de la división radical entre mundo físico, social y espiritual; con el positivismo, la fe en el progreso, la razón y la transformación. Se configuraba de este modo una combinación prematura entre autoconocimiento y perfeccionamiento físico, espiritual y social, que

implicaba relaciones de intercambio estables y duraderas con el «más allá», en un lenguaje religioso eminentemente deudor de la ciencia, la tecnología y la vida urbana moderna.

Aquí se percibe también una fuerte presencia de elementos utópicos que evocan el perfeccionamiento personal tanto como el social y la centralidad del esfuerzo en una concepción integrada de la evolución humana, o mejor, una idea del perfeccionamiento que es tanto físico, como moral y espiritual. El espiritismo y la teosofía, presentes inicialmente tanto entre las elites intelectuales latinoamericanas de principio de siglo como entre los inmigrantes, dan cuenta de una relativa afinidad cultural entre ellos: creaban un espacio de interlocución moderno que se hacía manifiesto a través de una economía común de lo sagrado distante del catolicismo.

Difundidas sobre todo entre los sectores medios urbanos, las preocupaciones por el bienestar individual de las corrientes esotéricas eran, al mismo tiempo, una preocupación por la transformación social y moral de la sociedad que hacía del «más allá» un eje central de la vida. De cualquier manera, tanto el espiritismo como la teosofía ocupaban un lugar heterodoxo y ambiguo en la vida pública, y mientras que atraían a unos, eran también estigmatizados tanto por activistas revolucionarios como por positivistas y católicos.

Los recursos religiosos de las ciudades latinoamericanas imponían un paisaje cultural donde toda promesa de perfeccionamiento moral (económico, político y terapéutico) podía realizarse articulando las formas heredadas de lo sagrado con los nuevos dispositivos científico-técnicos. La cultura urbana letrada de entreguerras, lejos de promover el escepticismo, reinscribe lo sagrado en un lenguaje y en prácticas que dan cuenta de la importancia de las nuevas tecnologías y de la divulgación de los saberes científicos. En el catolicismo romanizado, tanto el estatuto de los saberes científicos como el del milagro separan el orden de lo cotidiano del orden de lo sagrado, que se mantiene como algo trascendente. En las diferentes versiones del ocultismo latinoamericano, lo sagrado entra en el mundo cotidiano mediante el lenguaje de las ciencias de la naturaleza y de la interioridad.

■ Espiritualidad, contracultura y autonomía

A partir de la década de 1960, la búsqueda de modernidades alternativas y de alternativas a la modernidad encontró un relevo y un ensanchamiento de su cauce, con una fuerte crítica a las jerarquías y con una presencia social

cada vez más visible. Como señala María Julia Carozzi, la religiosidad *New Age* se inspira en la contracultura estadounidense, pero se difunde en América Latina en el contexto de una redefinición de los modos de autoridad. Esa redefinición es parte de un macromovimiento sociocultural postsesentista de autonomización, que se centra tanto en la valorización de un Yo sagrado como en un proceso de «cosmización» de la vida cotidiana⁴. Adquirieron una centralidad inusitada el discurso del cambio personal como vehículo de la transformación social; la trascendencia de la idea de autonomía; la crítica a las jerarquías; la reivindicación de las concepciones dualistas del cuerpo y el alma, la naturaleza y la cultura, y la capacidad de resignificar la experiencia cotidiana en una lógica causal del sufrimiento y el bienestar, sobre la base del lenguaje del flujo o el bloqueo energético. Veamos algo del proceso histórico en el que se constituyeron estas notas.

Suele afirmarse que la década de 1960 condensa grandes transformaciones sociales y culturales en las sociedades occidentales. «Los 60» son la década de los grandes cambios: la llegada a la Luna, el Concilio Vaticano II, los movimientos de liberación en el Tercer Mundo, los movimientos por los derechos civiles en EEUU y las críticas antijerárquicas a las instituciones europeas. Pero también, y sobre todo, la década de 1960 supone idealmente una transformación en la vida cotidiana y en los modos de subjetivación: la emergencia de nuevos estilos de vida marcados a fuego por un privilegio de la autonomía, que contrasta con lo que suele imaginarse como un orden relativamente más jerarquizado en las décadas anteriores. En la segunda mitad del siglo XX, en el horizonte de un fuerte proceso de modernización económica, social y cultural de las sociedades latinoamericanas, se consolida la difusión ampliada de la contracultura de matriz estadounidense, crítica de los estilos de vida que habían caracterizado a las sociedades occidentales de la posguerra. Comenzaron allí los primeros contactos con las psicologías experimentales del Human Potential Movement [movimiento del potencial humano] y un orientalismo con base en algunos centros de la costa oeste de EEUU.

La década de 1960 estimuló también la difusión y profesionalización de los saberes psicológicos (y del psicoanálisis en particular) en el medio psicoterapéutico y en las sociedades latinoamericanas como un todo, aunque con matices nacionales bien diferenciados. La clave psicológica para pensar la religiosidad aparecería por intermedio de un proceso de cambio religioso, de

4. M. J. Carozzi: «La autonomía como religión» en *Alteridades* vol. 9 N° 18, 7-12/1999.

cuño estadounidense, que se difundiría subrepticamente durante la década de 1970 y que insistiría en nuevos lenguajes de lo sagrado.

En una trama más amplia, incluía las nuevas terapias alternativas que estaban centradas en el cuerpo y en el valor de la experiencia y de la espiritualidad como elementos indiscutibles del bienestar «holístico». Durante la década de 1970 se encuentran en toda Latinoamérica experiencias innovadoras de modernización cultural que incorporan redefiniciones de la religiosidad en clave autonomista, no solo en el horizonte de la Nueva Era sino incluso en el propio catolicismo, que ve crecer movimientos espiritualistas y carismáticos. El proceso de cambio cultural se desarrollaba capilarmente, lo que implica más una transformación paulatina que una gran revolución de las costumbres. La relación de este proceso con las realidades políticas en las décadas de 1960 y 1970, que implicaron movilizaciones y represión, fue despareja: se alimentó de las inquietudes que trajeron las movilizaciones pero, al mismo tiempo, puede señalarse que fue uno de los planos del repliegue y reelaboración de esas inquietudes. La vida cotidiana supuso un espacio de innovación cultural, sexual y estética que no abandonó lo religioso, pero no se satisfizo en las visiones y experiencias tradicionales. Justamente allí se perciben rasgos nuevos como la búsqueda personal, una necesidad de transformación y una imagen inmanente de lo sagrado que se difunden, sobre todo, entre los jóvenes de sectores medios latinoamericanos.

La crisis de las dictaduras latinoamericanas trajo consigo un proceso de liberalización y de democratización de la vida cotidiana que redefinió tanto los regímenes políticos como los modos de subjetivación. Nuevos saberes y especialistas, festivales, seminarios con invitados internacionales y *workshops* estimulaban la conformación de una red regional, que agrupaba a un sector letrado de las clases medias con alta sensibilidad por la contracultura anglosajona. Este sector se sentía atraído por el proyecto de la transformación personal, ecológica y social, heredero solo en parte del ímpetu sesentista. En este contexto, las religiosidades Nueva Era condensaron una serie de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal. Si los cristianismos de matriz pentecostal emergían como un fenómeno novedoso en el mundo

Las religiosidades Nueva Era condensaron una serie de nuevas experiencias atravesadas por lenguajes de la energía, la filosofía positiva, la ecología, el vegetarianismo y el crecimiento personal ■

popular, la Nueva Era lo hacía entre los sectores medios urbanos de Buenos Aires, Río de Janeiro y México DF. Se reconfiguraba, a su vez, el denominado «campo religioso latinoamericano», y se producían una oferta y una diversificación que, si bien tenían antecedentes, resultaban novedosas.

En esa etapa, que llega aproximadamente hasta los años 90, revistas especializadas, seminarios y encuentros se convirtieron en el canal de difusión privilegiado del ideario de la Nueva Era de un modo que no encajaba en las concepciones canónicas de lo religioso, si por ello entendemos una organización eclesial y un sistema cosmológico coherente. Por el contrario, la Nueva Era resultaba un fenómeno novedoso que desde el inicio, y más en su expansión, resultaba sinuoso y difícil de delimitar. El horizonte de prácticas y de ideas vinculadas a ella es amplio: va desde el neohinduismo hasta diferentes expresiones del budismo occidental o de espiritualidades neoindigenistas, pero también atraviesa discursos más capilares que no se identifican con sistemas religiosos y que se manifiestan en las prácticas estéticas, políticas, económicas o terapéuticas y encarnan ideales de autonomía, comunión con la totalidad y la naturaleza, principios de causalidad energética inaccesibles a la razón ordinaria y alternativos a la ciencia.

■ La Nueva Era y la cultura masiva

El proceso de mercantilización de la vida social de las últimas décadas en América Latina, así como la transformación del sistema de mediaciones de la industria cultural, acompañó la difusión masiva de los discursos y las prácticas de la Nueva Era. La década de 1990 produjo una consolidación y una diversificación de las religiosidades, que decantaron en otros espacios más allá de la intelectualidad afín a los orientalismos, de las contraculturas o, sobre todo, de las redes informales de los sectores medios latinoamericanos. En la nueva era de la Nueva Era, convivimos con la acumulación de los efectos de una evolución histórica

La Nueva Era se vinculó a los motivos del mercado, el consumo y el placer ■

que ha llevado a instalar esta religiosidad en un espacio amplio, ya fuera del control de las redes e instituciones que los impulsaron. Así, los significantes centrales de la Nueva Era tuvieron posibilidades de expansión, asociación y rearticulación que los convirtieron en una alternativa disponible en el universo simbólico de amplios sectores sociales, culturales y religiosos. Por un lado, la Nueva Era se vinculó a los motivos del mercado, el consumo y el placer; por otro, se ligó a la cultura masiva y con ello aumentó sus posibilidades de aproximación al imaginario cristiano.

Una primera dimensión de la rearticulación de los postulados y prácticas de la Nueva Era en su masificación se relaciona con su proyección a las cuestiones del mercado, del placer y, a través de ello, de ciertas formas del individualismo. Las ideas que dan sustento a las prácticas postulan un yo interior sagrado al que se accede a través de rehabilitaciones, que pueden consistir en lecturas, reflexiones, hábitos, dietas, ejercicios, actividades estéticas, viajes y toda una serie de experiencias que son disruptivas de la cotidianeidad y que se han proyectado más allá del taller, el grupo o la pequeña institución a objetos y mensajes que tienen circulación masiva e instauran nuevos formatos de comunidad. Los *best-sellers*, los programas de televisión y los referentes que predicán todos los soportes posibles promueven versiones acotadas pero posibles de lo que ocurría en los formatos para iniciados que llevan adelante prácticas intensas. Esas prácticas que promueven un conocimiento diferenciado, extraordinario y vivificante son concebidas como un milagro que dinamiza otros milagros. Desde la industria cultural que se ha hecho sensible a estas creencias, así como desde producciones masivas de las distintas corrientes de la Nueva Era, se impulsan procesos de exploración y afirmación de la divinidad interior. En ese contexto se legitiman deseos y ansias de todo tipo: desde los que van dirigidos a la negociación de las relaciones interpersonales hasta los que se dirigen a la consecución de objetivos económicos, pasando por los que abarcan la salud mental y física.

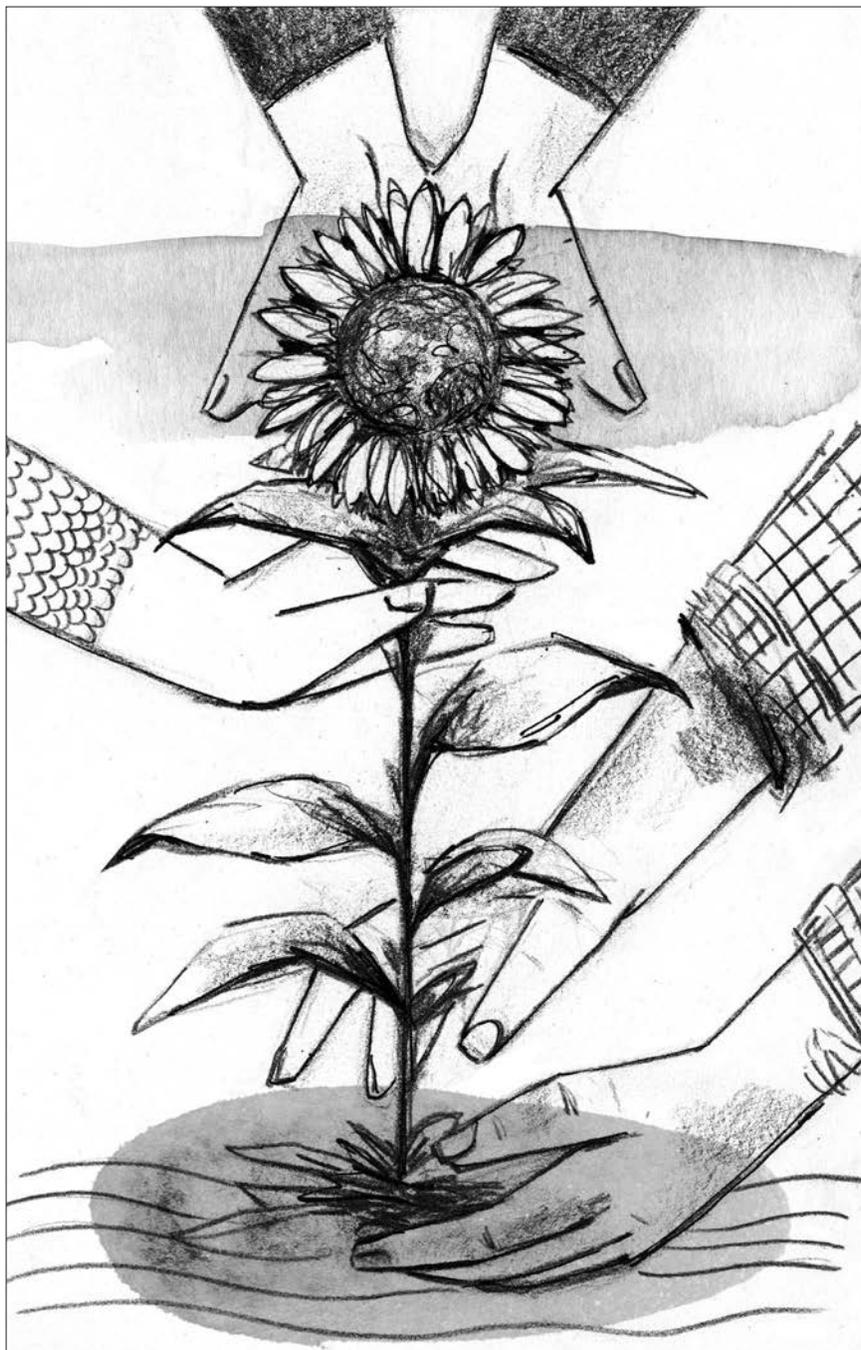
Todo esto, que en otra clave puede ser visto como un proceso puramente psicológico, sucede en estos contextos como un proceso en el que se movilizan energías que están más allá del proceso psíquico individual, pero lo incluyen. De esta manera, el mundo se vuelve «mágico» mediante la atribución de un carácter sagrado a la experiencia. Pero esta sacralidad ya no se sitúa en el más allá, sino que es traída a un más acá: a la cotidianeidad de percepciones no habituales que se logran a través de rituales que ponen en suspenso el flujo de lo habitual para verlo desde otro lado. Para las múltiples formulaciones de la espiritualidad de la Nueva Era, esta sacralidad que deja de ser trascendente para ser inmanente y las experiencias a través de las que nos conectamos con esa dimensión permiten percibir nuestros límites y nuestras potencias, romper barreras y límites falsos, y obtener objetos y satisfacciones que responden a los más diversos deseos. Así, el autodescubrimiento –la afirmación de las propias potencias, entendidas como parte de un orden de acontecimientos mayor que incluye divinidades y energías varias– hace coincidir los deseos individuales y el orden del mundo en hechos que constituyen epifanías sensuales, consumistas y terrenales.

Conferencias y libros sobre la prosperidad económica se tornaron habituales en los sectores ligados al mundo empresarial o ejecutivo, a partir de una

concepción «integrada» entre esa prosperidad, el desarrollo personal y la espiritualidad. Se produjo una extensión en dirección de espacios aparentemente tan diferentes como las nuevas psicologías, los consejeros económicos, la educación o el trabajo, que exceden ampliamente la dimensión terapéutica aunque ponen el bienestar como valor central. De esta manera, la Nueva Era produce una forma de religiosidad en la que el valor del sacrificio cede espacio en favor del bienestar y en la que las prácticas religiosas son prácticas de realización de deseos de superación personal en la tierra. Así, lo que hemos visto como «inmanentización» de lo sagrado coincide al mismo tiempo con ciertas modulaciones del individualismo contemporáneo y sus conexiones con el consumo. De esta forma, es imposible desvincular el análisis de estas transformaciones de la religiosidad contemporánea de procesos más amplios que exceden lo estrictamente religioso, lo que implica atender a lo religioso en su doble faz de causa y consecuencia de transformaciones sociales y culturales más allá de las religiosas.

Pero al mismo tiempo, hay una segunda dimensión que es necesario reconocer en esta difusión del imaginario de la Nueva Era. La expansión de estos discursos entra en diversas relaciones de retroalimentación con varios planos de la industria cultural. En ella emergen sujetos constituidos por estos discursos que son capaces de versionarlos e impulsarlos entonces a un radio más amplio mediante diversos productos culturales que además implican una aproximación de las creencias de la Nueva Era al catolicismo y al cristianismo en general.

Un ícono de estos procesos es el escritor Paulo Coelho, que en Brasil fue un pionero en la tarea de darles forma narrativa ampliamente digerible a ideas que surgían del momento contracultural en que había nacido la Nueva Era, en los años 60. Pero lo hizo vinculando ese ideario a un sentido común en el que también estaban presentes la religiosidad católica y el espiritismo. Él mismo había surgido de esas contraculturas y, antes de ser un escritor global de masas, había sido clave en la industria discográfica y aprovechó sus épocas de mayor predicamento para reivindicarse como un católico que examinaba y promovía alternativas para enriquecer y transformar la experiencia católica. Muchísimo tiempo más tarde, en Argentina, en México y en Brasil, en rangos menos amplios, pero a través de una multiplicidad de figuras, aparecen actores multimediáticos que realizan un movimiento análogo. Elaboran doctrinas, aconsejan con éxito y producen identificaciones de diversas intensidades entre núcleos de seguidores que se reúnen virtual y físicamente en diversas instancias. Sus medios no son únicos o exclusivos.



Suman las eficacias de las más diversas plataformas tecnológicas: la conducción de un programa de radio de gran audiencia y la participación cotidiana en otro programa de televisión de más audiencia aún acompañan una serie

El panteón de héroes religiosos de estos discursos incluye a gurúes y profesionales tradicionales *New Age*, pero también a la Madre Teresa como referente moral ■

de presentaciones y conferencias en diversos puntos del país (desde ciudades turísticas hasta áridas localidades suburbanas). Una cuenta en Facebook y una página en internet garantizan niveles permanentes y enriquecedores de interactividad y, junto con ello, una profusa producción literaria en formato de libros y de revistas asienta, profundiza o lanza los temas y participa de una re-

lación de retroalimentación con lo que sucede en los medios audiovisuales. En todas esas intervenciones, la convergencia con el sentido común cristiano es un hecho y una apuesta que se retroalimenta con la masificación. La sintaxis de sus propuestas de regeneración ocurre en términos de energías, flujos y bloqueos. El yo y sus deseos son términos privilegiados. Pero debe anotarse que también lo son Jesús, la Virgen María y formas de la divinidad que se superponen al politeísmo implícito de la Nueva Era. De la misma manera, el panteón de héroes religiosos de estos discursos incluye a gurúes y profesionales tradicionales *New Age*, pero también a la Madre Teresa como referente moral o autores católicos como Anthony de Mello, que traduce la Nueva Era al catolicismo. En su etapa de más alta masividad, la religiosidad de la Nueva Era dialoga con las creencias de la mayoría de las poblaciones latinoamericanas, que siempre tienen alguna influencia del cristianismo, y como consecuencia de ese diálogo surgen síntesis en las que los lenguajes de la autonomía y el yo sagrado sirven para interpretar y reivindicar a Jesús, a la Virgen María o, aun, el Antiguo Testamento. Incluso para releerlos en claves para nada convencionales, que van desde la proposición que hace Coelho acerca de la Virgen María como «parte femenina de la divinidad», hasta el culto que hacen ciertos vegetarianos al Pan Ezequiel, hecho de granos germinados de leguminosas y cereales y cuya receta «milenaria» no haría más que mostrar la convergencia anticipada entre el pueblo elegido y los saberes que procura la Nueva Era en todas las fuentes de espiritualidad posibles.

■ Conclusión

El despliegue de la espiritualidad de la Nueva Era, visiblemente en su etapa de masividad, implica el desarrollo de nuevos liderazgos, contenidos y

formatos religiosos, que implican necesariamente la redefinición de las divisiones del campo religioso y las propias fronteras entre «cultura» y «religión».

En primer lugar, su crecimiento por dispersión sin centralización ni formatos únicos se torna objeto de apropiaciones y recreaciones que no conforman un segmento religioso nítidamente distinto de los otros. Por su propia ideología, promotora de las más diversas formas de compatibilización, opera incluyendo otros principios religiosos o haciendo que otras instituciones religiosas puedan introducir los principios de la Nueva Era en su ideario y rituales. Además, permea el campo religioso con sus principios y más que producir la partición de un agrupamiento distinto y competitivo, atraviesa las ideologías religiosas existentes en el ámbito de las experiencias y representaciones de los fieles de esas religiones: no ofrece una nueva forma de resolver las relaciones entre cuerpo y alma que obligue a un cambio de afiliación religiosa sino que, por ejemplo, cuestiona esa división de la realidad en una época en que buena parte de las sociedades contemporáneas también la pone en duda.

Esto lleva a una segunda cuestión. La presencia de la Nueva Era no solo implica un cambio de las fronteras y las lógicas de división interna del campo religioso, sino también una reconducción de lo religioso a su plano de emergencia, en el punto de cruce entre lo social y lo cultural (y todo lo que de político tienen esas dimensiones). Esto puede graficarse con el giro que propuso Pierre Bourdieu respecto de la noción de campo religioso. Ha sido el propio sociólogo quien planteó la necesidad de advertir que su concepción más abstracta de «campo religioso» estaba contaminada de la historicidad francesa y europea en general, e incluso de la mirada que ciertos actores de esa sociedad podían tener sobre aquel campo. Así, en «La disolución de lo religioso», Bourdieu afirmaba que parte de las definiciones que inspiraban el análisis de su texto de 1971 –«Génesis y estructura del campo religioso»– eran definiciones «inconscientemente universalizadas», pero que no eran «aptas sino para un estado histórico del campo» (un estado en el que el campo religioso se reducía a la disputa entre catolicismo y protestantismo como versiones en competencia por la «cura de almas»⁵). Esto implica entender que la definición de los bienes del campo religioso como bienes de «salvación», y su disputa como la del monopolio de la oferta legítima de ellos, conlleva un excesivo centramiento en las definiciones institucionalizadas de la religión por el catolicismo y el protestantismo.

5. P. Bourdieu: *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1985, p. 103.

En el campo religioso «ensanchado» no compiten tan solo diferentes fórmulas para comprender la eucaristía o administrar la salvación, sino profesionales de la cura psicósomática, por ejemplo. En él se confrontan concepciones que tienen como bien religioso la salvación, pero también la sanidad, la prosperidad, etc. En el campo religioso heterogeneizado, no solo contemporáneamente, compiten el consuelo de la cruz, la promesa de sanación, las búsquedas interiores a través de la dieta y los ejercicios respiratorios (es decir, religiones que afirman la existencia de algo así como lo espiritual y otras que rechazan esa categoría o, al menos, la forma de distinguirla de lo físico y lo psicológico). El religioso es un campo de disputa en el que se apuntalan, expresan y refuerzan no solo definiciones de la religión sino, antes que nada, nociones de persona, de salud y de enfermedad de las que las religiones son un elemento coparticipante. ☒

PÁGINAS

Diciembre de 2015
Lima
Nº 240

ARTÍCULOS: La Tierra, casa del hombre. Apreciaciones ecológicas desde el Génesis, **Eduardo Arens**. Ética cívica y discernimiento público, **Gonzalo Gamio Gehri**. Religión y alienación, **Alessandro Caviglia**. Las identidades de los jóvenes en la vida consagrada, **Raúl Pariamachi ss.cc**. Hombres de palabra, **Camilo Gagnon**. A los 80 años de Luiz Alberto Gómez de Souza. Una trayectoria, **Gustavo Gutiérrez**. Banalización del horror. Carta desde Alepo, **Nabil Antaki**. Testigos de la esperanza. Agustina Rivas, una vida que nace del “rincón de los muertos”. Una linda niña ayacuchana, regalo de Dios, **Consuelo de Prado Sánchez**. Testigos de la esperanza. “Su sangre llenó de flores mi país”, **Marlene Trelles, acj**. Junto a los sacerdotes mártires, también entregaron su vida pobladores y autoridades. El Sínodo sobre la familia. El papa Francisco, amigo de pecadores, **José Antonio Pagola**. Discurso del Papa al cierre del Sínodo. Hay tiempo, Francisco, **José Ignacio Calleja**. Francisco en Cuba y Estados Unidos. «Quien no vive para servir, no sirve para vivir». Homilía en la Plaza de la Revolución de La Habana. «En la tierra de los libres y en la patria de los valientes». Discurso durante la visita al Congreso de Estados Unidos. Ante graves denuncias. Comunicado de la Conferencia Episcopal Peruana. Mensaje final. II Congreso Continental de Teología.

Edita y distribuye Centro de Estudios y Publicaciones, Camilo Carrillo 479, Jesús María – Apdo. 11-0107 – Lima 11, Perú. Tel.: (511) 4336453 – Fax: (511) 4331078. Correo electrónico: <paginas-cep@amauta.rcp.net.pe>. Página web: <www.cep.com.pe>.

Ser evangélico en América Latina

Elementos para un análisis

Desde quienes en los años 60 analizaban el evangelismo como un «refugio» comunitario para las masas hasta quienes en los últimos años han promovido análisis multicausales, muchos han tratado de explicar el fuerte crecimiento de los grupos evangélicos durante las últimas décadas. Especialmente en sus variantes neopentecostales, el movimiento evangélico interactúa cada vez más con las nuevas tecnologías y ocupa espacios más «mundanos» de la sociedad. No obstante, ¿es posible un crecimiento lineal en detrimento de la población católica? Quizás no, pero lo cierto es que el catolicismo ya no tiene el monopolio del cristianismo en América Latina.

AIRTON LUIZ JUNGLUT

■ ¿Quiénes son los evangélicos? Fronteras y definiciones

Hace ya algún tiempo se habló en los medios académicos de la «revitalización de la religión» en el mundo contemporáneo. Se constató, algunas décadas atrás, que la religión, contrariando las previsiones de algunos «profetas» de la secularización (Karl Marx, Max Weber, Sigmund Freud, etc.), no estaba declinando, sino que una tendencia opuesta parecía mucho más visible. Generalmente, en los debates que problematizan esta cuestión, algunos fenómenos religiosos que vienen ocurriendo desde, por lo menos, mediados del siglo XIX son mencionados como prueba de ese proceso algo imprevisible: la expansión ruidosa del islamismo, el surgimiento del movimiento *New Age*

Airton Luiz Junglut: es profesor e investigador de la Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul. Correo electrónico: <junglut.ez@terra.com.br>.

Palabras claves: evangelismo, pentecostalismo, protestantismo, religión, teología de la prosperidad, América Latina.

Nota: traducción del portugués de Claudia Solans.

y, lo que nos interesa aquí, el gran crecimiento del «rebaño» evangélico en América Latina; es decir que en el centenario paraíso tropical del catolicismo romano estaría ocurriendo una segunda Reforma.

El crecimiento de los grupos evangélicos en América Latina es, sin sombra de dudas, un fenómeno de gran magnitud y se presenta como una temática muy provocativa para quienes se abocan al estudio del rol de la religión en el mundo moderno. Sin embargo, antes de hablar de ese crecimiento, de los números que lo atestiguan, de las explicaciones en juego, se hacen necesarias algunas aclaraciones conceptuales. ¿Qué significa «evangélico»? ¿Qué nombra ese término, objetivamente?

En primer lugar, hay que deshacer una asociación incorrecta entre el término «evangélico» empleado en América Latina y el *Evangelical Movement* o «evangelicalismo», de donde se supone que ha surgido el primero. Aunque se puedan rastrear influencias de este último movimiento, que emergió en el protestantismo europeo en el siglo XVIII, sobre todo en los trazos identitarios contrabandeados a través de movimientos misioneros que viajaron desde Estados Unidos hacia el hemisferio sur, no se trata del mismo fenómeno. En EEUU, «evangélico», según David Stoll, es un individuo o grupo «conservador teológico

**En América Latina,
 «evangélico puede
 referirse a cualquier
 cristiano que
 no sea católico» ■**

que pone énfasis en la Biblia, en la salvación personal y en el evangelismo»¹. En América Latina, según este mismo autor, «evangélico puede referirse a cualquier cristiano que no sea católico»². En este agrupamiento que lo contrapone al catolicismo romano no entrarían, sin embargo, grupos que no posean alguna relación con la cristiandad heredera de la Reforma, como por ejemplo, las diversas iglesias ortodoxas orientales.

También quedan afuera algunos grupos que, aunque se hayan originado en el interior del protestantismo estadounidense, difieren demasiado de las posiciones teológicas asumidas por la cristiandad protestante. Se trata, principalmente, de los mormones (Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días), de los adventistas (Iglesia Adventista del Séptimo Día) y de los Testigos de Jehová (Sociedad de Biblias y Tratados Torre del Vigía).

Por otro lado, no se puede pretender que los términos «protestante» y «evangélico» sean equivalentes. Como ya observó Antonio Gouvêa Mendonça, el

1. David Stoll: *¿América Latina se vuelve protestante? Las políticas del crecimiento evangélico*, edición digital, Nódulo, Madrid, 2002, p. 15.
 2. *Ibíd.*, p. 15.

término «protestante» es más restringido y se refiere, la mayoría de las veces, a los grupos históricamente vinculados a la tradición reformista iniciada en el siglo XVI: luteranos, calvinistas, anglicanos, metodistas, presbiterianos, congregacionales, Ejército de Salvación, etc. En tanto, en la categoría «evangélico» están incluidos estos grupos e incluso otras denominaciones que no se definen como protestantes, aunque puedan haber heredado de aquellos muchos rasgos teológicos, litúrgicos, organizativos, etc. En este sentido, los bautistas son los que más exigen una desvinculación del «protestantismo». Según Mendonça, ellos «no se sienten ligados directamente a la Reforma, sino que se afirman como anteriores a ella al identificarse [con] las creencias y prácticas de los primitivos cristianos del Nuevo Testamento»³. Otro problema, según este autor, son los pentecostales. No hay duda de que, desde el punto de vista teológico y eclesiástico, se puede percibir a los pentecostales como un grupo incluido entre los protestantes. Pero hay mucha resistencia del segmento «histórico» de esta rama de la cristiandad en admitirlos como «miembros de la familia», mientras que los pentecostales tampoco asumen una identidad protestante⁴.

De esta forma, menos problemático en su capacidad de agrupar todas estas tradiciones, el término «evangélico» es más utilizado para designar esa modalidad de la cristiandad occidental, tanto en el mundo académico como desde el sentido común.

■ Las iglesias evangélicas latinoamericanas: modelos clasificatorios

Los especialistas siempre buscaron construir modelos clasificatorios de los grupos o los movimientos evangélicos locales y transnacionales instalados en la región. Estos modelos o tipologías, generalmente estructurados a partir de líneas de tiempo, intentan mapear la creciente diversificación denominativa que resultó de los variados procesos por los cuales el rebaño evangélico viene creciendo en esta parte del mundo. Se trata siempre de una tarea complicada, teniendo en cuenta las notables diferencias nacionales de estos procesos distribuidos en una extensa área continental compuesta por 20 países y dos colonias⁵.

3. Mendonça incluye en esta situación a los «menonitas», seguidores de Meno Simons (1492-1559). Antônio G. Mendonça: *Introdução ao protestantismo no Brasil*, Loyola, San Pablo, 1990.

4. *Ibíd.*, p. 19.

5. En algunos de estos países donde el proceso de crecimiento evangélico se dio en forma más intensa y compleja, como por ejemplo en Brasil, ya se suman varios intentos clasificatorios contruidos por investigadores del campo evangélico en las últimas décadas. Recientemente, Eduardo Paegle contabilizó nueve sistemas de clasificación del campo evangélico brasileño producidos por los siguientes especialistas: Antônio Gouvêa Mendonça, Ari Pedro Oro, Paul Freston, Ricardo Mariano, Israel Belo de Azevedo, José Bittencourt Filho, Magali do Nascimento Cunha, Paulo Siepierski y Gedeon Alencar. Eduardo G.M. Paegle: «A 'macdonaldização' da fé: o culto como espetáculo entre os evangélicos brasileiros», tesis de doctorado, Universidad Federal de Santa Catarina, 2013.

Tratándose de América Latina, es posible componer un modelo más general que tome en cuenta algunas observaciones recurrentes de importantes analistas de este campo religioso. Así, es bastante común la mención de un primer movimiento evangélico llegado a través de sucesivas olas migratorias desde Europa, al cual se da el nombre de «protestantismo de inmigración»⁶, «iglesias de trasplante»⁷ o «iglesias étnicas»⁸. Estos grupos generalmente son descriptos como poco afectos a promover la conversión, y su expansión, cuando ocurre, se basa únicamente en el crecimiento vegetativo de su membresía. Forman parte de esta clase algunos grupos de luteranos venidos de Alemania, anglicanos y metodistas llegados de Inglaterra y, en menor escala, menonitas de varias procedencias.

Otra clase de iglesias se agrupa, generalmente, bajo el título de «protestantismo de misión». Son aquellas denominaciones evangélicas que fueron implantadas en América Latina mediante el trabajo de misioneros vinculados a iglesias históricas (metodistas, presbiterianas, bautistas, etc.). En algunas clasificaciones, aparecen como un subgrupo dentro de un conjunto mayor denominado «protestantismo histórico», en el que también estarían, como otro subgrupo, los mencionados «protestantes de inmigración».

Finalmente, en un tercer gran grupo denominado «pentecostalismo», están incluidas aquellas denominaciones vinculadas de alguna forma al movimiento estadounidense de Topeka (Kansas), ocurrido en 1901. Este movimiento promovió la renovación del medio protestante norteamericano poniendo especial énfasis en una supuesta relación directa y personal de Dios con los creyentes mediante el llamado «bautismo en el Espíritu Santo», que posibilitaría la experiencia frecuente y cotidiana de milagros, curas de enfermedades, profecías, glosolalia, etc.

Cuando se lo toma separadamente, este grupo puede ser dividido en tipologías que dan cuenta de sus diversidades internas. Por ejemplo, Paul Freston ve el pentecostalismo brasileño como un desarrollo en tres olas históricas que producen identidades diferentes: la primera, a partir de la segunda década

6. Jean-Pierre Bastian: «The Metamorphosis of Latin American Protestant Groups: A Socio-Historical Perspective» en *Latin American Research Review* vol. 28 N° 2, 1993; D. Stoll: ob. cit.; José Míguez Bonino: *Rostros del protestantismo latinoamericano*, Nueva Creación, Buenos Aires, 1995.

7. Waldo L. Villalpando (ed.): *Las iglesias del trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires, 1970; Jesús García-Ruiz: «Cristianismo y migración: entre 'iglesias de trasplante' y 'estrategias de acompañamiento'» en *Amérique Latine. Histoire et mémoire*, Les Cahiers ALHIM N° 20, 2011; J. Míguez Bonino: ob. cit.

8. J. Míguez Bonino: ob. cit., p. 7.

del siglo xx, con énfasis en las experiencias del «bautismo en el Espíritu Santo» y en la glosolalia; la segunda ola, que se desarrolló en las décadas de 1950 y 1960, que promovía la cura divina; y, por último, las iglesias de la tercera ola, surgidas en las décadas de 1970 y 1980, con el acento en los rituales de exorcismo⁹. Ricardo Mariano, a su vez, habla de tres categorías que, en lo esencial, corresponden a las de Freston: pentecostalismo clásico, deuteropentecostalismo y neopentecostalismo, pero aún recuerda, con una cuarta categoría (históricos renovados) a aquellas iglesias «históricas» que adhirieron al pentecostalismo y, a partir de ello, sufrieron severas transformaciones¹⁰.

■ Los números del crecimiento evangélico en América Latina

Un reciente informe del Pew Research Center, titulado «Religión en América Latina: cambio generalizado en una región históricamente católica»¹¹, fue publicado para su consulta en noviembre de 2014. Se trata de una muy importante y actualizada investigación sobre pertenencia religiosa realizada entre octubre de 2013 y febrero de 2014, entre 30.000 personas de 18 países, un área que alberga a 95% de la población total de América Latina.

Esta investigación confirma el crecimiento vertiginoso del sector evangélico en esta parte del mundo que, en 2014, alcanzó el 19% de la población frente a 69% de católicos.

Solo para tener una idea del grado de aceleración de este crecimiento en las últimas décadas, se estima que en 1910 94% de los latinoamericanos era católico y solo cerca de 1%, evangélico. En 1950 los evangélicos alcanzan el 3% y los católicos permanecen en el 94%. En 1970, los católicos descienden a 92% y los evangélicos suben a 4% de la población. Se advierte, por lo tanto, que el gran impulso de crecimiento (15%) ocurrió en un periodo de poco más de 40 años. Es decir, gran parte del movimiento de deserción del catolicismo en dirección a las iglesias evangélicas ocurrió «en el espacio de una vida», como destaca el mencionado informe del Pew Research Center.

La investigación del Pew Research Center confirma el crecimiento del sector evangélico en esta parte del mundo que, en 2014, alcanzó el 19% de la población ■

9. P. Freston: «Protestantes e política no Brasil: da constituinte ao impeachment», tesis de doctorado en Sociología, Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, Unicamp, 1993.

10. R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», tesis de maestría en Sociología, Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas, Universidad de San Pablo, 1995.

11. Pew Research Center: *Religion in Latin America: Widespread Change in a Historically Catholic Region*, <www.pewforum.org>, 2014.

Es importante también el dato que permite certificar el rol del pentecostalismo en el crecimiento evangélico, ya que la investigación muestra que un promedio de casi dos tercios de los evangélicos (65%) se identifican como pentecostales. Otros datos interesantes de la investigación:

- en América del Sur, donde la presencia de la Iglesia católica es mayor, Brasil es el país con la mayor proporción de evangélicos, con 26%, y Paraguay tiene la menor, con 8%;
- en general, 84% de los adultos latinoamericanos relatan que fueron criados como católicos, 15% más que la cantidad de aquellos que actualmente se identifican como católicos;
- en una media regional, 83% de los evangélicos afirma frecuentar la iglesia por lo menos una vez al mes, en comparación con 62% de católicos que concurre con esa frecuencia. Los evangélicos son también más propensos que los católicos a leer los textos bíblicos.

■ Causas y efectos del crecimiento evangélico en América Latina

Dado el presumible impacto sociocultural de un fenómeno religioso de esta magnitud en América Latina, a fines de la década de 1960 comenzaron a publicarse análisis sociológicos que buscaron inventariar tal transformación. Entre los pioneros que formularon hipótesis sociohistóricas de mayor envergadura se encuentra el sociólogo suizo Christian Lalive D'Épinay, quien entre 1965 y 1966 realizó investigaciones sobre el crecimiento del protestantismo pentecostal en Chile y publicó en 1968 uno de los clásicos sobre el tema: *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*¹².

La tesis principal de este autor es que el pentecostalismo chileno «se presenta como una respuesta religiosa comunitaria al abandono de grandes capas de la población; abandono provocado por el carácter anómico de una sociedad en transición»¹³. Se trata, como puede percibirse, de una perspectiva esencialmente «funcionalista», en la que el pentecostalismo aparece como una «respuesta» sociológicamente eficiente para mitigar los problemas enfrentados por sectores sociales chilenos debido a transformaciones traumáticas. De esta forma,

[el pentecostalismo] ofrece a la población una sociedad de sustitución que le resulta atractiva, porque se conforma a un modelo conocido, pero renovándolo. A nuestro modo

12. Editorial del Pacífico, Santiago de Chile, 1968.

13. *Ibíd.*, p. 47.

de ver, el éxito de esta secta, que sucede a los fracasos de denominaciones misioneras más antiguas, descansa sobre la relación continuidad/discontinuidad que hunde el pentecostalismo en la sociedad y la cultura ambientes: es porque la sociedad pentecostal aparece, desde ciertos ángulos, radicalmente diferente de la sociedad chilena, y desde otros, muy semejante a ella, que esta denominación religiosa ha proporcionado una respuesta posible y eficaz a las necesidades del pueblo.¹⁴

Este estudio empieza, entonces, a inspirar nuevas reflexiones en otros cuadrantes de América Latina pero, también, a suscitar reacciones críticas. Ricardo Mariano, quien hizo un relevamiento detallado de las críticas de varios especialistas dirigidas a esta perspectiva, recuerda, entre otros puntos, que D'Épinay terminó por elaborar «un tipo de explicación que trata la expansión pentecostal como variable dependiente, como a remolque de fenómenos exteriores»¹⁵.

Como alternativa crítica al funcionalismo adoptado por D'Épinay –corriente que en esa época era ruidosamente acusada de ser una sociología de cuño conservador–, Francisco Cartaxo Rolim, con un sesgo marxista, va a alertar acerca del conflicto de clases existente detrás de las determinaciones socio-políticas que estimulaban la alta adhesión al pentecostalismo en Brasil y, por extensión, en toda América Latina. Según Ricardo Mariano, «Rolim comparte con los funcionalistas (...) la idea de que la expansión pentecostal está favorecida por contextos socioeconómicos que acarrear marginalidad social y económica». Pero, a diferencia de análisis funcionalistas como los de D'Épinay, que focaliza en «los cambios socioculturales derivados de la modernización socioeconómica», Rolim prefirió enfatizar «las esferas política y económica, como la dominación de clases, la opresión social y patronal, la pobreza. Con todo, ambos análisis convergen al percibir el pentecostalismo como 'respuesta' (o solución) a problemas sociales e individuales»¹⁶.

**D'Épinay y Rolim convergen
al percibir el pentecostalismo
como «respuesta» (o solución)
a problemas sociales
e individuales ■**

Posteriormente, dos décadas después de que D'Épinay disparara el alerta sociológico sobre la expansión evangélica en América Latina, entran en esce-

14. *Ibíd.*, p. 70.

15. R. Mariano: «Sociologia do crescimento pentecostal no Brasil: um balanço» en *Perspectiva Teológica* N° 119, 1-4/2011, p. 17.

16. *Ibíd.*, p. 20.

na otros dos investigadores que vuelven a encender el debate sobre este fenómeno: el antropólogo estadounidense David Stoll y el sociólogo británico David Martin. En 1990 publican, respectivamente, *Is Latin America Turning Protestant?*¹⁷ y *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*¹⁸, en los cuales examinan exhaustivamente esa expansión y sugieren que en América Latina está en proceso una «explosión protestante» que tendría el efecto de una nueva Reforma, favorecedora de una modernización de la civilización de esta región del mundo, históricamente equivalente a la que promovió el protestantismo en Europa y América del Norte desde el siglo xvi.

Según Martin, las naciones de América Latina siempre mostraron interés en la incorporación de «algunas de las formas culturales de Gran Bretaña, Estados Unidos y Alemania, con la esperanza de compartir lo que parecía ser el movimiento en dirección al progreso». En este sentido, sectores más radicales de las elites locales vislumbraban en el protestantismo uno de los

Los intentos de promover estas transformaciones «protestantizantes», con todo, muchas veces fueron seriamente obstaculizadas por leyes, nacionalismos locales, rechazos a extranjerismos, etc. ■

agentes culturales impulsores de las avanzadas sociedades del Atlántico Norte. Los intentos de promover estas transformaciones «protestantizantes», con todo, muchas veces fueron seriamente obstaculizadas por leyes, nacionalismos locales, rechazos a extranjerismos, etc. La situación habría empezado a cambiar en la década de 1930, cuando «una revolución económica mucho más vasta comenzó a avanzar en América Latina y la impulsó en dirección de la industrialización y urbanización mundial».

Con todos los problemas sociales y situaciones «anómicas» ocurridos durante y como consecuencia de esa transición, el protestantismo, ahora en su formato pentecostal, encontró la oportunidad histórica de expandirse eficazmente en la región. Se convirtió en un proveedor eficiente de «nuevas orientaciones, nuevos significados, de una nueva dignidad individual, de nuevas redes de apoyo, de nuevas oportunidades de liderazgo (...), de modo que la reorientación ofrecida por el protestantismo evangélico creció en poder y adhesión, especialmente en Chile y en Brasil, pero también en lugares como Guatemala y Jamaica»¹⁹.

17. University of California Press, Berkeley, 1990.

18. Blackwell, Oxford, 1990.

19. *Ibíd.*, p. 106.

Stoll, a su vez, argumenta que las iglesias evangélicas que crecen en América Latina proporcionan a los pobres un nuevo tipo de grupo social que les permite enfrentar los infortunios causados por las violentas transformaciones sociales y la indiferencia burocrática del Estado frente a ellas. Como consecuencia de esa adhesión, surgiría una vida comunitaria estructurada «sobre una base mucho más estable, al superar la adicción de los hombres al alcohol, al refrenar la licencia sexual masculina y al establecer a las autoridades eclesiásticas como a una especie de corte de apelación para las mujeres agraviadas»²⁰. Para el autor, los grupos populares tienen en las iglesias evangélicas algo así como «un ejercicio utilitario, en el que los marginados se adaptan al desarrollo capitalista, organizándose en sociedades de beneficencia». Ellas serían «una nueva forma de organización social, con su propia lógica poderosa»²¹.

Es necesario, sin embargo, observar que Stoll y Martin, aunque generalicen sus interpretaciones para toda América Latina, focalizaron sus investigaciones en América Central, región que presenta una situación un tanto distinta de aquella observada en América del Sur, sobre todo en el llamado Cono Sur (Argentina, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay), lo que no deja de sembrar dudas sobre sus conclusiones.

Detrás de esta nueva fase de análisis interpretativos del crecimiento evangélico en América Latina, protagonizada por Martin y Stoll, es posible notar que todavía aparece con fuerza la idea de una «protestantización» modernizadora de esta área continental. A esta idea, rechazada por muchos especialistas por su reduccionismo, puede contraponerse el argumento (como lo hace Mariano) de que el crecimiento evangélico en América Latina, teniendo como punta de lanza el pentecostalismo, en lugar de producir rupturas modernizadoras, tiende a entrar en simbiosis con lo que allí encuentra. Según este autor,

a medida que empieza a formar sincretismos, a independizarse con relación a la influencia de las matrices religiosas norteamericanas, a promover sucesivos reacomodamientos sociales, a abandonar prácticas ascéticas y sectarias, a penetrar en nuevos e inusitados espacios sociales, a asumir el estatus de una gran minoría religiosa y a anhelar prestigio y reconocimiento social, tiende cada vez menos a representar una ruptura con la cultura ambiente.²²

20. Esta y todas las citas de este autor, en español en el original [N. de la T.].

21. D. Stoll: ob. cit., pp. 25-26.

22. Ricardo Mariano: «O futuro não será protestante» en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* vol. 1 N^o 1, 9/1999, p. 90.

Paul Freston actualizó el debate al colocar en discusión los límites posibles del crecimiento de la población evangélica en América Latina ■

Por fin, más recientemente, otro especialista, Paul Freston, actualizó el debate al colocar en discusión los límites posibles del crecimiento de la población evangélica en América Latina. En un ejercicio que incluye las variables de ese crecimiento, así como los posibles obstáculos para este, Freston habla de una «transición protestante», de un momento dado en un futuro próximo en que esta modalidad de cristianismo, al estancarse y dejar de crecer, sufrirá transformaciones internas. Sus proyecciones se inician con el análisis del caso brasileño:

creo que el techo protestante, en el caso brasileño, se alcanzará en dos o tres décadas. Hay dos factores para esto. Primero, el declive católico tendrá un límite; hay un núcleo sólido que no va a desaparecer, y en Brasil ese núcleo constituye más o menos de 25% a 30% de la población. En segundo lugar, el protestantismo recibe actualmente poco más de una de cada dos personas que abandonan el catolicismo. En otras palabras, por las tendencias actuales, nunca habrá una mayoría protestante en Brasil. Además, la Iglesia católica está aprendiendo (lentamente, es verdad) a competir mejor y a diversificar su adhesión. Con eso, es difícil imaginar que la población que se declara católica caiga por debajo, digamos, de 40%, lo que colocaría un techo de más o menos 35% a las aspiraciones protestantes. Pero otra posibilidad es la de un techo protestante por debajo de eso, determinado no solamente por la reacción católica, sino también por los prejuicios frente a la propia imagen evangélica: escándalos, liderazgos autoritarios, promesas incumplidas, imagen política negativa y capacidad limitada de realizar transformaciones sociales (al contrario de las transformaciones individuales, en las cuales el pentecostalismo es muy exitoso). Tendríamos, en ese caso, un techo protestante en algún punto entre 20% y 35%. Podemos prever, entonces, un futuro religioso brasileño con un catolicismo más reducido (tal vez un poco menos de la mitad de la población) pero revitalizado y más practicante y comprometido, un protestantismo grande pero estabilizado (y muy fragmentado), y un sector considerable de religiones no cristianas y de personas «sin religión».²³

Ya para el caso de América Latina en general, el autor proyecta la siguiente situación:

[En] América Latina en general, tendríamos un futuro religioso pluralista en el que el catolicismo mantiene su posición de mayor confesión religiosa (y aún con una mayoría de la población en algunos países, pero no en otros) y con privilegios sociales y políticos residuales (aún más, porque el protestantismo será incapaz de crear instituciones

23. P. Freston: «As duas transições futuras: católicos, protestantes e sociedade na América Latina» en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* N° 12, 10/2010, pp. 24-25.

representativas sólidas, y ninguna denominación estará en condiciones de rivalizar aisladamente con la institución católica). Pero habrá variaciones significativas de un país al otro. Con seguridad, la distancia con la Europa latina aumentará, pues además del pentecostalismo sólido habrá un amplio sector no religioso pero sin el secularismo europeo. Con la estabilización numérica, todo cambiará para el protestantismo. Habrá un porcentaje cada vez mayor de miembros natos y de conversos más antiguos, y con eso habrá más demandas al sistema educativo y de otros tipos de líder eclesialístico. Habrá menos triunfalismo y mayores expectativas en el campo de la actuación social, y la interacción con las otras religiones cambiará radicalmente. Habrá también otras maneras de relacionarse con la política.²⁴

■ La naturaleza del crecimiento evangélico en América Latina

Martin parece tener razón cuando afirma que «la religión evangélica que ahora se extiende de Norte a Sudamérica es principalmente pentecostal»²⁵. Es innegable que el crecimiento de los grupos evangélicos en esta región del mundo solo comenzó a ser significativo cuando ocurrió la «explosión» de iglesias vinculadas a la rama pentecostal. Pero, a diferencia de lo que sugiere esta afirmación, tal vez no sea tanto el origen norteamericano el que deba ser recordado en el análisis del éxito de esta expansión. El pentecostalismo de origen norteamericano fue introducido en América Latina a comienzos del siglo XIX junto con otras modalidades evangélicas mediante sucesivas olas misioneras. Su crecimiento, a lo largo de unas seis décadas, fue apenas levemente mayor que el de los grupos «históricos», fueran ellos de «inmigración» o de «misión». El momento de la «explosión», según todo indica, parece haber ocurrido cuando ese pentecostalismo comenzó a independizarse de las matrices estadounidenses y empezaron a desarrollarse modalidades más autóctonas, formatos en mayor sintonía con los contextos locales donde se instalaba. Se trata de cambios que se extienden a la forma en que esos religiosos se relacionaron con la sociedad y la cultura circundantes, lo que es tanto causa como consecuencia de esa expansión numérica. Eso ocurre, inicialmente, con la paulatina minimización del tradicional rigor puritano y del notorio sectarismo de una parte considerable de los grupos vinculados a esa modalidad evangélica en las últimas décadas. Pero, además de esto, son varios los motivos que engrosan esa tendencia hacia lo autóctono: al convertirse en una gran minoría religiosa, estos grupos, antes organizados en pequeñas comunidades de creyentes, fueron perdiendo la capacidad de imponer reglas de comportamiento restrictivas, sobre todo en las iglesias que empezaron a realizar

24. *Ibíd.*, p. 25.

25. D. Martin: *ob. cit.*, p. 42.

cultos espectaculares de masas en sus templos; al diversificarse institucional y socialmente, comenzaron a abarcar cada vez más segmentos de clase media que, en general, son poco afectos a las conductas rigoristas y puritanas; al

Estos grupos comenzaron a abarcar cada vez más segmentos de clase media que, en general, son poco afectos a las conductas rigoristas y puritanas ■

adoptar nuevas estrategias proselitistas y, sobre todo, al insertarse en inusitados e inesperados espacios sociales –tales como los medios electrónicos y la política partidaria– en detrimento de su sectarismo previo, tuvieron que acomodarse a las presiones, reglas y exigencias de esas instituciones mediáticas y políticas; al optar cada vez más por el marketing, se vieron

obligados a adaptar sus cultos, creencias y prácticas religiosas a las demandas, siempre diversificadas, de individuos interesados en la solución mágico-religiosa de sus problemas cotidianos. Con eso, se van volviendo cada vez más indistintos de la cultura y sociedad circundantes.

Se puede decir, inclusive, que en diversos casos se fortalece una imprevista, y aparentemente paradójica, fascinación de muchos individuos y grupos evangélicos por la mundanidad que los envuelve. Fascinación que se expresa en cierta avidez por apropiarse de todo aquello que, producido para finalidades mundanas o no religiosas, se muestra simbólica y estéticamente seductor, movilizador de atenciones, consumible en gran escala, racionalizador de esfuerzos. Multimedia, marketing, computación, internet, artes visuales, moda, estética moderna, músicas profanas, estilos y comportamientos de vanguardia, rápidamente son incorporados, resemantizados o instrumentalizados individual e institucionalmente por creyentes y grupos evangélicos para potenciar al máximo la prédica y divulgación del Evangelio.

Es necesario, sin embargo, no dejar de lado algunos otros factores que también pueden ser enumerados como causas de esas transformaciones, pero que desautorizan el exceso de entusiasmo con la adopción de una relación de causalidad lineal y simplista entre crecimiento cuantitativo y esa liberación evangélica hacia áreas de la mundanidad. Factores como, por ejemplo, la natural influencia «destradicionalizante» de las nuevas generaciones que se suceden en el interior de las iglesias más tradicionales; las transformaciones resultantes de influencias teológicas foráneas; la inevitable modernización que las instituciones evangélicas sufren por navegar en un mundo históricamente muy dinámico, etc., ayudan a engrosar el caldo de una desconcertante complejidad de factores, difícil de ser aprehendida a través de esquemas

causales heurísticamente económicos. También agrega complejidad a este cuadro el hecho de que varios grupos evangélicos siguen una ruta diferente, o sea, construyen su capital simbólico en el rechazo a la falta de tradición envolvente y prefieren, por el contrario, mantener distancia de la seductora mundanidad.

Varios científicos sociales han investigado las particularidades y sobre todo las consecuencias de la expansión de este vigoroso movimiento religioso en América Latina. Las investigaciones y observaciones de campo permiten ver que, en territorios como los de la política partidaria²⁶, deportes como el fútbol²⁷ y ritmos y estilos de musicalidad profana²⁸, todos ellos anteriormente no solo deshabitados sino también repudiados y demonizados –en razón de su mundanidad– por esos religiosos, ingresan los evangélicos pentecostales y de modo cada vez más intenso, participativo, visible, vocal.

Esto aumenta el impacto social y cultural que la adhesión a los grupos evangélicos provoca en los imaginarios, en los valores y en las prácticas de grupos e individuos excluidos de la sociedad brasileña. Sea por la valoración de la autonomía empresaria y la desvalorización del trabajo asalariado promovidos por los difusores eclesiásticos de la «teología de la prosperidad» en los templos neopentecostales²⁹; sea como resultado de los discursos disciplinarios e higienizadores dirigidos a las familias de los estratos más pobres por los pastores³⁰; sea por el impulso ético operado por el incesante combate mágico-religioso contra las drogas y el alcohol³¹, la religión evangélica ha dejado marcas profundas en porciones significativas de los segmentos más pobres de la sociedad latinoamericana, por donde ella se disemina.

26. P. Freston: «Evangélicos na política brasileira» en *Religião e Sociedade* vol. 16 N° 1/2, 1992; R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», cit., Ari Pedro Oro: «Políticos e religião no Rio Grande do Sul - Brasil» en *Horizontes Antropológicos* vol. 7 N° 15, 7/2001.

27. A.L. Jungblut: «Entre o evangelho e o futebol: um estudo sobre a identidade religiosa de um grupo de Atletas de Cristo em Porto Alegre», tesis de maestría en Antropología Social, Universidad Federal de Rio Grande do Sul, 1994.

28. A.L. Jungblut: «A salvação pelo rock: sobre a 'cena underground' dos jovens evangélicos no Brasil» en *Religião & Sociedade* vol. 27 N° 2, 12/2007; Pablo Semán y Guadalupe Gallo: «Rescate y sus consecuencias. Cultura y religión: sólo en singular» en *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* vol. 10 N° 10, 10/2008.

29. P. Freston, «Evangélicos na política brasileira», cit.; R. Mariano: «Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando», cit.

30. Maria das Dores Campos Machado: *Carismáticos e pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar*, Autores Associados / ANPOCS, Campinas, 1996.

31. Cecília. L Mariz: «Libertação e ética: Uma análise do discurso de pentecostais que se recuperaram do alcoolismo» en Antônio Antoniazzi et al.: *Nem anjos nem demônios*, Vozes, Petrópolis, 1994.

Es temprano aún para saber si, como algunos sostienen, todo eso dará como resultado un proceso inexorable de «protestantización» de América Latina. Las próximas décadas dirán si se trata de un mero brote pasajero de «protesta simbólica» contra una modernidad inconclusa vivida en estas regiones, o si estamos, efectivamente, frente a un cambio inexorable y profundo del paisaje religioso existente en América Latina. Así y todo, lo cierto es que, ocurra lo que ocurriere, no tendremos nunca más el casi absoluto monopolio católico al que se asistía otrora. El «protestantismo», aunque no se torne mayoritario, vino para quedarse y ya no puede ser ignorado en su impactante agencia sociocultural en la región. ☐



Mayo de 2015

México, DF

Nº 104

GOBIERNOS LOCALES: ACTORES INTERNACIONALES

PRESENTACIÓN: **José Antonio Meade Kuribreña**, La internacionalización de las ciudades. **Miguel Ángel Mancera Espinosa**, Ciudades al mundo. INTRODUCCIÓN: **Emilio Suárez Licona y Eugène D. Zapata Garesché**, Gobiernos locales: actores internacionales. ARTÍCULOS: **Alain Le Saux**, Un siglo de internacionalización de los gobiernos locales. **Leonardo Díaz Abraham**, La acción internacional de los gobiernos locales. Evolución teórica para consolidar la práctica. **Jean Pierre Malé y Carla Cors**, Las relaciones «internacionales» de las ciudades y los gobiernos locales: autonomía, especificidad y potencial de cambio. **Eugène D. Zapata Garesché**, Las alianzas de ciudades y gobiernos locales como germen de un mundo nuevo. **Lilia Rodríguez**, La agenda local en la ONU y los Objetivos de Desarrollo Sostenible. **Jorge A. Schiavon**, Una década de acción internacional de los gobiernos locales mexicanos (2005-2015). **Xavier Tiana Casablancas**, Profesionalizar la acción exterior del gobierno local: el caso del Área Metropolitana de Barcelona. **Rodrigo de Oliveira Perpétuo**, Acción internacional para la sustentabilidad local. **María Luisa Zapata Trujillo**, Comunicación y diálogo: elementos esenciales de la Medellín global. ENTREVISTAS: **Mauricio Rodas Espinel**, Quito, ciudad centro del mundo y su camino hacia Hábitat III. **Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano**, La irreversible internacionalización de la Ciudad de México. Entrevista de Eugène Zapata Garesché. GOBIERNOS LOCALES: ACTORES INTERNACIONALES: Una mirada fotográfica a un siglo de activismo municipal, 1913-2015. NOTAS SOBRE DIPLOMACIA MEXICANA: **Miguel ángel Echegaray**, César Garizurieta: diplomacia y picaresca política. RESEÑAS.

Revista Mexicana de Política Exterior es una publicación cuatrimestral del Instituto Matías Romero, Secretaría de Relaciones Exteriores. República de El Salvador Núms. 43 y 47, Col. Centro, Del. Cuauhtémoc. México DF, CP 06080. Tel.: (55) 36 86 50 00 Exts. 8268 y 8247, (55) 36 86 51 63 y (55) 36 86 51 48. Correo electrónico: <imrinfo@sre.gob.mx>. Página web: <www.sre.gob.mx/imr/>.

La política desde la fe

La Teología de la Liberación desde un barrio mexicano

HUGO JOSÉ SUÁREZ

La Teología de la Liberación jugó un importante rol en América Latina desde los años 70 hasta nuestros días. Este artículo se enfoca en la vigencia de esta corriente en la actualidad a partir de una parroquia que asumió esta línea pastoral en la ciudad de México y, más específicamente, de un líder activo en la vida de la Iglesia. En ese marco, es posible visualizar, por un lado, los elementos tradicionales de ese discurso –como el compromiso con los pobres–, y por otro lado, las innovaciones discursivas, como la relación con la ecología y más en general con el medio ambiente.

Los acalorados años 60 tocaron también las puertas de la religión en América Latina. El clima de cambios acelerados de aquellas décadas tuvo una importante repercusión tanto en las estructuras de la Iglesia católica como en los creyentes que se sintieron profundamente atraídos por las ideas de izquierda y tuvieron que tomar decisiones a partir de sus creencias. Surgió así un movimiento de cristianos que volcaron su quehacer hacia posiciones progresistas, lo que dio nacimiento a la denominada «Teología de la Liberación». En estas páginas se busca reflexionar sobre lo que quedó de esta corriente político-religiosa no a partir de las declaraciones oficiales, reflexiones teológicas o posturas políticas de una u otra instancia eclesial, sino poniendo la atención en la manera de dar sentido a la política a partir de las creencias y sus creyentes. Particularmente, se expondrá la experiencia de una parroquia

Hugo José Suárez: es doctor en sociología por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Es investigador titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Es autor de *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México* (UNAM, México, DF, 2015) y de *Un sociólogo vagabundo en Nueva York* (Editorial 3600, La Paz, 2015). Correo electrónico: <hugo jose@unam.mx>. Página web: <www.hugo jose suarez.com>.

Palabras claves: catolicismo, comunidades eclesiales de base, Teología de la Liberación, México.

inserta en una colonia popular (Ajusco) del DF mexicano y, en ella, se focalizará en un «relato típico» de un líder de una Comunidad Eclesial de Base¹.

■ La génesis de una alternativa religiosa

Las razones sociológicas fueron ampliamente estudiadas por varios autores: a mediados del siglo pasado, América Latina caminaba a un ritmo acelerado hacia una sociedad urbana, crecía notoriamente la población, las ideas revolucionarias se expandían con rapidez y los movimientos sociales –obrerros, campesinos y estudiantiles– sacudían a varios países². Era un tiempo de desencuentro estructural y cultural entre la Iglesia católica y la sociedad, como tempranamente lo subrayó François Houtart³. El caso es que el catolicismo fue tocado en sus entrañas, sea por razones estratégicas de no perder influencia en los sectores emergentes, como lo señaló Alain Touraine⁴, o por reacciones provenientes de sus fieles. En términos institucionales, el proceso comenzó con las discusiones en el Concilio Vaticano II en las que se cuestionaba la rivalidad entre lo social y lo religioso y tuvieron un eco fundamental en el continente; la necesidad del *aggiornamento* se instaló en la inteligencia vaticana. Así, a la primera reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Celam), que se llevó a cabo en Río de Janeiro en 1955, le siguió la reunión de Medellín en 1968, Puebla en 1979, Santo Domingo en 1992 y Aparecida en 2007. Las ideas sobre política, pobreza, economía e injusticia entraron en el seno de la discusión entre las autoridades eclesiales y ahí se quedaron. Aparecieron fundamentales jerarcas latinoamericanos, como el cardenal Evaristo Arns de San Pablo o el cardenal Raúl Silva Henríquez de Santiago de Chile, que impulsaron reformas y hablaron de cambios sociales.

1. El detalle de lo aquí expuesto se puede buscar en H. Suárez: *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular en la ciudad de México*, de donde se retoman reflexiones y extractos. Además, partes de este texto aparecerán en el artículo «Nuevas formas de la relación política y religión», que será publicado próximamente en inglés en la revista *Latin American Perspectives*.

2. Alain Touraine: *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*, Odile Jacob, París, 1988; François Houtart y André Rousseau: *L'Eglise et les mouvements révolutionnaires*, Éditions Ouvrières, Bruselas, 1972; Juan José Tamayo: *Para comprender la Teología de la Liberación*, Verbo Divino, Navarra, 2000; Michael Löwy: *The War of Gods, Religion and Politics in Latin America*, Verso, Londres, 1996; F. Houtart: «Nouvelles formes d'engagements socio-politiques des chrétiens» en *Recherches Sociologiques* vol. XVI N° 3, 1985; Samuel Silva Gotay: *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe. Implicaciones de la Teología de la Liberación para la sociología de la religión*, Huracán, San Juan de Puerto Rico, 1989.

3. F. Houtart: «Les effets du changement social sur la religion catholique en Amérique Latine» en *Archives de Sociologie des Religions* vol. 12 N° 1, 7-12/1961.

4. Decía el sociólogo francés que «la Iglesia se daba cuenta de que seguir identificándose con el sistema de control social propio de la sociedad rural era condenarse a desaparecer; dado que el continente estaba en plena urbanización, era esencial para ella reforzar su presencia en el mundo obrero y las clases medias». A. Touraine: ob. cit., p. 105.



En el otro polo, surgieron teólogos latinoamericanos cuya producción revolucionó el mundo de las ideas. *Teología de la Liberación. Perspectivas*, de Gustavo Gutiérrez⁵, publicado a principios de la década de 1970, suele ser considerado una piedra fundamental, pero a su lado está la obra de Rubem Alves, Hugo Assman, Ignacio Ellacuría, Jon Sobrino, Juan Luis Segundo, Enrique Dussel, Leonardo y Clodovis Boff, y varios otros. Cada autor afinó un concepto que se consolidó como un cuerpo que tocaba múltiples aspectos. De acuerdo con la síntesis de Michael Löwy, los principios básicos de la Teología de la Liberación fueron la lucha contra la idolatría (y no el ateísmo), la liberación histórica como anticipación del reino de Dios, la crítica a la teología dualista, una nueva lectura de la Biblia, la denuncia del pecado moral y social como pecado estructural, el uso de los instrumentos analíticos del marxismo y el desarrollo de las comunidades eclesiales de base (CEB)⁶.

En términos pastorales, algunos episcopados impulsaron la creación de las CEB como eje de su ejercicio pastoral y asumieron el método «ver-juzgar-actuar» y la «opción por los pobres» como principio. Las CEB se convirtieron en una parte fundamental de la Iglesia latinoamericana y constituyeron una red internacional muy dinámica que promovió múltiples encuentros.

Por su parte, los creyentes tuvieron que lidiar con las ideas marxistas y su propia fe, en un contexto en el que el mundo político ofrecía otras opciones y su refugio eclesial se dinamizaba. Las posibilidades fueron diversas: una serie de militantes fundaron partidos políticos de izquierda (como Izquierda Cristiana en Chile) o empujaron a sus agrupaciones hacia posturas progresistas (como la juventud del Partido Demócrata Cristiano en Bolivia). No faltaron quienes asumieron el camino armado –como Camilo Torres en Colombia– y promulgaron que «el deber de todo cristiano es ser revolucionario», como lo sentenciara Néstor Paz Zamora en Bolivia⁷.

**En 1969 se organizó
el Congreso Mexicano
de Teología, donde se
habló de fe y liberación ■**

México estuvo en el centro de ese movimiento y reflexión. En 1969 se organizó el Congreso Mexicano de Teología, donde se habló de fe y liberación y se concluyó que «la liberación es de hecho condición constante del desarrollo (...). La salvación de México coincidía plenamente

5. G. Gutiérrez: *Teología de la Liberación. Perspectivas*, CEP, Lima, 1971.

6. M. Löwy: ob. cit., p. 35.

7. H. J. Suárez: *¿Ser cristiano es ser de izquierda? La experiencia político-religiosa del cristianismo de liberación en Bolivia en los años 60*, Muela del Diablo, La Paz, 2003.

con nuestra esperanza cristiana», como explicaba el jesuita Luis del Valle⁸. Cuernavaca se convirtió en un epicentro intelectual y pastoral: por un lado, el obispo Sergio Méndez Arceo impulsó militantemente la Teología de la Liberación en todas sus dimensiones; por otro, Iván Illich promovió una discusión intelectual con pensadores de diferentes lugares del mundo. En ese clima, algunas innovaciones fueron especialmente llamativas, como la idea de Gregorio Lemerrier de realizar sesiones de psicoanálisis en el monasterio benedictino de Morelos⁹.

Surgieron centros de reflexión teológica, publicaciones, encuentros, movimientos, vínculos con partidos políticos, centros de derechos humanos¹⁰. A finales de los años 70, las CEB ya eran un cuerpo nacional con influencia y dinamismo que jugaba un rol en la política y en el ámbito religioso. En 1992, luego de estar en el centro de la política nacional –fueron impulsoras, por ejemplo, de una candidatura única en las elecciones presidenciales de 1988 y parte activa de los movimientos sociopolíticos de la década–, se celebró el XIV Encuentro Nacional de CEB y se calculó la existencia de 10.000 comunidades en 40 diócesis.

Pero a partir de los años 90 la influencia de las CEB disminuyó notoriamente en el país. La arremetida de Juan Pablo II y luego de Benedicto XVI contra la Teología de la Liberación, tanto en México como en todo el continente, fue relativamente exitosa, además de sus propias contradicciones y del agotamiento de sus posibilidades de expansión. Sin embargo, eso no impidió la diversificación en sus temáticas, el enriquecimiento de sus perspectivas analíticas –surgieron la «teología india», la «teología feminista», la «teología interreligiosa», etc.¹¹– y la incursión en nuevos problemas y sus respectivas

8. L. Del Valle: «Teología de la liberación en América Latina» en Roberto Blancarte (comp.): *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, FCE, México, DF, 1996, pp. 248-249.

9. Fernando González: *Crisis de fe. Psicoanálisis en el monasterio de Santa María de la Resurrección (1961-1968)*, Tusquets, México, DF, 2011, p. 255.

10. Miguel Concha (coord.): *La participación de los cristianos en el proceso popular de liberación en México*, Siglo XXI, México, DF, 1986; Martín De la Rosa y Charles Reilly (coords.): *Religión y política en México*, Siglo XXI, México, DF, 1985; María Alicia Puente (comp.): *Hacia una historia mínima de la Iglesia en México*, JUS / CEHILA, México, DF, 1993; Raquel Pastor: «El proceso de los cristianos identificados con la Teología de la Liberación» en Judit Bokser Liwerant y Saúl Velasco Cruz (coords.): *Identidad, sociedad y política*, UNAM, México, DF, 2008; José Miguel Romero de Solís: *El aguijón del espíritu. Historia contemporánea de la Iglesia en México (1989-1992)*, Universidad de Colima / Archivo Histórico del Municipio de Colima / El Colegio de Michoacán / Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, DF, 2006.

11. Renée de la Torre: «Vigencia de las teologías latinoamericanas» en *Boletín de la Biblioteca del Congreso de la Nación* N° 124, 2009; Luis Gerardo Díaz Núñez: *La Teología de la Liberación latinoamericana hoy*, UNAM, México, DF, 2009; Pablo Romo: *Teologías de la liberación*, IIS-UNAM, México, DF, 2007.

iniciativas pastorales (como la migración, la ecología, las víctimas del narcotráfico). Con la llegada del papa Francisco al Vaticano en 2013, cambió la historia de la Iglesia y de su tensa relación con la Teología de la Liberación. Fue acaso la primera vez que esta corriente se sintió abiertamente acogida en las altas esferas de la dirección del catolicismo; incluso el reconocido teólogo brasileño Leonardo Boff defendió al papa argentino frente a las primeras críticas y suspicacias referidas a su papel durante la última dictadura militar. Con los primeros años del pontificado de Francisco, se puede augurar un nuevo aire de esta orientación teológica surgida en Latinoamérica.

■ La CEB en un entorno urbano popular

La colonia Ajusco es un barrio popular poblado en las últimas cinco décadas, que cuenta con 30.000 habitantes distribuidos en dos kilómetros cuadrados. El poblamiento fue el resultado de la creciente urbanización a partir de la década de 1950, que implicó la llegada de miles de personas provenientes de provincias a la ciudad de México. Los grandes contingentes se instalaron en territorios poco o nada poblados; en el caso de la colonia Ajusco, la zona era básicamente piedra volcánica, por lo que el asentamiento fue muy trabajoso y hubo que lidiar tanto con la naturaleza como con las autoridades en busca del reconocimiento legal y la implementación de servicios básicos. En la actualidad, la colonia está completamente integrada a la vida urbana, cuenta con todos los servicios, transporte y educación. Se la considera una «colonia popular de densidad media, en proceso de consolidación», entendiéndolo por ello zonas que «no cuentan con una urbanización completa y sus viviendas presentan diferentes tramos de terminación»¹². El nivel socioeconómico es bajo, así como el «grado del desarrollo social»¹³, la escolaridad promedio es de nueve años y 72% de sus habitantes tiene casa propia¹⁴. Más de 70% cuenta con televisión abierta, casi 30% con internet y 25% con televisión por cable; 55% de la población está casada y 50% trabaja por «cuenta propia» o «en el hogar». Políticamente, 20% de la población se considera de izquierda –en todas las elecciones la izquierda siempre obtuvo el voto mayoritario– y

12. Alejandro Suárez: «La situación habitacional» en Gustavo Garza (coord.): *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, Gobierno del Distrito Federal / El Colegio de México, México, DF, 2000, p. 394.

13. Evalúa DF: *Índice del desarrollo social de las unidades territoriales del Distrito Federal*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, México, DF, 2011.

14. Jorge Alonso (ed.): *Lucha urbana y acumulación de capital*, Casa Chata, México, DF, 1980; Antonio Azuela de la Cueva: *La ciudad, la propiedad privada y el derecho*, El Colegio de México, México, DF, 1999; Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI): *Censo de población y vivienda*, INEGI, México, DF, 2010; Sergio Zermeño: *La desmodernidad mexicana y las alternativas a la violencia y a la exclusión en nuestros días*, Océano, México, DF, 2005.

solo 4% de derecha; a 66% no le interesa la política. Y 70% de los vecinos se siente orgulloso de vivir ahí¹⁵.

En términos religiosos, el dinamismo es notable. Existen cuatro instancias católicas (dos parroquias y dos capillas), dos iglesias protestantes, siete pentecostales, dos bíblicas no evangélicas, dos tiendas de santería, un culto a la Santa Muerte y numerosas expresiones de religiosidad popular. Los domingos tienen lugar 14 misas católicas y 13 celebraciones de otros cultos; más de 5.000 personas participan en diferentes eventos dominicales. Los íconos religiosos son numerosos: 40 microaltares callejeros dedicados a la Virgen de Guadalupe, cuatro ermitas y varias cruces de accidentados. Por las calles de la colonia transitan decenas de imágenes en peregrinaciones barriales que van de un lugar a otro. Asimismo,

Por las calles de la colonia transitan decenas de imágenes en peregrinaciones barriales que van de un lugar a otro ■

las fiestas patronales y la celebración del Día de la Guadalupeana (el 12 de diciembre) son eventos de magnitudes mayores, que movilizan a cientos de personas y recursos materiales y económicos¹⁶. Es una población preponderantemente católica (78%) pero con un elevado porcentaje de no creyentes (14%, mucho mayor que la media nacional) y de adscritos a religiosidades no católicas (8%). Las prácticas y creencias religiosas son muy importantes: 86% pertenece a alguna religión; 81% tiene un altar u objeto religioso en el hogar (preponderantemente, a la Virgen de Guadalupe); 92% practica oración regularmente –con distintos ritmos, 60% lo hace cada día–; 48% ha recibido alguna imagen en su hogar; 31% reza el rosario en las festividades guadalupanas en diciembre; 90% cree en Dios; 75%, en el cielo; 72%, en los milagros; 77%, en la Virgen de Guadalupe.

En este campo religioso, la Compañía de Jesús atiende la parroquia La Resurrección y la capilla de La Anunciación, que son el epicentro de la vida religiosa y social de la colonia. Los jesuitas se instalaron tempranamente y acompañaron el proceso de urbanización y asentamiento de los años 70, así como las luchas y demandas de los vecinos por servicios públicos y educativos; se organizaron cooperativas, campañas de educación popular y de defensa de derechos humanos. Desde ahí se gestaron importantes movilizaciones urbano-populares y

15. H.J. Suárez: *Creyentes urbanos*, cit. Los datos más precisos se encuentran en el capítulo 5: «La encuesta sobre la experiencia religiosa».

16. En el cd interactivo que acompaña mi libro *Creyentes urbanos* (cit.), se puede encontrar una exposición gráfica.

Durante décadas se promovió la solidaridad con las luchas de liberación en América Central ■

durante décadas se apoyó a movimientos políticos y sociales en el ámbito nacional e internacional. Se promovió la solidaridad con las luchas de liberación en América Central, con los migrantes y con las víctimas de la violencia. Los nombres de Sergio Méndez Arceo, Arnulfo Romero, Samuel Ruiz, Ignacio Ellacuría y tantos otros fueron evocados miles de veces. Se llevaron a cabo festivales, conciertos, eucaristías, mítines para recordar, denunciar o festejar.

En la actualidad, la línea pastoral de la parroquia, fuertemente marcada por la Teología de la Liberación, tiene cinco áreas de trabajo: a) las CEB, que son alrededor de 40, divididas en tres secciones de la colonia y en las cuales participan más de 300 personas; b) el área de sacramentos y religiosidad popular; c) la atención a jóvenes; d) el área social, que promueve un comité de derechos humanos y el Grupo Siloé de orientación social y análisis político; y e) finalmente, la pastoral familiar. La iglesia es atendida por seis sacerdotes o seminaristas jesuitas y cuatro religiosas de la orden María Reparadora. El templo se ubica en el lugar más importante del barrio sobre la avenida, consta de una manzana donde hay una cancha de fútbol rápido, una de baloncesto, estacionamiento, salón de reuniones, cuatro aulas y patio para niños, además del dispensario con consultorios y las oficinas administrativas. La Resurrección ofrece mucho más que servicios religiosos: cubre también el ámbito de la salud (hay consultorios médicos, dentista y hasta medicina homeopática), la educación y el deporte. Se organizan campeonatos, festivales, cursos y talleres de distinta naturaleza. Semanalmente, se publica el boletín *La Voz de los Pedregales*, que es una pequeña hoja impresa donde se ofrece información práctica sobre el acontecer parroquial y el contenido temático para ser trabajado en las CEB. En suma, se trata de la empresa religiosa más completa de la zona que, entre otras cosas, tiene una sostenida vinculación tanto con las autoridades eclesiales de la diócesis como con movimientos sociales dentro y fuera del país.

■ Afinando la mirada: perfil de un animador de CEB

El cuerpo de animadores de CEB en la parroquia es especialmente dinámico. Son personas de distintas edades que asumen un compromiso activo con las actividades de la iglesia, además de tener una vida profesional paralela. Por ejemplo, uno de ellos es un grafitero que trabaja promoviendo el arte como denuncia política; otra es una joven nutrióloga que dirige un centro de orientación alimentaria y que propone que la alimentación es el eje de la equidad

y la participación social; una más, una adulta mayor, se convirtió en médica homeópata y, aparte de sus actividades religiosas, atiende un consultorio en la parroquia¹⁷.

La intención de fijar la mirada en un caso y no en un cuerpo de documentos oficiales o en las autoridades institucionales responde a que este trabajo se inscribe en una sociología de la cultura que valora al individuo –en este caso, el creyente– como un promotor de sentido religioso. Focalizar el análisis en una entrevista pretende desprender los principales ejes discursivos de una «figura típica», cuando el propio actor efectúa un trabajo argumentativo sobre sí mismo elaborando un relato de su trayectoria y dándole sentido y coherencia¹⁸. Esta perspectiva no es nueva: responde a una tradición teórica que construye las significaciones sociales poniendo atención en cómo los actores dieron cuenta de su acción¹⁹.

Juan Carlos tiene 45 años, nació en la ciudad de México, su madre es originaria de Guanajuato y su padre de Guadalajara, y se trasladaron al DF en los años 50. Vivió durante 19 años en la colonia vecina Santo Domingo, y desde hace 21 años, en Ajusco²⁰. Su esposa es cirujana dentista y él, técnico dental, y trabaja en su propio laboratorio, contiguo a su domicilio. Tuvo una importante militancia partidista: fue miembro fundador del Partido de la Revolución Democrática (PRD), participó en la organización de marchas, encuentros y manifestaciones y ocupó cargos en la Asamblea Legislativa. Pero luego se fue alejando e introduciendo en las CEB, y ahora marca clara distancia: «ya no me veo metido de lleno en un partido político como antes, ya no tengo esa disposición, sé que no es verdad lo que hay dentro de los partidos políticos».

Juan Carlos –quien durante un tiempo intentó convertirse en jesuita– está profundamente involucrado en la vida de la parroquia de la Resurrección. Trabajó con comunidades de jóvenes durante décadas y hoy es animador de

17. Para un mayor detalle de los tres casos señalados, v. H.J. Suárez: *Creyentes urbanos*, cit., cap. 8.

18. Danilo Martuccelli y François De Singly: *Las sociologías del individuo*, LOM, Santiago de Chile, 2012, p. 107.

19. Pierre Bourdieu: *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, 1999; Bernard Lahire: *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, Armand Colin, París, 2002; B. Lahire: *La culture des individus*, La Découverte, París, 2006; Guy Bajoit y Abraham Franssen: *Les jeunes dans la compétition culturelle*, PUF, París, 1995; Kathya Araujo y D. Martuccelli: *Desafíos comunes. Retrato de la sociedad chilena y sus individuos*, LOM, Santiago de Chile, 2012.

20. La entrevista se realizó en 2009 en el marco de la investigación «Sociología de los grupos religiosos en la colonia Ajusco» (UNAM). Se llevaron a cabo 12 entrevistas a líderes de CEB. Se escoge esta porque expone de manera más fiel los aspectos que aquí se analizan sobre la Teología de la Liberación. El nombre del entrevistado ha sido modificado.

una CEB que se llama «Nuevamente vamos hacia ti, Jesús». Es representante de las CEB en el consejo parroquial, participa en la vicaría regional del DF y forma parte de la Comisión de Fiestas. Va a misa cada 15 días y comulga regularmente. Buena parte de sus días, noches y fines de semana los pasa en actividades eclesiales.

Su acercamiento a la vida religiosa fue impulsado por el ambiente católico de su familia. Vivió su infancia en Tlalpan, donde se encuentra la Universidad Pontificia de México y en cuyas calles es fácil toparse con hábitos y sotanas. Los padres y abuelos lo llevaban a actividades religiosas tradicionales marcadas por la distancia de la autoridad frente a los laicos. Años después, viviendo en la colonia Santo Domingo, conoció a los frailes franciscanos y uno de ellos le llamó la atención por su diferencia –más que sacerdote era un «cuate»–: no usaba sotana, no rezaba el rosario a horas fijas, se iba a trabajar a Chiapas con los indígenas. También lo marcó el contacto con unas misioneras filipenses que promovían una forma diferente de vida: habitaban en una casa –no en un convento–, se vestían «normal, como la gente común», se relacionaban con los vecinos directamente, trabajaban con los «chavos banda», no tenían horario. En ellos encontró otro sentido de vida sacerdotal, «personas

entregadas a Dios sin el acostumbrado hábito o sotana, sin que se les tenga que decir padre o hermana».

Su manera de entender a Dios es a través del «otro» que está inserto en una «realidad social» que hay que cambiar y mejorar ■

Precisamente uno de los elementos que lo motiva a participar en las CEB es la horizontalidad: «ahí todos somos iguales, cada quien tiene un rol, una función

muy específica, pero en sí, todos somos iguales. Sacerdotes y religiosas tienen su lugar, pero ya en comunidad no hay rangos, no hay jerarquías, somos iguales». Su manera de entender a Dios es a través del «otro» que está inserto en una «realidad social» que hay que cambiar y mejorar:

Mi relación con Dios es a través de mi semejante. Por eso no puedes desligar tu fe de tu vida diaria, van juntas; la vida política y la religiosa van juntas, están completamente vinculadas. Vivir la fe en comunidades implica que tienes que formar parte de la vida política de tu entorno, de tu comunidad, del país; es una responsabilidad, no se las puede separar. Tu fe te debe conducir a la acción concreta. Por ejemplo cuando yo preparo un tema para las CEB, hacemos una oración desde la realidad, ponemos recortes de periódico con imágenes muy concretas y duras (mendigos, violencia, ejército), y hacemos brotar nuestra fe en la esperanza de la presencia de Dios desde aquí, nuestra fe tiene que ser motivo de esperanza para enfrentar y cambiar eso.

Juan Carlos reinterpreta el episodio bíblico en el que Jesús dijo que hay que «dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»: para él se trata de uno de los pasajes más políticos del mensaje cristiano: «no darle al César un lugar prioritario sobre todas las cosas, y también dice que Dios está aquí luchando, que luchaba por una vida justa donde todos valieran. Yo no creo que una cosa sea la política y otra la religión, yo no las entiendo separadas».

A pesar de que Juan Carlos pertenece a la comisión de fiestas parroquiales, manifiesta una distancia muy marcada con la religiosidad popular. En su casa no tiene imagen alguna, ni siquiera de la Virgen de Guadalupe, a quien considera un «instrumento de dominación a los pueblos indios»; por supuesto que no cree que haya existido en realidad: «Guadalupe fue un símbolo, fue un tiro de gracia para los pueblos indios de América. No creo que haya aparecido. Respeto a la gente y admiro la fe que tienen, voy a la Basílica, pero la imagen me recuerda más bien a todos los indios que fueron sometidos y que murieron». En un episodio, cuenta cómo se encontró con algunas personas que le pidieron limosna para hacer una misa a San Judas Tadeo. Él les preguntó críticamente: «¿Ustedes creen que es necesario? ¿Que San Judas necesita una misa y que se le pague al sacerdote 1.000 pesos para que la celebre? Yo les invito mejor a que con el dinero que junten preparen una comida para los mendigos que viven debajo del puente de Taxqueña, eso sería más grato para Dios, llevarles de comer». Considera que esas son prácticas de magia y de retribución que funcionan bajo el principio de «tú me das y yo te voy a hacer una misa; tú me curas de una enfermedad y yo voy de rodillas a no sé dónde. No estoy de acuerdo con esa forma de creer en Dios, esa es una relación condicionada».

Desde la comisión de fiestas, Juan Carlos pretende dar a la celebración popular un sentido de comunidad, «lo que le agrada a Dios es vivir en una fraternidad verdadera y desde su mandamiento del amor, amar a Dios sobre todas las cosas, amar a tu semejante como a ti mismo». A menudo la gente participa en la organización de la fiesta y las mayordomías para tener una posición de poder, pero él impulsa la idea de rescatar un «estado de servicio, de humildad, no que ahora soy coordinador y por tanto 'mis chicharrones truenan'»; se trata de vivir la alegría o tristeza con el semejante, «estar con él es estar con Dios». En términos más globales, critica a la sociedad de consumo cuyo principio es vivir para poseer:

Ahora hay un estilo de vida que nos obliga a querer más de lo que realmente necesitamos. La gente quiere obtener carros, ropa nueva, computadoras. Se cree que usar tal marca te va a hacer mejor. Nosotros proponemos el «tanto-cuanto», hay que tener

tanto cuanto me sirva para la comunidad. No hay que comprar para valer, para ser alguien; yo valgo porque soy, porque soy hijo de Dios, porque fui elegido para nacer, para estar aquí. Por ejemplo nosotros no vamos al súper a comprar los domingos, compramos en los mercados, en la tienda, en el tianguis, con la gente. No nos importa la ropa de marca. Consumo lo que me permita convivir con la gente, que seas tú, que valgas por lo que eres, no por lo que tienes.

La crítica a la sociedad de consumo conlleva una valoración de la ecología, que descubrió desde su primer acercamiento a san Francisco y su relación con la naturaleza. Ahora se trata de promover una Iglesia ecológica que se responsabilice del planeta, modificar las costumbres que se han adquirido por la sociedad de consumo. En esa dirección, propone, por ejemplo, que en todas las reuniones y fiestas parroquiales no se utilice nada desechable: «el año pasado en la fiesta de Cristo Rey dimos de comer a 1.000 personas y no se usó ni un plato desechable, ¡ni uno! En Tacubaya el párroco asumió una visión ecológica y no se usa nada de plástico, ni siquiera Nescafé, solo se toma café orgánico».

En suma, concluye Juan Carlos, «en las CEB buscamos vivir en fraternidad, como hermanos y semejantes, como hijos de Dios y personas conscientes ayudándonos unos a otros; actuando en nuestra realidad para lograrlo. Me siento lleno, me siento a gusto».

■ Para cerrar

En el relato de Juan Carlos se pueden ver con claridad los ejes principales de lo que constituyó el discurso de la Teología de la Liberación, pero con elementos renovadores. Tal como se observó en otros trabajos²¹, las CEB son una comunidad afectiva que se funda sobre una experiencia de Dios heredera del catolicismo tradicional pero resignificada a partir de la idea de liberación, de los pobres como lugar del encuentro con lo divino y de la justicia. Asimismo, se valora la acción política y la intervención en lo público como una premisa de origen religioso. Lo novedoso de este modelo de religiosidad sociopolítica es el ingreso de un lenguaje holístico que, en su crítica a la sociedad de consumo, acude a la defensa de la ecología. En algunos relatos, esta perceptiva llevará a repensar la idea de Dios en el cosmos y reconsiderar los principios de

21. H.J. Suárez: «El modelo de catolicismo sociorreligioso. Análisis de una entrevista a partir del método estructural» en Luis Tapia (coord.): *Pluralismo epistemológico*, CLACSO / CIDES / Muela del Diablo / Comuna, La Paz, 2009; H.J. Suárez: «Compromiso y fe. Reflexión a propósito de las comunidades eclesiales de base en la colonia El Ajusco» en H.J. Suárez, Guy Bajoit y Verónica Zubillaga (coord.): *La sociedad de la incertidumbre*, IIS-UNAM, México, DF, 2013.

la relación con el universo. Asimismo, por ejemplo en el ámbito de la salud, implicará incorporar las medicinas alternativas como una manera de entender el cuerpo y la divinidad.

Tanto por su capacidad organizativa como por su renovación teológica, su sensibilidad frente a los nuevos «signos de los tiempos» y el nuevo impulso proveniente de la alta jerarquía católica, la Teología de la Liberación se encuentra en un momento de discreto crecimiento. En 1996, en pleno auge de la arremetida vaticana, Michael Löwy, en su libro *La guerra de los dioses*, repasando la experiencia de Brasil y de América Central, pronosticaba que la semilla del cristianismo de la liberación seguiría creciendo y floreciendo y que «daría muchas sorpresas»²². Lo suyo parecía un grito de esperanza en un contexto completamente adverso, pero pasados los años, todo indica que tenía razón. ☒

22. M. Löwy: ob. cit., p. 140.

El poder evangélico en Brasil

Aunque Brasil es el primer país católico del mundo, los evangélicos ganan cada vez más devotos, a punto tal que se calcula que ambas religiones tendrán la misma cantidad de fieles en 2030. El voto evangélico es cortejado, en cada campaña, por los candidatos de los diferentes partidos, y sus diputados establecen alianzas y formas de bloqueo político para evitar leyes más liberales en torno del aborto o el matrimonio entre personas del mismo sexo. Mientras tanto, las iglesias y los pastores avanzan en diversos terrenos: política, negocios, comunicación, ya consolidados como una poderosa fuerza sociopolítica.

LAMIA OUALALOU

«Si de aquí al lunes Marina no toma posición [sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo], el martes será el peor de los discursos que yo haya pronunciado sobre un candidato a la Presidencia». El mensaje que el pastor Silas Malafaia publicó en Twitter el sábado 30 de agosto de 2014 se convirtió en uno de los principales episodios de la historia política brasileña reciente. La víspera, la progresista y ecologista Marina Silva –catapultada a la batalla electoral tras la muerte en un accidente de avión de Eduardo Campos,

Lamia Oualalou: periodista franco-marroquí. Vive en Río de Janeiro y trabaja para varios periódicos franceses y para el sitio brasileño *Opera Mundi*. Es autora del libro *Brésil, histoire, société, culture* (La Découverte, París, 2009).

Palabras claves: conservadurismo, evangelismo, Iglesia Universal, Dilma Rousseff, Marina Silva, Brasil.

Nota: una versión anterior de este artículo fue publicada en *Le Monde diplomatique* edición Cono Sur N° 196, 10/2015. Traducción del portugués de Teresa Garufi.

el candidato del Partido Socialista Brasileño (psb)– había presentado su programa y roto un tabú al proponer, si era elegida, defender una legislación favorable al matrimonio igualitario. Los homosexuales, en los hechos, pueden casarse en Brasil desde mayo de 2013, después de una decisión de la Corte Suprema. «Pero se trata de una jurisprudencia susceptible de ser cuestionada por jueces conservadores. Mientras no haya ley, nuestros derechos no estarán protegidos», detalla Jean Wyllys, diputado federal de la izquierda y el único abiertamente homosexual. Ese día, Silva pareció romper el molde y personificar esta «otra política» que prometía y que hasta entonces parecía ilusoria. Lo que es notable, porque la ex-candidata se muestra como miembro practicante de la Asamblea de Dios, una iglesia evangélica pentecostal que se caracteriza por su conservadurismo social¹.

Unas horas después del tuit del pastor, Silva dio marcha atrás. El entusiasmo dejó lugar a la frustración y, luego, a la indignación. «Usted nos mintió, jugó con la esperanza de millones de personas, no merece la confianza del pueblo brasileño», declaró entonces Wyllys quien, a pesar de que en la carrera por la Presidencia apoyaba otra candidatura, la del Partido Socialismo y Libertad, había elogiado el programa de Silva.

¿Acaso Marina Silva estaba demasiado cerca de los evangelistas? En los hechos, todos los candidatos –empezando por Dilma Rousseff– montaron «comités evangélicos» para intentar seducir a esos millones de votantes que parecen en continuo aumento. Se asiste, en efecto, a una revolución. Según el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística (IBGE), en 1970 92% de la población se declaraba católica; en 2010, apenas 64,6%. «Brasil es un caso singular: se trata del único gran país que conoce una profunda mutación de su paisaje religioso en un lapso tan corto», señala José Eustaquio Alves, demógrafo en la Escuela Nacional de Ciencias Estadísticas de Río de Janeiro (ENCE). Punto de partida de este fenómeno: la expansión de las iglesias evangélicas, impulsada por los pentecostales y neopentecostales, ya que la participación de los protestantes tradicionales (luteranos, baptistas y metodistas) se mantuvo estable. En 40 años, su proporción en la población pasó de 5% a 22%. Con 123 millones de fieles, Brasil continúa siendo el primer país católico del mundo. «Pero no por mucho tiempo», asegura Eustaquio Alves, quien calculó que de aquí a 2030 ambos grupos estarán a la par.

1. Ver Regina Novaes: «Al César lo que es de Dios en Brasil» en *Le Monde diplomatique* edición Cono Sur N° 70, 4/2005.

El paisaje urbano ofrece el mejor ejemplo de esta transformación. En Río de Janeiro, la plaza Cinelandia, cercana al Teatro Municipal y a la Biblioteca Nacional, debe su nombre a los cines que aparecieron a principios del siglo xx. Hoy casi todos desaparecieron. En lugar de los afiches que ayer exaltaban a Marlon Brando o Cary Grant, florecen plegarias a Jesús iluminadas con neón, y el nombre de las capillas: «Iglesia Universal», «Dios es amor», «Iglesia Universal del Reino de Dios»... Lo mismo sucede en todos los centros de las me-

**En Cinelandia, en lugar de los
 afiches que ayer exaltaban
 a Marlon Brando o Cary Grant,
 florecen plegarias a Jesús
 iluminadas con neón ■**

trópolis. En la periferia, el fenómeno es diferente: brotan una multitud de salitas, entre un garaje y un café, por ejemplo.

Durante siglos, la geografía de las ciudades latinoamericanas se caracterizaba por una plaza central que re-

unía la municipalidad y la iglesia. Pero el acelerado crecimiento de las ciudades, alimentado por oleadas de migrantes, cambió esta disposición, a la que supieron adaptarse las iglesias evangelistas –una ductilidad «de la que los católicos demostraron carecer», subraya Cesar Romero Jacob, profesor de Ciencias Políticas en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro–. Lo mismo se constata en Amazonia, a lo largo de la frontera agrícola en curso de ocupación, verdadero Far West. El geógrafo francés Hervé Théry, profesor en la Universidad de San Pablo, es testigo de los procesos de implantación. «Cada vez que llego a un sitio que acaba de ser ocupado, hay tres barracas construidas con tablas, un dispensario y un templo, es decir donde curarse y una fuente de consuelo moral en esas difíciles regiones», cuenta. El investigador encuentra la misma lógica en la periferia de las grandes ciudades, esas montañas de ladrillos abandonadas por el poder público. Y señala: «Las iglesias evangélicas aportan una forma de ayuda social, entretenimiento y contención, cosas que la Iglesia católica prácticamente dejó de hacer. Es una de las claves de su éxito». Mientras que en el centro de Río más de 75% de los habitantes se dicen católicos, en los suburbios la proporción cae a 30%.

En la Ciudad Maravillosa, «el origen de los cambios reside menos en la pobreza que en la segregación», resume Romero Jacob. Aquí, la ciudad es caótica. Edificadas sin autorización, las construcciones son insalubres, los centros de salud, lejanos, los desagües, inexistentes. El transporte se encuentra dominado por una mafia vinculada a los líderes políticos locales. La seguridad depende de narcotraficantes o de milicias reclutadas entre ex-miembros de las fuerzas del orden. Y después, es el aburrimiento total. En

Queimados, en la periferia de Río, Elaine Souza no tiene ninguna actividad que proponer a su hija adolescente. Treinta y dos años, bautizada católica, figura entre los convertidos de la última década. Como empleada doméstica, Souza pasa casi cinco horas diarias en los transportes públicos entre su casa y su lugar de trabajo, en Copacabana. Eso le permite ver la playa «donde muchos de mi barrio nunca han puesto los pies». En su barrio no hay biblioteca municipal, ni plaza, «ni siquiera una panadería», dice. Apenas dos bares minúsculos donde los hombres dilapidan sus salarios en dosis de *cachaça*.

Para Souza, el templo evangélico vecino no se limita a ser un lugar que la acoge en caso de grandes dificultades, también se trata del único espacio de esparcimiento. Allí se preparan espectáculos para la Fiesta de las Madres y para Navidad, se cocina en conjunto, se alienta a retomar los estudios, a menudo interrumpidos en el primario. Por otra parte, al arrastrar a su hija, espera ahorrarle el clásico escenario de las periferias: un embarazo precoz, una pasión por un cabecilla del narcotráfico o el abandono del ciclo escolar.

■ El comercio religioso

La afluencia al templo refleja un culto atractivo, muy diferente de las misas repetidas por un cura generalmente ausente de las comunidades. Durante las ceremonias evangélicas se canta, se escuchan los testimonios que ofician de catarsis colectiva. Y cada persona saca provecho. Mientras que el Vaticano emite un único mensaje transmitido por sacerdotes largamente formados que obedecen a criterios de reclutamiento estrictos –que excluyen a las mujeres y exigen el celibato–, en el campo neopentecostal prevalece la ductilidad.

Cualquiera puede decretarse pastor: basta con gozar de un cierto carisma, haber estudiado un poco de teología (en muchas iglesias son suficientes tres meses) y haber recibido el «llamado de Dios». Las grandes denominaciones, como la Asamblea de Dios, imponen algunos controles. Pero el pastor interesado en serlo puede crear su propio templo y apuntar a un grupo social determinado con un mensaje hecho a la medida. Hay quienes preconizan la austeridad, cuando otros exaltan el enriquecimiento. Incluso surgió el templo Bola de Nieve destinado a los surfistas, y la Iglesia de los Atletas de Cristo, que aglutina a los amantes del fútbol. «Se asiste a un fenómeno de segmentación que obedece a las reglas del marketing», analiza Mario Schweriner, especialista en relaciones entre religión y economía de la Escuela Superior de Propaganda y Marketing (ESPM) de San Pablo.

En una sociedad marcada por las desigualdades, el llamado al *statu quo* de la jerarquía católica –que reprimió a esos fieles que, en el seno de la Teología de la Liberación, razonaban en términos de lucha de clases– tiene cada vez más dificultades para imponerse entre las capas populares. «A los discursos que tientan con los paraísos en el más allá a cambio de los sacrificios del presente, las iglesias neopentecostales oponen un materialismo hedonista que promete el éxito aquí y ahora», explica el sociólogo Saulo de Tarso Cerqueira Baptista, profesor en la Universidad Estatal de Pará.

La retórica funciona tanto mejor porque la mayoría de los políticos abandonaron los intentos de movilización social frente a la injusticia. «Cuando una sociedad se considera incapaz de resolver sus problemas por la vía social, política y económica, termina por darles un carácter sobrenatural: espíritus malignos que hay que expulsar se alojarían en múltiples ámbitos de nuestra vida», analiza Cerqueira Baptista.

Existe el demonio de la desocupación que se aleja, al blandir el carnet profesional durante el culto; los demonios del alcohol, del fracaso escolar o del adulterio, que huyen gracias a la mano salvadora del pastor. Jesús curaría incluso el cáncer o el sida... Sin embargo, para aumentar su benevolencia, conviene

**Para aumentar su
 benevolencia, conviene
 entregarle al pastor
 cada mes el diezmo, un
 décimo de los ingresos ■**

entregarle al pastor cada mes el diezmo, un décimo de los ingresos. Y se aceptan todas las formas de pago: efectivo, cheques, incluso la tarjeta de crédito. Es algo obvio para la mayoría de los fieles. «Sé que si me encuentro desocupada, un hermano o una hermana de la Iglesia me traerá algo para comer o una garrafa de gas, y me ayudará a

encontrar trabajo», justifica Souza. Agrega que de esa manera se impulsa a los fieles a ahorrar a costa de sus vicios, como el alcohol o los cigarrillos. «Pagar el *dízimo* equivale a sellar una pertenencia, en un contexto de ausencia del Estado y de desintegración familiar», analiza Romero Jacob.

Por otra parte, los pastores captan con habilidad el aumento de poder adquisitivo de una nueva clase media (en la última década, 40 millones de personas salieron de la pobreza). Para Denise Rodrigues, profesora de Ciencias Políticas en la Universidad Estatal de Río de Janeiro, «el éxito material aparece como una prueba de elección por Dios. Si un individuo gana mejor en su vida, estará tentado a asociar ese progreso a su Iglesia, y a involucrarse aún más».

La integración tiene sus códigos, que generan un mercado: vestirse como evangélico, escuchar música evangélica, mirar un canal de televisión evangélico. En San Pablo, en el barrio popular de Brás, que concentra la industria textil, la moda evangélica tiene mucho éxito, bajo el liderazgo de una marca, Joyaly, lanzada a comienzos de los años 90. «En esa época, las fieles estaban obligadas a vestir faldas largas. Eso impulsó a mi madre a dedicarse a la confección», cuenta Alyson Flores, quien administra la empresa junto con su hermana Joyce, estilista. «Hay reglas: no al escote, a la transparencia, a los hombros descubiertos –detalla Joyce, mostrando sus diseños–. Pero no por ello tenemos el aspecto de abuelas (...) me inspiro en las colecciones europeas y las adapto a las exigencias del culto», agrega con una sonrisa. En los años 2000, el volumen de facturación de Joyaly creció casi 30% anual. Si hoy el crecimiento es moderado, se debe a que entraron en el mercado 30 competidores. «Las mujeres evangélicas son cada vez más numerosas y más seguras de sí mismas: quieren verse hermosas y al mismo tiempo reivindicar en público su opción espiritual», festeja Flores. A algunos kilómetros de allí, en Liberdade, el barrio japonés de San Pablo, una calle entera, la Conde de Sardezas, se consagra al comercio evangélico.

Allí se encuentran camisetas, gorros y tazas de café que exaltan a Jesús, pero también juguetes evangélicos. El motor de ventas sigue siendo la Biblia, el libro más vendido de Brasil. «Varios de mis clientes tienen 20 o 30, las coleccionan», explica Antonio Carlos, el gerente de la tienda Total Gospel. Con gran éxito, la «Biblia de la mujer» propone plegarias específicas que se refieren a la familia y al matrimonio, mientras que la «Biblia gigante», totalmente en dorado, se destina a ser expuesta en los salones.

En un país donde reina la piratería, el mercado de los discos cristianos es la excepción. Entre los 20 álbumes más vendidos, 15 corresponden a cantantes religiosos, católicos algunos, la mayoría evangélicos. Más allá del tradicional gospel, se alaba a Jesús en ritmo de samba, de *sertanejo* (el country local), de rock y de rap. Los intérpretes son austeros pastores, gorditos con sombrero de vaquero o jovencitas con aspecto falsamente formal. Todas las empresas discográficas, que antes desdeñaban ese nicho, crearon su etiqueta «gospel», a imagen de los gigantes Sony y EMI. «Cuando empecé, cantábamos en garajes. Ahora, todos los estudios nos cortejan y tenemos radios que se consagran exclusivamente a nosotros», señala Eshyla, 42 años, una de las estrellas del mercado musical. Casada con un pastor, recorre el país para dar conciertos que congregan a miles de personas en torno de su último éxito, «¡Jesús, Brasil quiere adorarte!». Eshyla firmó con la Central Gospel Music, la discográfica

del pastor Malafaia. «Las iglesias evangélicas instauraron una política de comunicación a prueba de todo, utilizando la industria del entretenimiento», analiza Valdemar Figueiredo Filho, profesor en la Universidad ESPM, en Río de Janeiro: «Al empezar, los pastores importantes tienen un templo, luego una radio, un canal de televisión, una discográfica. Cada actividad alimenta a la otra, y su notoriedad aumenta», explica. La Iglesia Universal del Reino de Dios, más habitualmente llamada «Universal», es la que mostró el camino.

Controlada por el obispo Edir Macedo, la Iglesia Universal, que ya posee dos editoriales, una agencia de turismo y una compañía de seguros, distribuye gratuitamente en la calle la *Folha Universal*, un semanario de calidad con un tiraje de 1.800.000 ejemplares –contra unos 300.000 de la prestigiosa *Folha de São Paulo*–. Desde 1989 posee la Rede Record, el segundo canal de televisión del país. En él, el contenido propiamente religioso se limita a programas aislados. La Universal prefiere «alquilar» horas en otros canales, una práctica que copian decenas de iglesias competidoras. El esquema se repite en la radio: de ese modo, la «Universal» alimenta el contenido de más de 40 estaciones.

Así, Figueiredo Filho calculó que las iglesias evangélicas controlan más de una cuarta parte de las estaciones FM brasileñas y alquilan más de 130 horas semanales de contenido sobre cuatro cadenas hertzianas nacionales. A veces hasta la caricatura: la Rede 21, por ejemplo, consagra 22 horas por día a los pastores. «Es una desviación del espíritu de la ley», se indigna João Brant, del colectivo Intervozes, una organización no gubernamental que milita por la democratización de los medios de comunicación. «Se trata de concesiones públicas que los canales alquilan sin autorización –prosigue, recordando que normalmente la Constitución no lo permite–. Incluso si se consideraran esos programas religiosos como publicitarios, no podrían superar un cuarto del tiempo total de programación». Todos los años, Intervozes acude al Congreso para exigir una clarificación del texto. «Y siempre tropezamos con el mismo problema: los diputados cristianos bloquean los proyectos de ley», se lamenta Brant.

■ El frente en el Congreso

El corazón del poder evangélico reside en el Congreso. Tomó la forma de un frente evangélico que reúne a todos los parlamentarios «hermanos de fe», más allá de su pertenencia partidaria. Todos los miércoles por la mañana se reú-

nen en una sala plenaria del Congreso para rezar juntos, entonando cantos y plegarias.

El aumento de su poder se basa en las particularidades del sistema electoral brasileño. Puesto que la cantidad de escaños que logra cada formación política surge de la suma de votos que obtienen los candidatos y los que recibe el partido (el elector puede elegir una de esas dos formas de voto), el total es dividido por el número de escaños concedidos a cada estado. Concretamente, si un candidato reúne gran cantidad de votos, permite que su formación obtenga más escaños al finalizar el cálculo. Una ganga para los líderes carismáticos, en especial para los que acceden a la televisión. Se los llama los *puxadores de voto* (aspiradores de voto).

**Todos los miércoles
por la mañana se reúnen
en una sala plenaria
del Congreso para
rezar juntos, entonando
cantos y plegarias ■**

El sistema beneficia a todas las personas famosas, más allá del campo evangélico. Así, en 2010, el diputado federal más votado del país, con 1.350.000, fue un payaso, Francisco Everardo Oliveira da Silva, alias «Tiririca», sin ninguna experiencia política pero muy popular. El elevado número de votos que recogió permitió la elección de otros 80 diputados de su coalición, que solos no lo hubieran logrado. Presentes en la televisión, por lo tanto conocidos, en las pasadas elecciones 270 pastores compitieron por un mandato de diputado federal y batieron así el récord de 2010, cuando eran 193. Con unos 75 parlamentarios evangélicos –entre obispos, pastores y seguidores–, la bancada representa actualmente alrededor de 15% de los congresistas en un Parlamento muy fragmentado.

Esta lógica facilita la cooptación de religiosos. Tanto más porque se agrega otro elemento: la confianza. «Un hermano vota por un hermano», resume Rodrigues. Los fieles consideran más «confiable» a un adepto de una iglesia evangélica. Malafaia, el líder de la Asamblea de Dios de la iglesia Victoria en Cristo, que hizo retractarse a Silva a un mes de las elecciones presidenciales, es consciente de ello. Interrogado sobre su poder, responde sin vueltas: «A mí no me interesa ser candidato. Lo que me gusta son las bambalinas de la política –se divierte–. A escala local, imponemos lo que queremos. En las últimas elecciones municipales, lancé a un ilustre desconocido para el público en general, pero una figura para los evangélicos. Fue uno de los que obtuvieron más votos». El impacto es fuerte en todas las elecciones proporcionales (especialmente, las legislativas).

«Pero no sucede lo mismo para los mandatos por mayoría, dado que los evangélicos están lejos de representar la mitad del país. Allí hay que negociar», modera Figueiredo Filho. Es lo que esperan hacer los evangélicos. «En la segunda vuelta, vamos a sentarnos a la mesa con cada uno de los dos candidatos, y decirle: ‘¿Quieres nuestro apoyo? Tendrás que firmar un documento y comprometerte a rechazar tal o cual legislación’. Ese es el juego político», asegura Malafaia. Quienquiera que sea el vencedor, tiene que aprender a acordar con el frente en el Congreso.

En cada legislatura, los diputados evangélicos se encargan de ocupar cargos en las comisiones que tratan temas de sociedad. Así, tienen 14 de los 36 miembros de la Comisión de Derechos Humanos, lo que les permite intervenir en los proyectos de ley relacionados con los homosexuales, el aborto, las drogas o la educación sexual. Con mayor discreción, se los encuentra en la Comisión Tecnología y Comunicación (14 de los 42 escaños), para bloquear cualquier ley sobre las concesiones de radio y televisión que pudiera restringir su poder mediático.

«Como todavía representamos solo 15% de los diputados, para imponer nuestras opiniones establecemos alianzas con otros grupos», explica el pastor Paulo Freire (sin relación con el célebre pedagogo), quien preside el Frente Evangélico. El apoyo más natural viene de los parlamentarios católicos, hostiles a la liberalización de las costumbres. También puede surgir de un intercambio: hoy se negocia el apoyo del frente de los agronegocios por el voto de los evangélicos mañana. «Y a veces bloqueamos el Parlamento, ausentándonos el día en que el gobierno necesita los votos, lo que plantea problemas de *quorum*», explica con tranquilidad Freire.

Durante el mandato de Rouseff, las iglesias evangélicas obtuvieron así el retiro de un kit educativo antihomofobia distribuido en las escuelas, así como el de un video de lucha contra el sida destinado al público homosexual. La misma eficacia tuvieron en la cuestión del aborto. «Las feministas pasaron de la conquista a la defensa de los escasos derechos adquiridos –señala Naara Luna, investigadora en la Universidad Federal de Río de Janeiro–. En los años 90, 70% de los proyectos de ley relacionados con el aborto iban en sentido de la legalización; en los años 2000, 78% de los proyectos iban en el sentido contrario». En 2010, la elección ya había estado dominada por el debate sobre el aborto. Entre las dos vueltas, la presión religiosa había obligado a Rouseff a publicar una carta diciendo que «personalmente» se declaraba contra la interrupción voluntaria del embarazo. En la última campaña, predominó el



© Nueva Sociedad / Diego Moscato 2015

Diego Moscato hizo su formación en plástica, ilustración editorial e infantil y grabado. Trabajó con el Instituto Internacional de Planeamiento de la Educación/Unesco y con el Ministerio de Educación dentro del programa Escuelas del Bicentenario. Ha ilustrado para las editoriales Del Naranja, Santillana, Norma, Estrada, Alfaguara, SM, Elevé y Pictus, entre otras. Vive y trabaja en Olivos, en la provincia de Buenos Aires, Argentina.

debate en torno del matrimonio igualitario. «Marina Silva se aseguró de captar una parte del voto evangélico, pero debe estar atenta a no aparecer como demasiado dependiente de los grupos religiosos. Si no, el rechazo de otros grupos le impedirá llegar al poder», señaló entonces Figueiredo Filho.

Cortear a las iglesias evangélicas sin asustar a los católicos ni a los laicos: he ahí la estrategia de todos los candidatos. Ya existía en 2002. Cuando Luiz Inácio Lula da Silva intentó por cuarta vez acceder a la Presidencia, eligió a José Alencar como vicepresidente.

El millonario no solo tenía la confianza de una parte del mundo empresario, sino que también era miembro del Partido Liberal (PL), en ese entonces uno de los más evangélicos. Luego, la estrategia de acercamiento del Partido de los Trabajadores (PT) a los pentecostales no cesó de intensificarse hasta llegar a asociarlos al gobierno. Al senador Marcello Crivella, obispo de la Iglesia Universal (y sobrino de Macedo), se le ofreció la cartera de Pesca en el gobierno de Rousseff (de 2012 a 2014). Sin embargo, nunca logró imponerse en un mandato por mayoría –intentó ser intendente y gobernador–.

Para Figueiredo Filho, la resistencia contra las iglesias evangélicas revela hipocresía. «Antes, la intervención de los católicos era considerable, pero menos visible. El obispo tenía acceso directo al gobernador, mientras que los evangélicos debían tratar de elegir diputados para influir», dice. Toda la prensa destacó la presencia de Rousseff y de lo más granado del *establishment* político el 31 de julio pasado, en la inauguración del gigantesco Templo de Salomón de la Iglesia Universal en San Pablo. En cambio, las visitas al Vaticano, en Roma, son banalizadas. «La cultura católica está arraigada en la brasileña. Con los evangélicos, se asiste a un cambio de estética tanto peor soportado cuanto que el paisaje religioso sigue transformándose con rapidez», concluye Figueiredo Filho. El rechazo de lo religioso en la vida política por parte de una franja de la población podría también explicarse por el creciente número de personas «sin religión» que no se reivindican de ninguna institución, lo que no quiere decir que sean no creyentes. Hasta los años 70 eran menos de 1%; en 1991, menos de 4,7%, y en 2010, casi 8%. Un reciente estudio del Instituto Pereira Passos en favelas de Río de Janeiro muestra que un tercio de los jóvenes de 14 a 24 años se declaran sin religión. En el propio seno de las iglesias evangélicas, la cantidad de fieles que rechazan cualquier afiliación a una institución pasó de 0,3% a 4,8% entre 2000 y 2010. El fenómeno interpela a los investigadores. «Quizás sea la señal de que ciertos evangélicos no se identifican con el discurso radical de los líderes», anticipa Romero Jacob.

Aun cuando el conservadurismo sigue siendo poderoso en la sociedad brasileña, se multiplican las manifestaciones que exigen en especial más respeto por los derechos de las mujeres y de los homosexuales. Las «marchas por Jesús» convocan a cientos de miles de personas en el país, pero los desfiles gays también –con unos tres millones de personas, el de San Pablo es el más importante del mundo–. Incluso aparecieron iglesias evangélicas «inclusivas», destinadas a homosexuales rechazados por las denominaciones tradicionales. «La violencia de los líderes religiosos, evangélicos y católicos, es también una reacción frente a un Brasil que cambia y se abre a pesar de todo», estima Maria Luiza Heilborn, investigadora del Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM), en la Universidad Estatal de Río de Janeiro. Paradójicamente, quizás sea porque Brasil se torna cada vez más complejo que el país se interroga sobre el sentido de la laicidad, y por eso la percepción de la intervención política de los religiosos ocupa tanto lugar en el debate público. ☐

Perfiles Latinoamericanos

Enero-Junio de 2016

México, D.F.

Nº 47

ARTÍCULOS: Políticas migratorias y dictadura militar en Argentina (1976-1983): la construcción de un modelo migratorio, **Lucila Sabrina Nejamkis**. Narrativas privadas y problemáticas colectivas: religión judía y dictadura, **Laura Schenquer**. Problemas de la extensión rural en América Latina, **Fernando Landini**. El tribunal electoral y los gastos de los partidos políticos en México, **Alejandro Díaz Domínguez**. Propuesta de cuotas para conservación de un área natural protegida de México, **Marco Antonio Almendarez-Hernández, Ismael Sánchez-Brito, María Verónica Morales Zárate, César Augusto Salinas-Zavala**. ¿Regiones verdes? Comparación del activismo de la sociedad civil en el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y la Unión Europea, **Anthony R. Zito, Mark Aspinwall**. Un análisis psicosocial de la confianza en los grupos policiales: el caso de Cuernavaca (México), **María Elena Ávila Guerrero, Jesús Alejandro Vera Jiménez, Belén Martínez Ferrer y Alejandro Bahena Rivera**. Desafección política y estabilidad de los resultados electorales en Chile, 1993-2009, **Octavio Avendaño y Pablo Sandoval**. Presencia de partidos políticos y diputados en Internet en Argentina, Paraguay y Uruguay, **Yanina Welp y Alejandra Marzuca**. Empleo e intercambio social en México, **Mercedes González de la Rocha, Martha Moreno Pérez e Inés Escobar**. ENSAYOS: Hacia un nuevo Estado desarrollista: desafíos para América Latina, **Cristina Zurbriggen y Emiliano Travieso**. Institucionalismo informal: tras las huellas de un discurso institucionalista informal, **Carlos Alberto Navarrete Ulloa**.

Perfiles Latinoamericanos es una publicación de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso), sede México. Coordinación de Fomento Editorial, Carretera al Ajusco 377, Colonia Héroes de Padierna, C.P. 14200, México, D.F. Tel.: (5255) 3000 0200 / 3000 0208. Fax: 3000 0284. Correo electrónico: <publicaciones@flacso.edu.mx>. Página web: <www.flacso.edu.mx>.

La larga tristeza (y esperanza) venezolana

TOMÁS STRAKA

El fenómeno de la emigración venezolana sirve de eje para analizar los vaivenes de un proyecto de nación definido por el anhelo de la modernidad, que en dos ocasiones pareció estar al alcance de la mano para después desembocar en desilusiones profundas. Los jóvenes que en ambos momentos han decidido emigrar (a fines del siglo XIX y en la actualidad) son un indicador de esas caídas. No obstante, las diferencias entre los que lo han intentado a un siglo de distancia también muestran los cambios que, dentro de un mismo proceso, ha vivido el país.

Dos jóvenes venezolanos intercambian opiniones sobre su patria. Luis Heredia, como tantos otros, decidió emigrar a Europa y ahora vive en Francia. Ernesto Gómez, su amigo, sigue en Caracas y solo sueña con seguir sus pasos. Por eso está ávido de información. Quiere saber cómo es todo por allá, compulsar posibilidades, verificar ilusiones. Las noticias que tiene de Heredia dibujan un cuadro inacabable de felicidad (salidas, espectáculos, fiestas), que anhela para sí y le hace incomprensibles las reservas que poco a poco este le va confesando. Hay tardes en las que Heredia

se pone filosófico: dice que, después de todo, París no es como la pintan, ¡ni siquiera las muchachas son tan bonitas! (tal vez demasiado flacas para su gusto). Hasta síntomas de mal de patria comienzan a darle. En ocasiones le aflora algo que se parece al remordimiento por no hacer algo en favor de los suyos. Incluso lamenta que tantos jóvenes quieran marcharse, como lo hizo él. Por supuesto, a Gómez aquello le parece insólito. Sospecha que son solo poses para no causar envidia o excusas para calmar su conciencia. En una revolución, con unos generales que se reparten el botín

Tomás Straka: integra el Instituto de Investigaciones Históricas Hermann González Oropeza, SJ de la Universidad Católica Andrés Bello y dirige la maestría en Historia en esa casa de estudios.

Palabras claves: fin de siglo, migración, rentismo, Hugo Chávez, Venezuela.

Nota: una versión de este texto fue publicada originalmente en Tomás Straka: *La república fragmentada. Claves para entender a Venezuela*, Alfa, Caracas, 2015.

de las arcas nacionales, un entorno y unas gentes tan mediocres, nada puede ser digno de añoranza. Lo increpa. Casi lo insulta. No hay caso. Al final logra irse y no lo piensa dos veces. Se va. Es el signo de un tiempo y, como en las siguientes páginas esperamos demostrar, lo es también de aspectos sustantivos de su nación. De lo que ha querido ser y de lo que efectivamente logró alcanzar.

■ Sobre la tristeza

El diálogo anterior, contra lo que pudiera pensar el lector, dista de ser actual. Heredia y Gómez son personajes de un cuento ambientado en 1898 (su telón de fondo es la Guerra Hispano-Estadounidense y la revolución de Queipa) y escrito algunos años después. Su título es «Viejas epístolas»¹ y el autor es Pedro Emilio Coll, que sabía bien de lo que estaba hablando. En su juventud fue de esos muchachos «fin de siècle» que, después de abrigar grandes esperanzas políticas y estéticas (sobre todo estas, comoquiera que se atrevió a las filigranas del lenguaje modernista), desembocaron en el ánimo del «Finis Patriae» expresado por su contemporáneo Manuel Díaz Rodríguez como único destino para su generación y para su país. Y así, como el Alberto Soria de sus *Ídolos rotos* (1901)², solo hallaron un remedio en la emigración.

Pero don Pedro Emilio, como la mayoría de ellos, no pudo irse. Terminó sus días en el peripato del que entonces

era escenario la plaza Bolívar y su vecina cervecería Donzella, como encarnación de la ironía, de cierto descreimiento, de la nostalgia por lo que pudo haber sido y no fue. Hoy se lo recuerda por el cuento “El diente roto”, esa metáfora de la medianía nacional que por algo se hace leer en todas las escuelas (y que en vida tantos dolores de cabeza le produjo) y, entre los caraqueños, por un famoso liceo en Coche³. Situación que acaso lo haría sonreír una vez más, acomodarse con gesto amable el sombrero y tomar notas para otro cuento o ensayo; sobre todo ahora, cuando en las clases altas y medias volvemos a encontrar jóvenes tan desesperados como él lo estuvo en sus días, en una especie de encuentro entre dos finales de siglo que en esta y otras tantas cosas se parecen tanto que harían pensar en cierto inmovilismo, en algún tipo de conjuro de estancamiento del que fuimos posesos en los cien años que mediaron entre ambos.

Sin embargo, fue justo al contrario: pocas etapas resultaron tan movidas y presenciaron cambios tan dramáticos como los ocurridos en la pasada centuria. De hecho, el tono de los escritores que median entre los decepcionados modernistas y positivistas, y eso que hoy algunos llaman la «literatura del exilio» (nombre no del

1. P.E. Coll: *El castillo de Elsinor*, América, Caracas, 1901.

2. Panapo, Caracas, 1987.

3. Popular parroquia de Caracas.

todo apropiado porque no se trata de un exilio en toda ley: casi todos son autoexiliados o simples emigrantes en busca de un futuro mejor, no pocas veces subsidiados por sus familias), es decir, de aquellos que escribieron más o menos entre 1930 y 2000, fue distinto: aunque no dejaron de acusar lo que de falso y contradictorio tuvo un país en el que todo comenzó a salir bien, *sospechosamente* bien, su talante con respecto a él cambió de manera sustantiva. Hasta en las almas carcomidas y en los destinos fallidos de Venezuela que generalmente nos dibujaron, se atrevieron a atisbar desenlaces optimistas (como el de *Doña Bárbara*⁴). Por muy duras que fueran las novelas de Miguel Otero Silva que narraron el paso del país rural al petrolero, o *País portátil* (1969) de Adriano González León⁵, en ninguna se encuentra la melancolía que flota como un sopor y lo impregna todo en «Lorena llora a las tres» (2010), de Miguel Gomes⁶.

Probablemente en González León hay más rabia que tristeza (aunque de esta también hay); encontramos soñadores que quieren otra realidad y que sistemáticamente se estrellan contra ella, pero no por eso carecen –autores y personajes– de un deseo más o menos disimulado de despertar a la sociedad y de hacerla tomar las riendas de su porvenir. Es decir, si hubiera alguna esperanza de que eso fuera posible. Repátese el resto de los grandes escritores y sus militancias del

«siglo xx corto» (para emplear la categoría de Eric Hobsbawm) venezolano, desde la Generación –literaria y política– del 28 hasta aquellos autores que hacia 1990 retomaron una actitud más bien irónica –¿desesperanzada?– hacia su realidad, y se hallará lo mismo: una crítica que, en última instancia, apuesta a conmover al lector y a salvar a la sociedad, porque ambos, de algún modo, se consideraban salvables.

Incluso lo vemos en Leoncio Martínez, con esa tristeza que solo tienen los humoristas de «La balada del preso insomne»: «estoy pensando en exilarme / me casaré con una *miss* / de crechas color de mecate y ojos de acuático zafir; / una descendiente romántica / de la muy dulce Annabel Lee, / evanescente en las caricias / y marimacho en el trajín, / y que me adore porque soy tropical cual mono tití». Incluso entonces deja un espacio para la esperanza, y no solo porque vayan a ser sus «nietos, gigantes rubios, de cutis de cotoperiz», o porque, «en un cementerio evangélico», «tenga lo que a mí me niegan: la libertad del buen dormir», sino porque con todo y el dolor no duda en el buen desenlace final: «¡Ah, quién sabe si para entonces / ya

4. Rómulo Gallegos: *Doña Bárbara*, Araluce, Barcelona, 1929.

5. Seix Barral, Barcelona, 1969.

6. Este relato ganó el concurso de cuentos de *El Nacional* en 2010. Publicado en varios sitios, está disponible en <<https://cuatrocuentos.wordpress.com/2012/04/26/miguel-gomes-lorena-llora-a-las-tres/>>.

cerca del año 2000, / esté alumbrando libertades, / el claro sol de mi país!»⁷.

Leoncio Martínez perteneció a aquella cohorte de hombres míticos y corajudos que lucharon por la democracia hasta lograr fundarla. Para él, como para la mayor parte de los venezolanos que vivieron las dictaduras de la primera mitad del siglo xx, salir del país fue sobre todo un castigo: el exilio, la pena de extrañamiento. Por eso, en cuanto comenzaron a tener petrodólares para abrir carreteras, fundar escuelas y rociar con DDT las regiones palúdicas, cuando compararon su paz con las guerras mundiales, cuando vieron llegar legiones de inmigrantes, erigirse rascacielos en lo que habían sido pueblones, se abandonó la idea de marcharse, ni siquiera para buscar (o traerse) a una linda y rubia bisnieta de la trágica Annabel Lee de Edgar Allan Poe. Aunque se pasaran temporadas en Europa, bien por los exilios durante la dictadura militar, o para estudiar o simplemente para conocer y gozar, la idea de volver era la más extendida. Al final del túnel, aun en los momentos más duros del «siglo corto» venezolano, había la esperanza de que viniera algo mejor. Pero es justo lo que no parece ocurrir cuando empezó a vislumbrarse ese soñado –por Leo y por todos los futuristas del siglo xx– año 2000. José Ignacio Cabrujas, por ejemplo, representa un retorno, en sus artículos y en su dramaturgia, a Pedro Emilio Coll: un hombre que poco

a poco duda de las posibilidades del país que ama tan intensamente como lo padece. La generación próxima comenzó hasta a dudar del amor. Cabrujas es el cierre del «siglo corto» venezolano.

De modo que entre los modernistas de los 1890 y Cabrujas, podría hacerse un electrocardiograma con las variaciones en la potencia del optimismo, con sus elevaciones y descensos. La Lorena de Miguel Gomes está en lo más hondo. Para ella no hay remedio. Ella es un nudo permanente en la garganta, unas ganas de llorar por todo y por nada, una depresión (y el depresivo se caracteriza por no ver alternativas). Es una vida que se va desmigajando poco a poco, todos los días; una clase media que no puede más, que se va ajando como los muebles, el carro, la quinta, el matrimonio y la calle que ya nadie mantiene. Lorena llora y llora. No sabe el porqué. La suya es la tristeza de quien hunde la cabeza en la almohada y no quiere salir de la habitación. ¡Qué lejos está Lorena de Santos Luzardo o del «preso insomne»! Centrándonos en otra novela emblemática del «exilio» de inicios del siglo xxi: ¿cuál es la distancia exacta entre los dos muchachos de 1898 y Eugenia, la protagonista de *Blue Label/Etiqueta Azul*

7. Leoncio Martínez: «La balada del preso insomne» (1920), en Guillermo Sucre (comp.): *Las mejores poesías venezolanas*, Organización Continental de los Festivales del Libro, División Venezolana, Caracas, 1958, pp. 83-86.

(2010), de Eduardo Sánchez Rugeles⁸? Preguntar por la distancia entre los personajes de ambos textos es, en buena medida, preguntar por la que existe entre sus respectivos momentos históricos. ¿Es que en verdad el país llegó a cambiar tanto como se creía? ¿Fue que cambió en un momento dado y volvió atrás? ¿Es esta tristeza algo nuevo o es una *tristeza larga*, por robar una frase bolerística (porque a veces nuestra historia sueña a bolero)? ¿Será que cada subida en el electrocardiograma es producto de algún embeleco? Tratemos de ver qué puede tener de proceso histórico a largo plazo.

Los muchachos de 1898 venían de una época, la de su infancia y adolescencia, en la que creyeron en un país próspero y encaminado hacia el progreso, el del guzmancismo y los años que inmediatamente le siguieron. En el electrocardiograma era un momento de elevación. Y a ellos les toca la caída en picada cuando el modelo liberal amarillo (1870-1899) resulta inviable. Esto explica el giro conservador que muchos adoptan (terminarán casi todos como gomecistas), el llamado al sentido común (o al pragmatismo o a la franca resignación) con que asumen las responsabilidades del poder cuando llegan a edad adulta, así como su capacidad para tolerar cualquier cosa –por ejemplo, los desmanes del Benemérito Juan Vicente Gómez– por considerarla, frente a la quiebra nacional («la de-

cadencia», en palabras de José Rafael Pocaterra), un mal menor. Incluso explica el cinismo que al final los inculca, haciéndolos emplear su talento para justificar el orden de la Rehabilitación (y de paso, en muchos casos, aprovecharse de la feria de corrupción que significó). Se alegran con triunfos concretos: cinco años, diez años, veinte años sin guerra; 1.000, 3.000, 8.000 kilómetros de carreteras que hace Gómez; el pago de la deuda; la inversión extranjera que por fin está viniendo con el petróleo.

¿Será ese el destino de la generación de los protagonistas de *Blue Label/ Etiqueta Azul*? Los jóvenes de la primera década del siglo XXI, como los que llegaron a la veintena en la última del siglo XIX, también venían de una etapa aún más intensa y larga de 60 años de crecimiento y mejoras de la calidad de vida, en la que se creyó que Venezuela era próspera (de hecho lo fue, al menos en cierto sentido: recibiendo divisas) y encaminada al desarrollo (como ahora se llama lo que hace 100 años se llamaba progreso). Es la etapa que tiene su epítome en 1976, cuando Carlos Andrés Pérez, exaltado por la emoción de los precios del petróleo y la nacionalización de la industria, declara el año uno de la «Gran Venezuela», esa que –¡otra vez!– en 2000 sería una potencia continental. El electrocardiograma del optimismo estaba en su punto más

8. Libros de El Nacional, Caracas, 2010.

alto: justo aquel desde el que comenzaría a caer. El cuarto de siglo siguiente no fue el de la consumación de la felicidad sino el de la crisis del sistema. En las décadas de 1980 y 1990, es decir, las de la quiebra económica y los golpes de Estado, Cabrujas comienza a escribir con el descreimiento de un Pedro Emilio Coll. Y era nada más el principio. Por algo hoy, como en 1898, muchos de los jóvenes de clase media discurren como los Luis Heredia y Ernesto Gómez del cuento de Coll. Es cierto que hay otros que han escogido el camino de las luchas políticas para cambiar las cosas con una ilusión y un misticismo de las mejores generaciones de la historia. No sabemos si terminarán con una tesitura moral como la de los gomecistas o si se erigirán como creadores de una nueva patria. Solo sabemos que ahora, como 110 años atrás, para muchos venezolanos la «visa para un sueño» empieza a significar bastante más que una canción.

Hasta acá la literatura nos ha ayudado a identificar el fenómeno. En adelante la historia nos dará algunas pistas para entenderlo, o al menos para iniciar un debate para su comprensión.

■ Sobre las posibles causas de la tristeza

Aunque el problema de la emigración apenas llega a los debates académicos, ya hay estudios que perfilan algunas tendencias. Se ha determinado, por

ejemplo, que entre sus motivaciones aparecen juntas, en primer lugar, la imposibilidad de mantener el estatus de los padres y la violencia presente desde mediados de la década de 1980, pero agudizada en los últimos años; sobre todo esta última, que a veces sirve como detonante: un secuestro exprés, un asesinato cercano o un atraco en la casa son vistos como obvias y muy comprensibles señales de que lo mejor es partir. En segundo lugar se encuentra un poderoso motivo político: la desconfianza en que el régimen actual pueda ofrecer alguna solución; incluso la certeza de que no solo no ofrecerá ninguna, sino que es parte esencial del problema.

Son razones poderosas y, hasta donde vemos, legítimas, que todos hemos sondeado alguna vez. Pero si queremos entender el fenómeno con sentido histórico, habría que sumar otros elementos que por algún motivo no aparecen en las encuestas. Por ejemplo, la sobrevaluación del bolívar hasta, por lo menos, 2012. Gracias a ella, emigrar no era solo factible, sino también un buen negocio. Aun con el desesperante control de cambios, fue relativamente barato comprar divisas para enviarlas como remesas (cosa que explica otro aspecto normalmente desatendido: aunque en menor medida que antes, son muchos los que siguen migrando a Venezuela, situación que tiende a menospreciarse comparando la formación de los que se van con la de quienes vienen, y

eso no sin cierto mohín de superioridad frente a los *negros* antillanos o los chinos que llegan).

En efecto, la emigración venezolana, como casi todo lo demás en la historia contemporánea, está en algún grado signada por el rentismo. El *quid* de este modelo siempre ha sido la compra de dólares baratos para financiar el bienestar y el desarrollo; dólares que también sirven para financiar, al menos en un principio, a un hijo en el exterior. No decimos que todos los que emigran vuelen sobre la alfombra mágica de las remesas de sus padres (sería, cuando menos, un insulto a tantos que se las han visto muy duras), pero es una variable que los contemporáneos de Pedro Emilio Coll no tenían. Aunque el bolívar era una moneda muy sólida (en la era del patrón oro casi todas lo eran), su relación privilegiada con el dólar llega en la década de 1930. En 1898, muy pocas familias venezolanas podían ganar lo suficiente para mantener a un hijo en el exterior. De hecho, un capítulo poco conocido de la razón por excelencia de la emigración que ocurrió a partir de 1913 –cuando el régimen de Gómez comienza a hacerse de veras duro–, el exilio, es el del drama de los expatriados que literalmente pasaban hambre y frío en el exterior, con familias que se arruinaban para mandarles algo de vez en cuando.

Pero hay más con el rentismo: a mediados de siglo, ayudó a formar una

clase media que llegó a ser verdaderamente próspera y en la que fue fundamental el aporte de los inmigrantes (sobre todo, de los europeos que llegaron en grandes cantidades entre 1950 y 1980). Ambas cosas hoy se traducen en oportunidades –doble nacionalidad y cuentas en el extranjero– inéditas en la historia venezolana para emigrar. Por otro lado, el rentismo también puede relacionarse con el desinterés de muchos de quienes emigran –sobre todo al principio, porque eso también ha ido cambiando, y del mismo modo sería un insulto para los que no actúan así, que son muchísimos– por la suerte de su país. Desde mediados de la década de 1980 hasta la primera del presente siglo, la juventud tendió a declararse «apolítica». Tal vez en el deseo de emigrar de algunos haya no poco de esa indiferencia, de esa vocación por evadir compromisos con cierto dejo de superioridad que tuvieron muchos de los abstencionistas del periodo. Porque lo que llama la atención no es la legítima aspiración de encontrar un destino mejor, de alejar a los hijos de los asesinatos y secuestros, de salvarse de un régimen que no se muestra especialmente entusiasta de las libertades; lo que llama la atención es el desinterés de muchos –acaso demasiados, sobre todo al principio– por los suyos, incluso cuando *en muchas ocasiones* subsidian la partida. Y subrayamos lo de las *ocasiones* porque acá sería especialmente injusto generalizar, sobre todo en la medida en que cada vez más la diáspora se ha ido comprometiendo

y demuestra una musculatura política mayor (porque comprar un boleto para votar, bien en el país o bien en el consulado más cercano, no es cualquier cosa, sobre todo en momentos en que la crisis ha recortado los recursos de muchos emigrados).

Otro aspecto del rentismo aparece en las facilidades que por 30 o más años tuvo la clase media venezolana para darse una buena formación, incluso en el exterior; para obtener créditos blandos, educación y salud públicas de calidad. Para los gobiernos que se sucedieron después de 1940, la prosperidad de la clase media era la prueba del éxito del sistema y la vitrina de sus virtudes frente a las otras clases (que solo esperaban su oportunidad para ascender) o frente a los sistemas rivales (Cuba desde 1959). ¿Cómo es posible, entonces, que sus bien alimentados, vacunados y estudiados hijos que nacieron entre finales de los años 60 y mediados de los 80, la llamada Generación x, se desinteresaran tanto por la política y por lo social hasta que se les vinieron encima como un ferrocarril?

Tal vez porque no les informaron esto, porque no sabían su propia historia, porque estuvieron demasiado tiempo bailando música en inglés y al final se creyeron muchachos de Nueva York (o de Miami). Descontemos algunas variables que justifican la «antipolítica», como el desprestigio de los partidos, en la medida en que se

fueron vaciando de ideología, cayendo en la corrupción y fosilizando sus estructuras, y de todos modos nos encontramos con una generación que asumía como normales conquistas que en realidad eran excepcionales, tanto en la historia venezolana como en la del resto de la región; una generación que con cierta arrogancia de nueva rica fue poco agradecida por las facilidades que el sistema había concedido, cosa especialmente crasa en el caso de los hijos de inmigrantes, e insensible ante los problemas de los que no habían corrido su suerte (y de los que muchos se burlaban como *monos o niches*), y que, con los bailes y las modas, también copió la despolitización que experimentaron las juventudes de las sociedades occidentales y democráticas en las décadas de 1980 y 1990, cuando todo parecía ya resuelto. Además, la antipolítica se convirtió en ideología, promovida por intelectuales, académicos, empresarios y medios de comunicación; y frente al desprestigio, en gran medida merecido, de los partidos, se vislumbraba como una opción razonable, aunque tal vez un poco, digamos, *presumida* —y lo subrayamos, porque se trata de un aspecto que consideramos central, como veremos—, en boca de quienes no tenían idea de lo que implicaban la administración pública, la estabilidad de un sistema de libertades y la coordinación de sectores a veces contrapuestos en la sociedad. La caída del Muro de Berlín fue entendida también como

la de las ideologías y las utopías, lo que tuvo mucho de bueno, pero también de malo, al apartar cualquier mirada trascendente de los debates. Un generación, en suma, propia de los días en los que las *girls just want to have fun* (lo mismo podría decirse de los chicos) o, peor, de aquellos que pedían que «los políticos fueran paralíticos».

Por lo tanto no es de extrañar que segmentos de la población con este perfil no tuvieran respuestas claras cuando el modelo rentista entró en crisis e hizo insostenibles sus estándares de vida; o cuando el sistema político, casi de manera consecuente, colapsó. Tampoco que una de las generaciones mejor formadas de nuestra historia, en la que se invirtió como en ninguna otra (al menos, en sus miembros de mayor edad, porque la cosa cambia a medida que la fecha de nacimiento se acerca), simplemente no estuviera en la capacidad de hacerse con el liderazgo del país y de moldearlo según sus valores, como se espera de una elite. Es decir, de una elite que quiera algo más que divertirse. Dentro de todas las calamidades que hay detrás de esta situación que nos hace salir corriendo del país, hay una de carácter sociohistórico que no puede eludirse: el fracaso –acaso momentáneo, en gran medida parcial– de una clase social para imponer un orden ajustado a sus valores. A veces en los procesos históricos hay clases

perdedoras (v.g. los mantuanos en la Independencia). Eso no significa que aquello por lo que lucharon haya sido necesariamente equivocado, solo significa que no lo pudieron alcanzar, por las razones que fuere: por ejemplo, por no haberse ocupado de la política o por llamar *monos* a los demás, o por haber sido tan presumidas para creerse más seguras y capaces de lo que realmente fueron, o de merecerse cosas que no estaban en condiciones de conquistar por su propia cuenta.

Lo anterior ayuda a explicar el fenómeno del día de hoy, pero nos despierta cuando tratamos de entenderlo en una escala más amplia como parte, por ejemplo, de procesos socioculturales que vienen de bastante más atrás.

■ Sobre la longitud de la tristeza

Comoquiera que se trata de un fenómeno –hay que insistir en eso– que ya habíamos visto en el *entresiglo* XIX-XX, contamos con algunos autores como Augusto Mijares y Mario Briceño Iragorry que ya lo habían consignado en varios de sus trabajos. Rafael Tomás Caldera volvió a ellos –es decir, al problema y a los autores– para estudiar a uno de los grandes personajes literarios de entonces, Reinaldo Solar, en su esclarecedor ensayo «Pesimismo y presunción», recogido en su igualmente esclarecedor *La respuesta de*

Gallegos⁹. Ante la patente incapacidad que Rómulo Gallegos pinta en Reinaldo Solar para adaptarse a su sociedad, en especial ante su decisión, tan común en los héroes de entonces, de irse de Venezuela como única salvación, se pregunta Caldera, intercalando citas de Gallegos:

¿por qué estos que se van «prefieren la lucha y la oscuridad en el país extranjero» y no las pueden resistir en el propio? Lucha por lucha y oscuridad por oscuridad, ¿qué hace mejor ser ignorado en París o en Madrid a serlo en Caracas? ¿Qué podría otorgar a los trabajos y los días en el extranjero, que no se los otorga en la patria? «Sencillamente –responde Gallegos–, porque aquello es lo fantástico y esto lo real».¹⁰

La respuesta de Gallegos se distrae en algunas consideraciones sobre la raza y sus atavismos propias de la ciencia social de su tiempo, pero de escaso valor explicativo en nuestros días. Frente a una especie de tara traída por los conquistadores, el venezolano de hoy que piensa más o menos como Solar puede contraponer razones mucho más claras y contundentes: en todo caso, es mejor ser un perdedor en París, pero poder caminar a las once de la noche por la mayor parte de sus calles, a serlo en Caracas y tener que encerrarse a las seis. Es verdad, a veces París –o Barcelona o Miami– adquieren connotaciones fantásticas en muchas cabezas, que suelen estrellarse con sus realidades; como también lo es que muchos se marchan con el espíritu de quien

busca El Dorado –razón atávica que esgrime Gallegos–, lo que al cabo, de paso, ya no parece tan malo: después del estudio de Demetrio Ramos Pérez, sabemos que la búsqueda de la fantástica ciudad de oro tuvo más de moderno espíritu empresarial que de fantasías medievales¹¹. De manera que si los atavismos de Gallegos son inverificables y las razones de Solar y sus epígonos actuales parecen bien fundadas, lo planteado podría ser un falso problema. Pero no lo es, casi podríamos decir que lamentablemente. Al fondo hay signos históricos y culturales de gran calado que son los que nos interesa destacar.

Con mirada de teólogo, Caldera identifica en la actitud de Reinaldo Solar el *pecado de la presunción*. En el fondo, lo que pasa con el inconstante e hipersensible personaje galleguiano y con la atorrante *sifrina* de Eugenia responde a un problema central en la historia del pensamiento latinoamericano: el de la identidad. Son personajes que no se identifican con su comunidad cultural. No se sienten bien siendo lo que son. No se sienten de acá, sino más bien de los lugares a donde quieren marcharse. Es una característica sobre la que se ha escrito mucho y con la que pueden hacerse muchas

9. La respuesta de Gallegos. *Ensayos sobre nuestra situación cultural*, Academia nacional de la Historia, Caracas, 1980.

10. *Ibíd.*, p. 74.

11. D. Ramos Pérez: *El mito de El Dorado: su génesis y proceso*, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1987.

derivaciones sobre la subalternidad, la dependencia, la mentalidad colonial, «la dificultad de ser criollo», como la llamó Germán Carrera Damas¹², pero no nos apartemos de la senda trazada por Caldera. ¿Por qué esa desidentificación? Caldera dice que eso les ocurre porque son *presumidos*. Ciertamente, mucho de lo que describimos en la apoliticidad, menosprecio al otro y talante malagradecido en la clase media venezolana respalda esta idea; pero como se trata de un juicio moral, es recomendable andar con cuidado. Citemos a Caldera:

Pre-sumir (de *prae-sumere*) es, primero, un *tomar por anticipado*. De allí su significación –en el bajo latín– de invasión (*invasio*) o usurpación (*usurpatio*), esto es, tomar una cosa sin derecho o actuar en la suposición de tener derecho. Finalmente, el uso actual, presumir es un «adelantarse en el propio juicio sobre sí mismo, con ánimo de jactancia», de allí su sentido de vanagloria.

En el discurso teológico, por otra parte, donde «presunción» designa formalmente un pecado contra la virtud teologal de la esperanza, este tomar por anticipado que constituye el núcleo de su significado se aplica a la anticipación de la bienaventuranza: la infundada seguridad de alcanzar la recompensa eterna sin poner los medios necesarios para ello.¹³

Así las cosas, la pregunta es la siguiente: ¿por qué Eugenia y sus amigos *sifrinos* creen que se merecen vivir como en el Primer Mundo? ¿Por qué creen que ese es su lugar? ¿Qué han hecho para alcanzar esa «bien-

aventuranza»? ¿Qué los hace sentirse tan seguros de su superioridad frente a los políticos y los *monos*? ¿Por qué no hacen lo que hicieron los estadounidenses y los franceses para tener la vida a la que aspiran y, simplemente, desarrollan su país? ¿Por qué, en todo caso, no esperan el camino largo del trabajo y las realizaciones? Como cada vicio tiene su antídoto en alguna virtud (por ejemplo, contra la lujuria, la castidad, contra la gula, la templanza), Caldera ofrece la muy teologal de la esperanza. La esperanza es la que impide el deseo de tomar por anticipado lo que aún no nos corresponde, es la que evita que nos enfurezcamos por no tener lo que queremos cuando no lo tenemos ya en nuestras manos, ni hacemos lo suficiente –precisamente porque no tenemos esperanza en que dé resultado– para obtenerlo.

No es nuestro asunto entrar a analizar lo que de pecaminoso e inmoral pueda haber en el fenómeno que estudiamos (no somos quiénes para ponderar quiénes irán al cielo y quiénes no); lo que nos ocupa es la manera en que esas ideas y valores, esa confrontación de presunción con esperanza, encierra un signo histórico. Nos explicamos: muchos podrían contestar, y no carecerían de argumentos, que sus padres trabajaron y ellos han estudiado lo suficiente como para esperar una

12. G. Carrera Damas: *De la dificultad de ser criollo*, Grijalbo, Caracas, 1993.

13. R.T. Caldera: ob. cit., p. 88.

vida mejor, y que lucharían en Venezuela si vieran alguna perspectiva en el horizonte. Otros también podrían contestar que están dispuestos a hacer grandes sacrificios, pero solo en un lugar donde tenga sentido hacerlo (en el fondo, el móvil de muchas de las grandes migraciones en el mundo de los siglos XIX y XX). Por supuesto, no son pocos –al contrario, son un montón– quienes no han superado la actitud adolescente de Eugenia, que simplemente se siente merecedora de ventajas por las que no parece dispuesta a trabajar, por lo menos no social o políticamente, pero eso no le quita razones contundentes al conjunto. No es el caso en este momento determinar hasta dónde las tienen o hasta dónde son solo presunciones; detengámonos en lo que vibra al fondo de todos ellos: la falta de esperanza.

El problema presunción-desesperanza, entonces, que pronto se traduce en el de identidad-desidentificación, tiene un hilo histórico conductor: el de las tensiones entre un proyecto de país asociado a la modernidad y asumido en grados variables por las elites, y una realidad que siempre le ha puesto muchas trabas. Es el proyecto que parece funcionar en el siglo XX venezolano, y por algo sus testimonios son un poco más alentadores (y a veces francamente entusiastas), pero que para los días de Solar parecía inalcanzable y para los de Eugenia otra vez parece liquidado. Es, por último, la imposibilidad de vivir de acuerdo

con ese proyecto, con sus valores, lo que hace que esos latinoamericanos como Eugenia se desidentifiquen con sus sociedades. Con ellos mismos.

Por supuesto, el proyecto en sí puede ser la suma de toda la presunción: ¿a título de qué podía replicarse el proceso vivido por el mundo noratlántico? ¿De dónde sacan los criollos que podrían convertirse en «la Francia del sur», como dijo Antonio Guzmán Blanco, o los «yanquis del sur», como pidió el mexicano Justo Sierra? Es mucho lo que se ha escrito sobre esto, sobre todo por lo que el proyecto ha tenido de fracaso. Desde el primer momento se habló de unas tensiones que lo hacían inviable entre civilización (como Europa) y barbarie (como lo vernáculo), de constituciones orgánicas y constituciones de papel, y así se siguió hablando hasta llegar a los bloques populares contra bloques de las elites, culturas dominantes y de la resistencia. Primero se puso la culpa en los sectores «populares» (es que eran unos incapaces para inscribirse en la modernidad: eran unos «bárbaros»); después, en los «civilizados» (es que el proyecto en sí era imposible). En la actualidad, con todo el despliegue de un movimiento a favor del rescate de lo popular, del indigenismo, de los afrodescendientes, de los excluidos en función de construir un socialismo vernáculo, el problema adquiere en lugares como Venezuela, Argentina y Bolivia una potencia pocas veces igualada en el pasado.

El rescate de lo vernáculo, entonces, para desmentir el proyecto europeizante, *moderno*, después de que la generación del *entresiglo* comprendió que no podíamos ser los franceses ni los yanquis del sur, ya fue ensayado por hombres como Laureano Valleni-lla Lanz, con sus tesis del cesarismo democrático, y por los historiadores argentinos de las décadas de 1930 y 1940, que trataron de volver un héroe al gran malvado de la historiografía liberal anterior, Juan Manuel de Rosas. Dejémonos de tonterías, parece haber sido la prédica de ambos, lo que corresponde a nosotros es un tipo de cesarismo exaltado por nuestro pueblo y capaz de domeñar nuestra realidad. Lo demás son ingenuidades. 70 u 80 años más tarde (ese «siglo xx corto»), tal parece que ante las falencias de las democracias más o menos liberales que se extendieron en la década de 1980 y las reformas de mercado (neoliberales) de los 90, se desempolvó el argumento, ahora con un poco de maquillaje de marxismo. Así, aunque guardando las justas distancias entre ambos ejemplos, Norberto Cerresole pudo convertirse en asesor de Hugo Chávez en su primera etapa, y Cristina Fernández de Kirchner creó en 2011 un Instituto Nacional de Revisiónismo Histórico Argentino e Iberoamericano. Son procesos que están en desarrollo, pero al menos nos sirven para atisbar que, presumida y todo, cuando Eugenia quiere salir corriendo a Francia, está nomás escenificando un nuevo capítulo de

una historia más larga y complicada que a lo sumo lo que ha hecho es intensificarse en nuestra hora actual.

■ La larga tristeza

Para muchos venezolanos, el paso de la presunción a la desesperanza se dibujó a finales del siglo xx e inicios del XXI de una forma más dura que en el *fin de siècle* anterior. Aunque la clase media acompañó en un principio a Hugo Chávez, pronto –si se da crédito a todas las encuestas y a los resultados electorales vistos por circuitos– entiendo que los valores que el chavismo encarna y los planes que trae no son compatibles con sus aspiraciones. Cuando en 2007 Chávez se declara finalmente socialista, la ruptura no tiene vuelta atrás, por mucho que el deslinde arrancara ya con la Ley Habilitante de 2001, con la que dio los primeros pasos incontrovertibles hacia el debilitamiento de la propiedad privada y el retorno al estatismo abandonado con las reformas neoliberales de la década de 1990. En buena medida, la rebelión de los gerentes de Petróleos de Venezuela (PDVSA) en 2002 fue la de unos valores asociados a cierta forma de modernidad occidental que tenían su núcleo, más que en ninguna otra parte, en la industria petrolera. Es algo en lo que han insistido mucho los chavistas cuando los llaman «antinacionales» y «pitiyanquis». Su derrota, por lo tanto, tiene una gigantesca dimensión socio-histórica.

El objetivo no es aquí determinar si las conclusiones a las que llegó un sector mayoritario de la clase media fueron las correctas. Pero resultó evidente que en la sociedad venezolana había otros estratos, en demasiados casos inadvertidos (cuando no objeto de franco desprecio: ¿o qué otra cosa expresa el que los llamaran *monos*?) con unas vivencias, unos valores y una sensibilidad diferentes, aunque tal vez no tanto como la polarización hace parecer, y con una capacidad insospechada, con el liderazgo apropiado, para imponerse (a pesar de que ya había ocurrido antes, por ejemplo en el Trienio). Para ellos, la propuesta sí fue capaz de generar esperanzas. Tampoco es el caso determinar cuán equivocados puedan estar.

Entre 2002 y 2006, la oposición venezolana, entonces básicamente de clase media, sufre una sucesión de derrotas, algunas descomunales, en el empeño de sacar a Chávez del poder. Es notable que tan rápido como en 2007, en vez de haber desaparecido –si se considera la cantidad de recursos que recibió el gobierno, el modo en que los empleó para aumentar el consumo, en especial de los más pobres, y el desprestigio del régimen anterior y sus políticos–, la oposición ganara sus primeras elecciones y empezara a cosechar otros triunfos, mayores o menores, en los siguientes años.

¿A qué viene esto? A que a los motivos ya presentes para emigrar (y, en

ocasiones, desentenderse del país), hay que sumar el de la derrota política. Aún no en el sentido de que el exilio sea un fenómeno muy numeroso (a pesar de que ya son unos cuantos los venezolanos que han pedido y obtenido asilo en el exterior). Pero impulsos aparentemente no políticos para partir, como las mejores oportunidades de trabajo (o incluso un trabajo, a secas), pueden asociarse con trances políticos como los de los despidos de PDVSA o la expropiación de la empresa que se posee o en que se trabaja. O la completa desconfianza (desesperanza) en que el gobierno pueda o quiera evitar que uno sea víctima de un atraco (muchas veces, de otro más).

Al mismo tiempo, la desidentificación es impulsada deliberadamente por ciertos sectores. «Que se vayan» ha sido un lema de algunos grupos, utilizado con particular saña contra los inmigrantes y sus hijos, especialmente si son blancos y europeos: «que se regresen»; por no hablar de las agresiones a la comunidad judía. No parece haber especial xenofobia –mucho menos antisemitismo– en el venezolano promedio, pero, aparentemente, hay quienes han querido fomentarla con fines políticos.

Como vemos, esta historia de presunciones, esperanzas y desesperanzas está en pleno desarrollo; es un tema de «historia inmediata» o, mejor, uno que dibuja la actualidad de un proceso muy largo que manifiesta cierta

unidad y por el cual la tristeza, la desesperanza que vemos en ciertos personajes ficcionales e históricos, es una que a lo sumo se expande o se repliega según las circunstancias. Es, también, una advertencia sobre los juicios morales que puedan hacerse, tanto para el que se marcha con cierto mohín de superioridad, creyendo que no tiene ninguna responsabilidad hacia lo que deja atrás,

como para quien evalúa con severidad al emigrante que quiere poner a su familia a salvo del país con la inflicción y con uno de los índices delictivos más altos del mundo. Es una «larga tristeza» (volviendo al famoso bolero) y también una larga esperanza; es una historia moral e ideológica: la historia del país que se ha soñado y del que hemos podido, para bien o para mal, vivir. ☐

REVISTA BRASILEIRA
DE CIÊNCIAS
SOCIAIS
RBCS

Junho de 2015

San Pablo

Vol. 30 Nº 88

ARTIGOS: Ideias em outro lugar? Constituição liberal e codificação do direito privado na virada do século XIX pra o século xx no Brasil, **Marcelo Neves**. Violência e política, Luis Felipe Miguel. Pós-estruturalismo e a crítica como repetição, **Cristiano Mendes**. Entre cooperação e centralização: federalismo e políticas sociais no Brasil pós-1988, **José Angelo Machado e Pedro Lucas de Moura Palotti**. Movimentos sociais e instituições participativas: efeitos do engajamento institucional nos padrões de ação coletiva, **Euzeneia Carlos**. O conflito social e político nas hidrelétricas da bacia do Uruguai, **Humberto José da Rocha e Hemerson Luiz Pase**. Desafios ontológicos e epistemológicos para os métodos mistos na ciência política, **Glauco Peres da Silva**. Diferenciação institucional e desigualdades no ensino superior, **Arnaldo Mont'Alvão**. Juventude, por cor e renda no acesso ao ensino superior: somando desvantagens, multiplicando desigualdades?, **Felicia Picanço**. RESENHAS.

Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS) *es una publicación cuatrimestral de la Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais (Anpocs), Av. Prof. Luciano Gualberto, 315, Cidade Universitária, CEP 05508-010, São Paulo, SP. Tel.: (11) 3091.4664. Fax: (011) 3091.5043. Correo electrónico: <rbcsc@anpocs.org.br>. Página web: <www.anpocs.org.br>.*

Summaries ■ Resúmenes en inglés

Socorro Ramírez: Santos' Presidency: Advances and Uncertainties in Colombia [4161]

Since his arrival in power in 2010, Juan Manuel Santos has tried to negotiate an end to the internal conflict, to project an image of Colombia as an emerging country in the process of change and play in different international tables. In this sense, he has differentiated from the image of a conflictive and problematic country for the region, projected during Álvaro Uribe's government; today Uribe seeks to frustrate the peace negotiations. Nevertheless, polarization, corruption, social problems, issues with the political system, and economic uncertainty call into question the consolidation of the advances that have been made.

Key Words: Peace Negotiations, Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP), Juan Manuel Santos, Colombia.

José Manuel Quijano: Uruguay's Exit from the TISA: Or the Struggle for Another Globalization [4162]

Just as president José Mujica had joined the negotiations over the Trade in Services Agreement, with liberalizing

purposes, Tabaré Vázquez's government has decided to withdraw. The decision of *Frente Amplio* influenced this, against the opinion of some ministers. The agreement's detractors maintain that it implies a new kind of world order, with grave consequences for the development on the countries involved, to the benefit of multinational corporations and full of secret clauses that curtail public and democratic debate. *Key Words: Globalization, Liberalization, Trade in Services Agreement (TISA), Frente Amplio (FA), Tabaré Vázquez, Uruguay.*

Thomas Gebauer: Hope and Death: Exodus and Walls in Times of Global Crisis [4163]

In recent years, photos of boats full of refugees on their way to Europe and of border crises have become common. But behind these images are complex local realities that are not confined to wars. The loss of sources of subsistence, for diverse reasons that include climatic ones, provokes massive –albeit less visible– internal or Southern migration. Revising persistent neoliberal policies and renewing international law is the only way to advance towards a double right: the right to leave

and the right to stay, without that meaning a risk for lives themselves.

Key Words: International Law, Livelihoods, Migrations, Neo-Liberalism, European Union.

Enzo Pace: Not All Roads Lead to Rome: Pope Francis and Possible Reform in the Catholic Church [4164]

Religion did not disappear with modernization, it keeps growing, but belief is today the object of individual choice more than belonging to a predetermined culture. It is about a phenomenon of «relocation» of the religion which challenges the heavy and Eurocentric structure of the Catholic Church. How can the evangelical spirit be freed from the Roman-theological armor? How can the connection with the Gospel be recuperated, in the face of the challenge of other religions such as Pentecostals? There, the role of the Pope «who came from the end of the world» appears and it proposes various reforms in the Roman structure of the Church.

Key Words: Catholic Church, Eurocentrism, Post-Colonialism, Francis, Vatican.

Marcos Andrés Carbonelli / Verónica Giménez Béliveau: Francis Militants: Religion and Politics in the Times of the Argentine Pope [4165]

The constitution and the actions of *Misioneros de Francisco* [Francis Missionaries] form an interesting phenomenon of articulation of religious and political dimensions. The movement began in 2014 off the back of Pope Francis' message, but articulated in a particular space, Peronism in its Kirchnerist phase, and a recuperation of elements of people's theology and the commitment to the poor. In this context, *Misioneros de Francisco* sheds light on religious culture in Argentina, the territorial strengthening of Catholicism

–challenged by diverse evangelical groups– and the global role of the Argentine pontiff. *Key Words: Catholic Church, People's Theology, Peronism, Religion, Misioneros de Francisco.*

Andrés Pérez-Baltodano: Providentialism and Political Discourse in Nicaragua [4166]

Providentialism has always been present in Nicaraguan history, and in the early years of the independent republic it joined with the naturalization of United States' interference. With the 1979 Sandinista revolution, a God emerged, which articulated liberation theology and social change. But after the fall of Sandinismo, the old providentialism returned triumphant and Daniel Ortega himself returned to power calling to it, and sealing alliances with sectors of the traditional clergy. Part of his new post-revolutionary faith is expressed in his crusade against therapeutic abortion. *Key Words: Providentialism, Religion, Sandinismo, Daniel Ortega, Nicaragua.*

Pablo Semán / Nicolás Viotti: «Paradise is in Us»: The Spirituality of the New Age, Yesterday and Today [4167]

The New Age calls into question what is understood by religion, giving it new meanings and putting it in a new place in Latin American social life. Although its presence can be traced to the «orientalism» that has dazzled parts of Latin America's elites since the 21st century, current New Age spirituality is cause and effect of a sociocultural transformation that floods the religious field in shape and content. These spiritualities condense a series of new experiences traversed by languages of energy, positive philosophy, ecology, vegetarianism, and personal growth. *Key Words: Autonomy, Counterculture, New Age, Religion, Spirituality, Latin America.*

Airton Luiz Jungblut: Being an Evangelist in Latin America: Elements for an Analysis [4168]

From those in the 60s who analyzed evangelism as a community «refuge» for the masses to those who in recent years have promoted multi-causal analysis, many have tried to explain the strong growth of evangelical groups during recent decades. Particularly in its neo-Pentecostal variants, evangelism interacts evermore with new technologies and occupies more «mundane» spaces in society. Nevertheless, is a lineal growth to the detriment of the Catholic population possible? Perhaps not, but the truth is that Catholicism no longer has the monopoly on Christianity in Latin America. *Key Words: Evangelism, Pentecostalism, Prosperity Theology, Protestantism, Religion, Latin America.*

Hugo José Suárez: Politics from Faith: Liberation Theology from a Mexican Barrio [4169]

From the 1970s until today, liberation theology has played an important role in Latin America. This article focuses on the validity of this current today, from a parish that assumed this pastoral line in Mexico City and, more specifically, an active leader in the life of the Church. In this context, it is possible to visualize, on the one hand, the traditional elements in this discourse –such as the commitment to the poor– and, on the other hand, the discursive innovations, such as the relationship with ecology and more generally with the environment. *Key Words: Basic Ecclesial Communities, Catholicism, Liberation Theology, Mexico.*

Lamia Oualalou: Evangelical Power in Brazil [4170]

Although Brazil is the leading Catholic country in the world, evangelists are gaining ever more devotees, so much so that it is calculated that both religions will have the same number of followers in 2030. In each campaign, the evangelical vote is courted by candidates from different parties, and their deputies establish diverse alliances and form political blocs to avoid more liberal laws around abortion or same-sex marriage. Meanwhile, the churches and pastors advance in diverse terrains: politics, business, communication, already established as a powerful sociopolitical force. *Key Words: Conservatism, Evangelism, Universal Church, Dilma Rousseff, Marina Silva, Brazil.*

Tomás Straka: Venezuela's Long Sadness (and Hope) [4171]

The phenomenon of Venezuelan emigration serves as an axis to analyze the ups and downs of a national project defined by the desire for modernity, which on two occasions seemed to be within reach to then end in profound disappointment. The youth who decided to emigrate during both moments (at the end of the 19th century and today) are an indicator of these declines. Nevertheless, the differences between those who have tried so a century apart also show the changes that, in one same process, the country has lived. *Key Words: End of Century, Migration, Rentism, Hugo Chávez, Venezuela.*

Alemania: F. Delbanco, Tel.: (49 4131) 2428-8, e-mail: <post@delbanco.de>.

Argentina: Distribuidor: Jorge Waldhuter, Pavón 2636, Buenos Aires, Tel./Fax: 6091.4786, e-mail: <jwalibros@ciudad.com.ar>. Librerías, Buenos Aires: Librería De la Mancha, Av. Corrientes 1888, Tel.: 4372.0189.

Bolivia: en La Paz: Yachaywasi, Tel.: 2441.042, e-mail: <yachaywa@acelerate.com>, Fax: 244.2437. Plural Editores, Tel./Fax: 2411.018, e-mail: <plural@plural.bo>.

Colombia: Librería Fondo de Cultura Económica, Calle 11 No. 5-60, Barrio La Candelaria, Bogotá, Colombia. Tel.: (571) 2832200, e-mail: <libreria@fce.com.co>.

Costa Rica: Librería Nueva Década, Tel.: (506) 2225.8540, e-mail: <ndecada@ice.co.cr>.

Ecuador: LibriMundi, Tel.: (5932) 252.1606, 223.4791, e-mail: <librimu1@librimundi.com.ec>.

España: Marcial Pons-Librero, Tel.: (34 914) 304.3303, e-mail: <revistas@marcialpons.es>; Mundi-Prensa Libros, (34 914) 363.702.

Guatemala: F&G Libros de Guatemala, 31 avenida "C" 5-54, zona 7, Colonia Centro América, 01007 Guatemala, Tel.: (502) 2433 2361 (502) 5406 0909, e-mail: <informacion@fygeditores.com>.

Japón: Italia Shobo, Fax: 3234.6469; Spain Shobo Co., Ltd., Tel.: 84.1280, Fax: 84.1283, e-mail: <info@spainshobo.co.jp>.

Nicaragua: Instituto para el Desarrollo y la Democracia (Ipade), Km 9 1/2 carretera a Masaya, Tel.: 276.1774 (Ext. 8), Apartado Postal 2438, e-mail: <comunicacion@ipade.org.ni>.

Perú: El Virrey, Bolognesi 510, Miraflores, Lima, Tel.: 444.4141, e-mail: <info@elvirrey.com>.

Puerto Rico: en Río Piedras: Compañía Caribeña de Libros, Tel.: (1-787) 297.8670, e-mail: <cclibros@yahoo.com>.

Ventas y consultas por Internet:

<www.nuso.org>

Distribución internacional a librerías:

<distribucion@nuso.org>

PARA SUSCRIBIRSE A NUEVA SOCIEDAD

SUSCRIPCIÓN	ANUAL	BIENAL
Incluye flete aéreo	6 números	12 números
América Latina	US\$ 70	US\$ 121
Resto del mundo	US\$ 107	US\$ 196
Argentina	\$ 396	\$ 792

> Formas de pago

1. **Pago online:** Ingrese en <<http://www.nuso.org/suscribe.php>>, donde encontrará un formulario para registrar su pedido y efectuar el pago.

2. **Pago con tarjeta de crédito vía postal:** Complete el cupón incluido en la revista y envíelo por correo a: Nueva Sociedad, Defensa 1111, 1° A, C1065AAU Buenos Aires, R. Argentina.

3. **Pago con cheque:** Envíe un cheque por el importe correspondiente a la orden de **Fundación Foro Nueva Sociedad** a la siguiente dirección: Nueva Sociedad, Defensa 1111, 1° A, C1065AAU Buenos Aires, R. Argentina, acompañado de los datos del suscriptor (nombre, domicilio postal completo, teléfono, correo electrónico).

> Para otros medios de pago y cualquier otra consulta, escriba a <distribucion@nuso.org>.

¿DÉCADA GANADA?

El Estado y la (des)igualdad en América Latina

COYUNTURA

Edelberto Torres Rivas. Guatemala: la corrupción como crisis de gobierno

María Esperanza Casullo. Argentina: del bipartidismo a la «democracia peronista»

TRIBUNA GLOBAL

César Rendueles / Jorge Sola. Podemos y el «populismo de izquierdas». ¿Hacia una contrahegemonía desde el sur de Europa?

TEMA CENTRAL

Alfredo Iñiguez. Estado y tributos en América Latina. Avances y agendas pendientes

Inés Dussel. Deudas y desafíos de una nueva agenda en educación

Karl-Dieter Hoffmann. Pobreza y desigualdad: la necesidad de un enfoque multidimensional

Pierre Salama. ¿Se redujo la desigualdad en América Latina? Notas sobre una ilusión

Roberto Gargarella. La «sala de máquinas» de las constituciones latinoamericanas.

Entre lo viejo y lo nuevo

Alejandra Peña López. ¿Hacia un Estado meritocrático? Las tensiones del cambio en el Ecuador de la Revolución Ciudadana

Pablo Ospina Peralta. ¿Por qué protestan en Ecuador? Rafael Correa y el fracasado aumento del impuesto a las herencias

Ximena Soruco Sologuren. La nueva burocracia plurinacional en Bolivia. Entre la democratización y la institucionalización

Horacio Cao / Maximiliano Rey. El modelo de administración pública en cuestión. Visiones desde América Latina

ENSAYO

Horacio Tarcus. Leer a Balibar. Viejos y nuevos debates sobre la emancipación

SUMMARIES

EL DESEMBARCO CHINO EN AMÉRICA LATINA

COYUNTURA

Jean Tible / Alana Moraes. ¿Fin de fiesta en Brasil?

Daniel Agramont Lechín. Bolivia mira hacia el sur. El ingreso al Mercosur y la política exterior de Evo Morales

TRIBUNA GLOBAL

Iris Deroeux. Ta-Nehisi Coates: un grito de rabia afroamericano

TEMA CENTRAL

Enrique Dussel Peters. La «omnipresencia» del sector público de China y su relación con América Latina y el Caribe

Yang Zhimin. Los actores del desembarco chino en América Latina

Adrian H. Hearn. ¿Confucio *versus* Zeus? China, Brasil y la producción alimentaria

Luciano Damián Bolinaga. Política china en el Río de la Plata. ¿Asociación estratégica o nueva dependencia?

Dong Jingsheng. China y el Caribe: acercamientos, desconfianzas y desafíos.

Bettina Gransow. Inversiones chinas en infraestructura: ¿una situación en la que todos ganan?

Julie Michelle Klinger. Minerales estratégicos: cambio de escala de las relaciones entre China y Brasil

Eduardo Daniel Oviedo. Argentina y China: los actores del comercio sojero y el flujo migratorio

Ariel C. Armony / Nicolás Velásquez. Percepciones antichinas en las comunidades virtuales latinoamericanas

ENSAYO

Álvaro García Linera. El Estado y la vía democrática al socialismo

SUMMARIES



www.nuso.org

Noviembre-Diciembre 2015

COYUNTURA

Socorro Ramírez La presidencia de Santos: avances e incertidumbres en Colombia
José Manuel Quijano La salida de Uruguay del TISA

TRIBUNA GLOBAL

Thomas Gebauer Esperanza y muerte. Éxodo y murallas en tiempos de crisis global

TEMA CENTRAL

Enzo Pace El papa Francisco y la posible reforma de la Iglesia católica
Marcos Andrés Carbonelli / Verónica Giménez Béliveau Militantes de Francisco
Andrés Pérez-Baltodano Providencialismo y discurso político en Nicaragua
Pablo Semán / Nicolás Viotti La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy
Airton Luiz Jungblut Ser evangélico en América Latina. Elementos para un análisis
Hugo José Suárez La política desde la fe. La Teología de la Liberación desde un barrio mexicano
Lamia Oualalou El poder evangélico en Brasil

ENSAYO

Tomás Straka La larga tristeza (y esperanza) venezolana

