

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

**Programa de Maestría en Relaciones Internacionales con mención en
Negociaciones Internacionales y Manejo de Conflictos**

**La política sobre derechos humanos de la iglesia católica y su influencia en la
elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos en Perú (2005). Sus
incidencias en los derechos sexuales y reproductivos.**

Martín Jaime Ballero

2006

Al presentar esta tesis como uno de los requisitos previos para la obtención del grado de magíster de la Universidad Andina Simón Bolívar, autorizo al centro de información o a la Biblioteca de la Universidad para que haga de esta tesis un documento disponible para su lectura según las normas de la universidad.

Estoy de acuerdo que se realice cualquier copia de esta tesis dentro de las regulaciones de la universidad, siempre y cuando esta reproducción no suponga una ganancia económica potencial.

Sin perjuicio de ejercer mi derecho de autor, autorizo a la Universidad Andina Simón Bolívar la publicación de esta tesis, o de parte de ella, por una sola vez dentro de los treinta meses después de su aprobación.

Martín Jaime Ballero

23 de septiembre de 2006

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

**Programa de Maestría en Relaciones Internacionales con mención en
Negociaciones Internacionales y Manejo de Conflictos**

**La política sobre derechos humanos de la iglesia católica y su influencia en la
elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos en Perú (2005). Sus
incidencias en los derechos sexuales y reproductivos.**

Martín Jaime Ballero

Tutora Judith Salgado

Lima, 2006

Resumen.

El presente trabajo es una investigación sobre la intervención de la iglesia peruana en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos en el Perú, elaborado durante el 2005. En torno a este hecho, el trabajo desarrolla un estudio, a partir del análisis del discurso, sobre el papel de la iglesia dentro del campo de los derechos humanos en el Perú desde la segunda década del siglo XX hasta la actualidad, mediante una perspectiva teórica psicoanalítica y post estructuralista.

Esta lectura de la dinámica de los derechos humanos en el Perú en relación con la iglesia católica organiza el siguiente trabajo en cuatro capítulos. El primero reflexiona sobre la genealogía de la geopolítica vaticana en torno al tema de derechos de derechos humanos partir del siglo XIX hasta Juan Pablo II, la cual produce una definición de trascendencia que busca constituir un modelo de vida humana, implementado en cada ámbito de la vida social: la política, el desarrollo, la sexualidad, entre otros. El segundo indaga sobre la evolución del pensamiento social de la iglesia en el Perú, la cual permite dividir esta parte en tres acápite. Analiza principalmente el periodo 1980-2005, señalando las características del discurso eclesial y su influencia en el desarrollo del campo de los derechos humanos en torno a tres temas: violencia armada, derechos económicos, sociales y culturales, y derechos sexuales y reproductivos. El tercero capítulo aborda la influencia de la iglesia peruana en el proceso del Plan Nacional de Derechos Humanos, identificando el papel de los actores y sus demandas, y además, las metas y las estrategias, mostrando las nuevas dinámicas que este hecho ha mostrado dentro del campo de los derechos humanos. El último capítulo inserta la actuación de la iglesia peruana dentro de la dinámica que La Santa Sede gestiona en el ámbito internacional en materia de derechos humanos.

A Enrique

por haber compartido nuestro amor

Índice.

Introducción.

Capítulo I. La geopolítica eclesial católica sobre derechos humanos.

I.1. Primeros esbozos del pensamiento social: la cuestión obrera en León XIII.

I.2. Los tiempos del Concilio Vaticano II y los derechos humanos.

I.3. El discurso y la agenda sobre derechos humanos de la iglesia católica durante el pontificado de Juan Pablo II

Capítulo II. Derechos Humanos e Iglesia Católica en el Perú (1920-2005).

II.1. Los primeros avances de la iglesia peruana.

II.2. El establecimiento del campo de los derechos humanos.

II.2.a. Derechos humanos, violencia armada e iglesia peruana.

II.2.b. Derechos económicos, sociales y culturales e iglesia peruana.

II.2.c. Derechos sexuales y reproductivos e iglesia peruana.

II.3. Hacia la última etapa.

Capítulo III. Plan Nacional de Derechos Humanos de Perú y la iglesia peruana.

III.1. El proceso y el papel de los actores del Plan Nacional de Derechos Humanos.

III.2. Las demandas sociales afectadas y la versión preliminar del Plan Nacional de Derechos Humanos.

III.3. El campo de contienda entre el estado, la iglesia peruana y el movimiento de derechos humanos: los resultados del Plan Nacional sobre orientación sexual.

Capítulo IV. El régimen internacional de derechos humanos e iglesia católica.

IV.1. ONG internacionales católicas y derechos humanos.

Conclusiones.

Bibliografía.

Introducción

La conformación de un discurso y posteriormente de una práctica en torno a los derechos humanos en el Perú ha sido una experiencia compleja. Tras algunas reivindicaciones ocurridas a lo largo del siglo XX, referidas al reconocimiento de algunos derechos laborales y sindicales, de las comunidades campesinas, y de la seguridad social, la problemática de los derechos humanos encuentra una prueba de fuego durante la violencia armada. En esta etapa, iniciada en el año 1980, el Perú vivió el enfrentamiento entre las fuerzas militares y policiales y los grupos subversivos, tanto el autodenominado Partido Comunista del Perú Sendero Luminoso (PCP-SL) como el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA), primero focalizado en el campo, luego extendido a las ciudades. A lo largo de veinte años, este conflicto desencadenó una lucha por el control del poder en donde la población fue la más afectada, evidenciando la crítica realidad sociopolítica peruana.

Tras las primeras reivindicaciones, lo ocurrido en estas décadas de la violencia permitió, en pleno sentido, organizar y desarrollar la creación del campo de los derechos humanos. De esta manera, en el Perú, el discurso de los derechos humanos y la violencia política están muy ligados, ya que fue esta experiencia la que sensibilizó a muchos sectores sobre la problemática nacional. La violencia armada, las condiciones sociales, la marginación, entre otros factores, despertaron la convicción de consolidar y defender “el respeto a la vida y la promoción de la paz”. Estos objetivos encontraron su expresión más clara en la creación de un campo sobre derechos humanos, conformado por una serie de actores, con objetivos disímiles, con diversas estrategias y diferentes grados de incidencia dentro de la sociedad peruana.

En el Perú, no podría entenderse la complejidad del campo sobre derechos

humanos sino se toma en cuenta el importante papel de la iglesia católica peruana. Durante la década de los sesenta, la iglesia mantuvo un compromiso social que configuró un espacio donde los movimientos sociales pudieron organizarse, influyendo en el establecimiento de sus agendas y objetivos. En el marco de estos nuevos proyectos eclesiológicos relacionados con las propuestas de la Asamblea Episcopal Latinoamérica de Medellín y de la teología de la liberación, la iglesia fue la primera voz legitimada que defendió y exigió el respeto a la vida. Basándose en estos avances y en el contexto de la violencia armada, esta institución proporcionó una serie de recursos, tanto discursivos como logísticos, para establecer una práctica de los derechos humanos inspirada en el mensaje evangélico. Su discurso de justicia social y de denuncia articuló un movimiento mediante la constitución de una red nacional que contaba con la impresionante máquina burocrática eclesiológica y que, en países como el Perú, significaba su presencia en lugares en donde el estado no existía. Esta relación ha determinado muchas de las características de las agendas, las dinámicas y las prácticas del movimiento de derechos humanos y las disputas al interior de éste. De igual manera, la iglesia católica no ha sido ajena a la creación, reforma y ejecución de políticas públicas.

Esta participación de la iglesia peruana dentro del campo de los derechos humanos exige investigar las características de dicho proceso y sus múltiples facetas, analizando el significado de su discurso de justicia social, basado en su antropología, y sus implicancias en la comprensión política de los derechos humanos. Para ello, realizo una interpretación que toma en cuenta tanto la geopolítica vaticana en torno al tema como las dinámicas particulares de la iglesia peruana desde una concepción de los derechos humanos como reconocimiento del deseo. De esta manera, el presente trabajo busca estudiar un evento particular con respecto a esto, a través del cual se da cuenta de un aspecto sobre la dinámica y la práctica de los derechos humanos en el Perú. Este texto busca analizar la

participación de la iglesia en el Plan Nacional de Derechos Humanos, señalando también el carácter de sus fundamentos, intereses, estrategias, actores y dinámicas a lo largo de las últimas décadas.

La creación de esta genealogía parte de los últimos acontecimientos en la historia de los derechos humanos en el Perú. El último hito dentro del desarrollo de este campo ha sido la promulgación del Plan Nacional de Derechos Humanos en diciembre del 2005 durante el gobierno de Alejandro Toledo. En un primer momento, esta política pública fue elaborada mediante un proceso de consulta a nivel nacional con amplia participación de la población. Desde luego, algunos miembros de la iglesia católica participaron activamente en las distintas fases de su elaboración. Este hecho ha evidenciado varios aspectos del discurso y la práctica de los derechos humanos en el Perú y ha mostrado la dinámica actual de la política eclesial en torno al tema.

Así pues, esta investigación está interesada en comprender las dinámicas de esta interacción entre la política de derechos humanos de la iglesia católica peruana y la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos. En torno a ello, la pregunta central es ¿cómo la política de derechos humanos de la iglesia católica peruana, mediante la relación entre La Santa Sede, la Conferencia Episcopal Peruana y las ONG multinacionales católicas, ha influido en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos durante el año 2005?

Por ello, en esta investigación, la fuente primaria es el Plan Nacional de Derechos Humanos del Perú elaborado durante el 2005. Este plan resulta la fuente primaria, primero, debido a la identificación de metas y estrategias surgidas de la relación entre la agenda de la iglesia sobre derechos humanos y el estado; segundo, debido a la historización del proceso por el cual los resultados de las mesas de trabajo fueron modificados previamente a la promulgación del plan. Paralelamente, otra fuente primaria

es la documentación sobre derechos humanos de la iglesia católica, establecida en los documentos del magisterio pontificio, los pronunciamientos de la Secretaría de Estado de la Santa Sede durante las conferencias mundiales de Naciones Unidas y la documentación del magisterio episcopal en el Perú, y su lectura tiene como fin el poder establecer las características de la agenda sobre derechos humanos de la iglesia. Además, las fuentes secundarias son la bibliografía sobre la historia de la iglesia peruana y sobre la situación de los derechos humanos en la actualidad.

Todo es leído desde los aportes del análisis político del post estructuralismo, sobretodo desde la genealogía, las relaciones de poder y la violencia simbólica. Específicamente, estas fuentes se analizan básicamente desde dos métodos, el primero es el *análisis del discurso* con el fin de identificar y analizar los principales significantes de los sentidos construidos sobre los derechos humanos tanto en el Plan como dentro de la jerarquía eclesiástica, y el segundo es la *hermenéutica histórica* con el fin de reconstruir e interpretar los procesos históricos y el papel de los actores dentro de los mismos. Para ambos casos, la principal técnica fue la realización de búsqueda de archivo (virtual y física) y bibliográfica. El análisis del discurso estudia la agenda de la política sobre derechos humanos de la iglesia católica y el papel que juega dentro del régimen internacional de derechos humanos, señalando sus fundamentos y características. La hermenéutica histórica describe el proceso de la influencia de la iglesia peruana con respecto a las metas y estrategias establecidas en el Plan Nacional de Derechos Humanos, señalando sus medios, fines y consecuencias.

Esta lectura de la dinámica de los derechos humanos en el Perú en relación con la iglesia católica organiza el siguiente trabajo en cuatro capítulos. El primero reflexiona sobre la genealogía de la geopolítica vaticana en torno al tema de derechos humanos partir del siglo XIX hasta Juan Pablo II, la cual produce una definición de

trascendencia que busca constituir un modelo de vida humana, implementado en cada ámbito de la vida social: la política, el desarrollo, la sexualidad, entre otros. El segundo capítulo indaga sobre los antecedentes de esta geopolítica en el Perú, proponiendo una cronología analítica sobre la evolución del pensamiento social de la iglesia peruana, la cual permite dividir esta parte en tres acápites. Analiza principalmente el periodo 1980-2005, señalando las características del discurso eclesiástico y su influencia en el desarrollo del campo de los derechos humanos en torno a tres temas: violencia armada, derechos económicos, sociales y culturales, y derechos sexuales y reproductivos. El tercer capítulo aborda la influencia de la iglesia en el proceso del Plan Nacional de Derechos Humanos, identificando el papel de los actores y sus demandas, y además, las metas y las estrategias, mostrando las nuevas dinámicas que este hecho ha mostrado dentro del campo de los derechos humanos. El último capítulo inserta la actuación de la iglesia peruana dentro de la dinámica que La Santa Sede gestiona en el ámbito internacional en materia de derechos humanos, principalmente a través de su red transnacional de ONG católicas.

La intención de este trabajo es probar la intervención de la iglesia peruana en el proceso del Plan Nacional de Derechos Humanos, señalando que ésta es la expresión de una lógica coherente sobre derechos humanos que si bien tiene su origen ya en las primeras interpretaciones, se constituye mediante el discurso conservador de Juan Pablo II. También intenta probar que esta lógica es restrictiva y busca expandirse a través de la implantación de un discurso referido al *ser pobre*, a la *criatura de dios*, al *plan divino*, lo cual sepulta el sentido político de los derechos humanos, basado en la libertad y en el reconocimiento del deseo. Otra idea importante busca señalar que tanto la intervención en el Plan Nacional como la lógica eclesiástica encuentran en el campo de la sexualidad, sin limitar su atención solo a él, su necesidad de ejercer control, debido a que en este campo,

las posibilidades interpretativas y prácticas de construir un modelo político crítico es más radical. Al analizar la lógica eclesial no se enfatiza en su eficacia o ineficacia para intervenir en situaciones específicas sino en su capacidad para comprender los derechos humanos como un reconocimiento de la libertad humana. De tal manera que nos preguntemos si el sentido de los derechos humanos se encuentra en ser un instrumento paliativo, meramente asistencial, o en ser una práctica liberadora que busque una reivindicación integralmente política. Así pues, tenemos la posibilidad de mirar cuáles son los modelos que al intervenir en este campo intentan asegurar la continuidad de una elusión de la libertad, como expresión de una economía política de los derechos humanos que no está dispuesta a reconocer los diversos proyectos de vida tanto individuales como comunales, instituyendo un sistema ficticio, que rechaza la fuerza del deseo mediante la imposición de una *metáfora de la ausencia*. En este caso particular, esta economía política de los derechos humanos establece el *reino de dios*, el *reino del tirano*, lo que sin duda alguna, limita el sentido de la humanidad. Así pues, este trabajo trata de mostrar cómo el sentido instrumental y restrictivo de los derechos humanos de la iglesia católica abre un inmenso abanico de limitaciones basado en un modelo trascendental.

Finalmente, los límites de este trabajo están referidos al análisis del discurso y la práctica de la iglesia peruana, sin dejar de lado, algunos elementos de la iglesia católica. Esta limitación no ha permitido profundizar el sentido de diversas prácticas ocurridas en distintos ámbitos eclesiales, como los episcopados regionales o instituciones de la iglesia asentadas en lugares alejados o en espacios marginales. Metodológicamente, utilizo el término iglesia católica desde la perspectiva institucionalista. Esta perspectiva, aunque da cuenta de la separación entre clero y laicado dentro de la iglesia, reconociendo la diversidad de proyectos eclesiales en diversas materias, le da mayor importancia al centro institucional. Esto, según el institucionalismo, se debe a que el centro, mediante su

aparato burocrático, es el que está capacitado para catalizar, acelerando o limitando, las diversas propuestas dentro de toda la institución. Así pues, en este trabajo, el término *iglesia católica* se refiere tanto al clero como al laicado que generan y contribuyen a las dinámicas establecidas por la Santa Sede, cuya cabeza es el pontífice, y sus dicasterios. El término *iglesia peruana* reproduce este sentido fijando su atención en la Conferencia Episcopal Peruana y sus organismos. Cuando haga mención a alguna práctica o discurso dentro de la iglesia, cuyo sentido o carácter sea distinto a las propuestas del centro serán especificadas tanto por su procedencia como por sus actores.

Así pues, cuando me refiero a iglesia católica no estoy haciendo referencia a la consabida separación entre jerarquía y laicado, categorías que ya son incapaces de explicar integralmente las prácticas eclesiales en la modernidad, sino a la lucha por la obtención de legitimidad por parte de los diferentes proyectos eclesiales que estructuran la dinámica del centro institucional. De tal manera, algunos proyectos son expulsados del campo institucional como por ejemplo para la iglesia católica las propuestas de Leonardo Boff y Hans Kung, y otros asumidos, previas enmiendas, como la teología de la liberación de Gustavo Gutiérrez.

Capítulo I. La geopolítica eclesial católica sobre derechos humanos

Los procesos de la modernidad han buscado configurar una serie de nuevos espacios donde la humanidad encuentre un medio donde habitar: el territorio nacional¹, el estado nación², y desde luego, el cuerpo, escenario de nuevas experiencias y sensibilidades. En sentido propio, han conformado distintas cartografías de poder que han colocado su interés en la constitución de un *modelo de persona o vida humana*. Al instaurar sus modos de producción, sociales y vitales, estos procesos han definido, y por tanto, limitado las formas de llevar a cabo la vida en sociedad dentro de la comunidad política. Esto revela la profunda relación existente entre las instituciones sociales y la conformación de la subjetividad a través del establecimiento de una cartografía, cuyos principales elementos están dados en la producción del deseo, las emociones, los sentimientos y la racionalidad.

Al comprender que las múltiples instancias de poder producen genealógicamente distintos tipos de sujetos, este capítulo trata de analizar cuál es el modelo de vida conformado por la iglesia católica dentro de su discurso sobre derechos humanos, tanto a nivel social como político, durante la modernidad. Por ello, es importante estudiar ¿cómo la iglesia católica ha asumido, fundamentado y elaborado su discurso sobre los derechos humanos mediante la conformación de un modelo de *vida humana*? Ya que esto permite conocer las estrategias y los objetivos que a lo largo del siglo XX han caracterizado su pensamiento y práctica sociales, y su definición del sujeto político.

¹ Gilles Deleuze y Felix Guattari, “Espacios estriados: geografía, políticas del territorio y control poblacional”, en: Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero*, pp. 189-239, s.e

² Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

I.1. Primeros esbozos del pensamiento social: la cuestión obrera en León XIII.

Un aspecto fundamental de esta genealogía es apuntar los procesos a los cuales se vio sometida la iglesia católica frente a los movimientos liberales que constituyeron los estados nacionales³. Aunque la iglesia estuvo comprometida con la llamada Santa Alianza, finalmente, fue desplazada del ámbito gubernamental por estos nacientes estados. El momento crucial fue cuando el restaurador de la república italiana expropia los estados pontificios a la Santa Sede, inaugurando así el llamado cautiverio de Roma. En este contexto, se produjo el desarrollo del renovado interés eclesiástico por centrarse progresivamente en el ámbito de la vida humana, constituyendo un modelo que conectaba las dimensiones políticas y sociales con distintas instancias de control. Esta relación entre la expropiación del poder temporal del papado, pero además del desplazamiento del poder eclesiástico en los gobiernos de cada país, y su renovado interés por elaborar un modelo de vida humana es mucho más compleja, ya que este interés por modelar la *vida humana* no encuentra su causa en la expropiación del poder temporal de la iglesia y del papado, sino que ésta contextualiza la construcción de las formas específicas del control eclesiástico sobre la vida dentro de los procesos que le fueron contemporáneos. Así pues, mientras la iglesia católica iba siendo desplazada de manera diferenciada del poder gubernamental tanto en Europa como en Latinoamérica, a la vez, establecía el modelo de las nuevas relaciones entre ella y los estados. Esta dinámica estaba basada en el interés eclesiástico dentro de la contienda política por frenar las propuestas liberales, y en donde ya fuera tarde para esto, intentar mantener la mayor capacidad de influencia dentro del gobierno, sirviéndose del mismo sistema. Tal como afirmaba León XIII en su encíclica *Libertas Praestantissimum*: “Donde exista ya o donde amenace la existencia de un gobierno que tenga a la nación oprimida injustamente por la violación o prive por la fuerza

³ Tres son los hechos más importantes con respecto a esta historia: la independencia de los Estados Unidos de Norteamérica (1775-1783), la Revolución Francesa (1789) y la liberación de los países de América Latina a partir de 1810.

a la Iglesia de la libertad debida, es lícito procurar al Estado otra organización política más moderada, bajo la cual se pueda obrar libremente”⁴.

Este contexto político generó un campo de contienda donde se conformó el modelo de vida humana, propuesto por la iglesia a partir de finales del siglo XIX. Desde luego, a la iglesia católica siempre le ha interesado presentar modelos de vida, pero dentro de la modernidad los produce con particulares características. Dentro de este enfrentamiento, las disputas a raíz del establecimiento de los principios liberales de la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 implicaron un primer momento importante, ya que establecieron la dinámica de la geopolítica eclesiástica.

La iglesia católica, bajo el pontificado de Pío VI, emitió el anatema en la *Bula Quod aliquantulum* de fecha 10 de marzo de 1791, la cual condenaba principalmente los artículos tercero, décimo y décimo primero de dicha declaración. De tal manera, condenó la afirmación que toda soberanía residía en la nación debido a que contrariaba el principio *Non est potestas nisi a Deo*; además, rechazó la libertad de conciencia y la de opinión en tanto consideraba que éstas promoverían la secularización de las sociedades. Otros aspectos fundamentales, fuentes de conflicto, fueron la ausencia de una mención a dios o a los derechos de la iglesia católica en tanto exclusivos⁵. Sin duda en un contexto anticlerical, la iglesia católica leyó estas manifestaciones como actitudes anticatólicas, con las cuales tenía que coexistir dentro de los procesos que implican la formación de nuevos estados, de nuevas instituciones y sensibilidades. Frente a la modernidad, la iglesia católica representaba el *ancien régime*, y a la par, constituía la restauración del

⁴ León XIII, Carta Encíclica *Libertas Praestantissimum*, 1888, n. 31.

⁵ Jose María Garrán, “Algunas reflexiones en torno al magisterio de la Iglesia Católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II”, en: *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XVII, Madrid, Ministerios de Justicia y de la Presidencia, 2001, p. 442.

ochocientos⁶, una postura oficial articulada desde el papado y sus dicasterios a lo largo del siglo XIX e inicios del siglo XX.

El principal objetivo de esta restauración era reimplantar un modelo político ligado al absolutismo europeo, rechazando algunos aspectos del liberalismo, principalmente, los referidos a las libertades ciudadanas y a la independencia del poder civil con respecto del orden eclesiástico. Mientras el liberalismo avanzaba, la actitud del pontificado era la condena. Así pues, bajo el pontificado de Pío VII, un no tan antiguo instrumento era reabierto, el Santo Oficio llevó a cabo rápidamente 700 procesos por herejía. Una década más tarde, en 1823, León XII prosigue organizando procesos inquisitoriales secretos gracias a una red clandestina con beneplácito papal, cuyo objetivo era reproducir en la periferia la política restauradora (G. Zizola, *La Restauración del Papa Wojtyla*, p. 38). Un punto importante de ésta era la crítica a los derechos humanos, sobretodo, al proclamado sentido de libertad. Gregorio XVI en su encíclica *Mirari vos* de fecha 15 de agosto del mismo año afirmó que la libertad de conciencia era falsa y un error contra la creencia cristiana⁷. Posteriormente, Pío IX declara en dos documentos, la encíclica *Quanta Cura* seguida del *Syllabus errorum*, dados en la misma fecha, 8 de diciembre de 1864, que los derechos humanos eran “errores” del mundo moderno.⁸ Así pues, es dentro de este enfrentamiento que la iglesia recompone sus posiciones y estrategias, en una sociedad que le obliga a tomar un nuevo papel en la historia.

De esta manera, en estos procesos, la iglesia católica se ve obligada a articularse cada vez más con los nuevos escenarios. Algunas voces como la del moderado cardenal secretario de Estado, Ercole Consalvi, siempre en disputa con los más intransigentes,

⁶ Cfr. Giancarlo Zizola, *La restauración del Papa Wojtyla*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, p. 37.

⁷ María Von Doren, “Derechos sexuales y derechos reproductivos ‘como derechos humanos’ dentro de la iglesia católica”, en: Guadalupe Cruz (comp.) *Los derechos humanos dentro de la iglesia católica*, México, Católicas por el derecho a decidir, 2005, p. 171.

⁸ Penélope Ryan, *La Práctica católica ¿cómo vivir el catolicismo en el tercer milenio?*, México, Católicas por el derecho a decidir, 2006, p. 49.

llamados *celantes*, ve que la revolución “ha hecho en lo político y en lo moral lo que hizo el diluvio en lo físico, cambiando por completo la faz de la tierra”, y observa que “al fin y al cabo, una ocasión semejante de reedificar, ahora que toda está destruido, no vuelve otra vez” (en: G. Zizola, *La restauración del papa Wojtyla*, p. 39). Desde luego, este no es un parecer extendido en la jerarquía, aunque en definitiva será el argumento vencedor con el paso de los años. Por otro lado, los celantes ven, como expresa el jesuita Cornoldi hacia el 1870, que la revolución es fruto de “aberraciones intelectuales del hombre abandonado al vértigo de su orgullo” (en: G. Zizola, *La restauración del papa Wojtyla*, p. 38). La confrontación de ambas posturas, frente a los innegables retrocesos de la iglesia con respecto a sus originales ambiciones, encuentra una respuesta en el reinado de Pío IX, no desde luego para temas como los derechos humanos pero sí para la reconfiguración del poder dentro de la iglesia, y de su nueva posición en el escenario mundial.

Durante este continuo enfrentamiento entre liberales e integristas, la iglesia católica es forzada a limitarse sólo a ser una práctica religiosa, cuyo principal objetivo era conferirle un estatuto ético, ante lo cual, desde luego, la iglesia se opuso. Ella no estaba dispuesta a ceder su lugar en la historia como eterna legitimadora del orden social, lo que había realizado a través de su modelo político cosmogónico, sólo para conservar la cura de almas. Primero, esto la ponía en el mismo estatus que la ética protestante, y segundo, la confinaba por lo menos en teoría a un ámbito estrictamente personal, sujeto al libre albedrío y a la voluntad de cada individuo. Pero dicho proceso, abierto ya siglos atrás, era imposible de detener.

Un primer aspecto fundamental es que Pío IX se vio forzado a aceptar el repliegue de la iglesia, legitimando una práctica particularmente contradictoria que había sido recomendada desde finales del siglo XVIII e inicios del XIX. Reprueba toda participación política del clero y de los religiosos, afirmando el carácter puramente espiritual de la

misión de la iglesia, lo que en buena medida se plasmó en una participación selectiva por parte de cada episcopado no en contra de la política en general, sino en particular contra actitudes políticas que socavaran la *misión espiritual de la iglesia*. Esta postura explica cómo posteriormente la iglesia católica en muchas regiones fuera explícitamente indiferente a ciertas reivindicaciones como la de los obreros, mujeres e indígenas, entre otras. Esta repentina y selectiva mixtificación de la misión de la iglesia en el mundo responde a una renovada antropología eclesial, cuyo pilar es la remozada relación entre dios y el ser humano, establecida gracias a una nueva política: las potencias vitales, principalmente la libertad de cada ser humano, están en la mira.

Para comprender esto es importante recordar cómo el Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX, condenó dos tendencias muy propias de la influencia de la ilustración dentro de algunos teólogos católicos: el racionalismo y el fideísmo. El primero sostenía que la razón natural era una fuente suficiente de verdad; el segundo aceptaba que la razón era la única fuente de conocimiento y por lo cual defendía que la revelación debía ser despojada de todo sustento racional, llevándola al ámbito sentimental o "irracional". El concilio atacó ambas tendencias justamente porque sólo basaban sus explicaciones en las potencias humanas, para lo cual esclarece el sentido de la revelación. Para los padres conciliares, dios, "principio y fin de todas las cosas", podía ser conocido mediante "la luz natural de la razón humana principalmente a partir de las cosas creadas"⁹. Así pues, aunque esto no convierte a la revelación en racional, ya que esto sería caer en el racionalismo, sí le da un fundamento racional que hace de la revelación "razonable". De esta forma rechaza al fideísmo. Por otro lado, era innegable para ellos que dios se ha revelado porque "ha querido" con "su sabiduría y su bondad", a través de "otro camino, sobrenatural" (Concilio Vaticano I, Dz 1689). Es un camino distinto al que

⁹ Concilio Vaticano I, Dz 1785.

recorre el hombre "con la luz natural de la razón humana a partir de las cosas creadas". Esta revelación se llama *sobrenatural* porque no se deduce a partir del conocimiento natural de dios, ya que él ha querido comunicarse "a sí mismo y los decretos eternos de su voluntad". Contra el racionalismo, que reduce el orden sobrenatural al orden natural, y la fe a la razón, proclama la existencia del orden sobrenatural, y la ordenación del hombre a este fin.

Ya el concilio de Trento había significado el inicio de esta relación, centrando principalmente su atención en el vínculo entre el poder político y la reforma de las instituciones eclesiásticas como medio para mantener una trascendencia cósmica que condujera a las personas hacia un orden católico universal a través de un lenguaje de reconversión o civilizador. En cambio, el concilio Vaticano I generó una interpretación frente a la modernidad, cuya principal faceta fue la producción de un nuevo espacio dentro de su cosmovisión. La noción de *locus* es una de las categorías más importantes dentro del desarrollo de cualquier visión geopolítica. Esta categoría da cuenta de un campo cuya tangente siempre es el poder; tangencia que se legitima mediante el establecimiento de una razón. En tanto la geopolítica es el producto de ésta, se configura como una limitación a la soberanía que cada ser humano posee sobre sí mismo, y cuyo sentido se amplía a la vida política de las comunidades. Así pues, la geopolítica (entendida como la creación de espacios no sólo territoriales sino vitales en relación con el poder) es el resultado del producir socialmente la libido, el cual genera una economía libidinal, cuyas expresiones se encuentran en lo subjetivo y en lo político.

Si para la iglesia católica anterior al Vaticano I, la historia era el reflejo inmediato del *perfectísimo acto de la divinidad*, en donde lo cotidiano era parte intrínseca del orden sagrado; a lo largo del siglo XIX, su discurso encuentra nuevos medios que intentaran mantener inquebrantable este puente. Su mirada se dirigirá principalmente al humano

moderno, cuya dinámica subjetiva ha incorporado otros mecanismos para su producción. A partir de ello, la institución eclesiástica definió un nuevo modelo de relación entre los seres humanos y dios, y básicamente, una nueva imagen del mundo, en particular, del mundo político. Desde este punto, su discurso conformó una subjetividad donde se reencuentran lo sobrenatural y lo humano, mediante la constitución de la trascendencia moderna. Ésta es generada, pero a la vez genera una economía libidinal que instaure nuevos procesos con respecto a la vida humana, y cuyo origen está en la *producción de registro* llevada a cabo por la iglesia católica a partir de las últimas décadas del siglo XIX.

Nuevos espacios para nuevas sensibilidades. La antigua trascendencia de tipo cósmica estaba relacionada con la producción de potencias espirituales en el ser humano: la culpa, la soledad, el silencio y el cuerpo espiritual¹⁰. En cambio, posteriormente se asume una relación vinculada con los procesos vitales de la existencia humana, exigiendo de ella un modelo, expresado en términos de ley natural, con el fin de vincular el quehacer de los seres humanos con una experiencia moderna de la trascendencia. Un ejemplo de ello es el reconocimiento a lo largo del siglo XIX que la relación conyugal entre esposos “por placer sexual”, siempre y cuando ésta no evite la procreación, ya no era considerada pecaminosa, siguiendo en esto las opiniones de Tomás Sánchez (m. 1610) y Alfonso de Ligorio (m. 1787)¹¹. Así pues, la trascendencia moderna debe ser entendida como un modelo interpretativo, el cual busca entender cómo la trascendencia cósmica desarrollada a lo largo de la historia eclesiástica se va diluyendo en favor de la aceptación progresiva de algunos elementos de la cultura moderna como la subjetividad, la voluntad, las nuevas tecnologías de la sexualidad, y desde luego, las nuevas formas de organización política,

¹⁰ Cf. Julia Kristeva, *La Revuelta Intima. Literatura y psicoanálisis*, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 67-76. Para un análisis específico sobre las potencias espirituales y el discurso católico durante la Edad Media, ver: Martín Jaime, Seminario “Cuerpos, sensaciones y adminículos místicos en la Historia”, 23 de mayo al 21 de julio del 2005, Programa de Estudios de Género, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

¹¹ Uta Ranke-Heinemann, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia Católica y Sexualidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1994, p. 134.

entre otras. Si bien en un primer momento, esta trascendencia se expresa en un lenguaje antimoderno, posteriormente, irá asumiendo toda la terminología de la modernidad como el lenguaje científico (el discurso de la naturaleza y las leyes naturales), el legal, el sociológico, y el político. Es decir, la historia de la trascendencia moderna de la iglesia católica asume un largo rango histórico inacabado y que ha ido construyéndose mediante una lectura continua desde la institución eclesial de los grandes eventos sucedidos a lo largo de estos últimos siglos.

Por cierto, aunque la trascendencia moderna está ligada a un tipo de concepción sobre la divinidad, no es ésta el origen del sistema. Es decir, la ubicación de dios fuera o dentro de este mundo, en tanto simple práctica del creyente, no es la causa de este modelo¹². El origen de éste se encuentra en la *producción de registro* llevada a cabo por la institución eclesiástica sobre el sujeto en la elaboración de los elementos constitutivos de su campo socio religioso.

La constitución de la trascendencia moderna es un proceso que está inserto en una serie de momentos que abarcan diversos tipos de eventos: las nuevas relaciones de trabajo, los cambios políticos de las sociedades occidentales, la conformación de nuevos modelos de familia, y por cierto, una remozada concepción de la propia vida y sus potencias. Esta serie de procesos y creaciones sociales se colocan ante cada una de las nuevas realidades que en sentido estricto aparecen como inenabables. El

¹² A lo largo de la tradición revelada judía, cristiana y musulmana ha habido distintas maneras de concebir la divinidad desde visiones en donde dios es un *deus absconditus* hasta algunas en donde es dios cercano. Si bien, en términos generales, considero que estos modelos en las religiones reveladas están relacionados con el establecimiento de modelos políticos excluyentes, sería contradecir las experiencias etnográficas hacer de esto una relación absoluta. Así pues dentro de estas religiones existen muchas experiencias con respecto a la divinidad que han abierto grandes posibilidades interpretativas como por ejemplo la doctrina cristiana del anonadamiento, las doctrinas cabalísticas judías, las doctrinas del amor de dios o teoantropomorfización en los musulmanes. Para el pensamiento católico contemporáneo son ineludibles las referencias a las primeras expresiones de la teología de la liberación, las ideas de Karl Rahner o las de Hans Küng, Cf. Martín Jaime, *La Metafísica del Poder. Excursus histórico sobre la identidad cultural a partir del estudio de la producción y reproducción del capital religioso de las comunidades judía e islámica en Lima (1950-2000)* Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2000; *El cuerpo deseante de Jesús el galileo. Una cartografía del deseo y del placer*, Ponencia presentada en el Ciclo de Conferencias Habeas Corpus el día 15 de febrero de 2005 en el Centro Cultural de España.

descentramiento inaugurado con la condena de la razón del mundo en Lutero, pronto lleva a lo que Max Weber ha llamado el “desencantamiento de la modernidad”. Sin dudar, Darwin, Marx y Freud prosiguieron este camino adentrándolo hacia lo biológico, lo social y lo psíquico. En balance, la modernidad se muestra como una narrativa para ocultar y develar aquel aspecto terrible e innombrable del desencantamiento: el ya no proceder del paraíso terrenal, la aceptación del autogobierno, la expansión del discurso científico, el descubrir el sentido de nuestras relaciones sociales en la lógica de la mercancía, el desbaratamiento de la familia extendida, y por si fuera poco, la aparición de nuevas formas de pensar, sentir y amar. Así pues, ¿cómo podemos entender el vínculo entre la trascendencia moderna y las nuevas realidades denominadas innombrables para esta época?

En este sentido, la teoría social contemporánea ha insistido en disminuir la brecha entre los objetos y los sujetos sociales, indagando con mayor cuidado en la estrecha relación existente entre la producción de discursos y la conformación de la subjetividad dentro de la trama de las relaciones de poder. Al potenciar esta perspectiva, ha permitido comprender el hecho social como *estructura estructurante* de las subjetividades, “c’ est-à-dire en tant que principe de structuration du monde”¹³. De tal manera que, siempre más allá de Bourdieu, podría decirse con Deleuze y Guattari que “...la producción social es tan sólo la propia producción deseante en condiciones determinadas”¹⁴. Desde luego, aquí se debe entender la producción deseante en tanto estructura de la conformación del sujeto. El principal aporte de esta visión radica en comprender el surgimiento de las nuevas estructuras sociales como resultado de la inscripción de aquellos eventos innombrables en las subjetividades de una época, y la cual siempre es una producción deseante.

¹³ Pierre Bourdieu, “Genèse et Structure du Champ Religieux”, en: *Revue Française de Sociologie*, 12 (3), 1971, p. 297.

¹⁴ Gilles Deleuze; Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 36.

Ahora, en este proyecto de la modernidad, la inscripción en la subjetividad elaborada por el discurso de la iglesia católica mediante su modelo de trascendencia, lentamente, irá teniendo una íntima relación con su discurso de los derechos humanos. Si antes lo rechazaba, será a partir de León XIII, Gioachinno Pecci, que mostrará un particular interés en generar una concepción a través de la doctrina social¹⁵. El primer paso es clarificar la postura oficial sobre la libertad, principalmente, en relación con los movimientos liberales, en donde se resalta que: “La novedad añadida modernamente [...], no es más que una auténtica corrupción producida por las turbulencias de la época y por la inmoderada fiebre de revoluciones”. (León XIII, *Libertas Praestantissimus*, n.2). La solución a esta *auténtica corrupción* de la libertad moderna produce en el magisterio la necesidad de completar aquella antropología iniciada en el Concilio Vaticano I.

La argumentación de la encíclica en cuestión muestra cómo el problema social encuentra su origen en la equivocada concepción de libertad. Ante esto, la iglesia declara: “El juicio recto y el sentido común de todos los hombres, voz segura de la Naturaleza, reconoce esta libertad solamente en los seres que tienen inteligencia o razón; y es esta libertad la que hace al hombre responsable de todos sus actos”, y cuyo fundamento “no proviene de las cosas corporales ni depende de éstas en su conservación, sino que, creada inmediatamente por Dios y muy superior a la común condición de los cuerpos, tiene un modo propio de vida y un modo no menos propio de obrar...” (León XIII, n. 3).

Hasta este punto es reconocible la tradicional enseñanza de la iglesia católica sobre el tema, concebida desde Agustín de Hipona y proseguida por Tomás de Aquino. Pero el quiebre resalta en la justificación, donde antes el nexo era inmediato, ahora, se recurre a una potencia humana: la voluntad: “por esto se concluye que la libertad es

¹⁵ Este término se debe a Pío XI (1922- 1939), en su encíclica *Quadragesimo anno*, y designa “el *corpus* doctrinal relativo a temas de relevancia social que, a partir de la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII, se ha desarrollado en la Iglesia a través del Magisterio de los Romanos Pontífices y de los Obispos en comunión con ellos.” Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Lima, Paulinas, EPICONSA, 2005, p. 47.

propia de la voluntad, o más exactamente, es la voluntad misma, en cuanto que ésta, al obrar, posee la facultad de elegir” (n. 5). De tal manera, la nueva tríada en el discurso es razón-voluntad-dios.

Visto esto desde la conformación de la trascendencia moderna, al ingresar en los ámbitos de la voluntad, la iglesia católica se incorpora, *stricto sensu*, en el campo del producir socialmente la libido. ¿Por qué sucede esto? Al colocar en el mismo nivel la voluntad, la libertad y la elección, algo gravita en el análisis eclesiástico. Por primera vez se concibe que “puede suceder, y sucede muchas veces, que la razón proponga a la voluntad un objeto que, siendo en realidad malo, presenta una engañosa apariencia de bien, y que a él se aplique la voluntad” (n. 5) En el texto, esta engañosa apariencia surge de los impulsos de la revolución _tanto de comunistas como de liberales_ que obra en un reacomodo de la razón incorporado por el acto de elegir, sin duda entre lo bueno y lo malo. Aunque la iglesia no esté de acuerdo con ello, al igual que otros discursos de la modernidad, en el reconocimiento de esta capacidad, la institución eclesiástica es consciente que la voluntad humana es siempre voluntad de poder. En la medida que ha aceptado el hecho de la relación entre la elección y la revolución, ha abierto un campo contra el cual se opondrá continuamente.

La voluntad de poder en tanto modelo interpretativo de la dinámica de la vida humana, planteada por Nietzsche, revela que la humanidad tras siglos de una moral judeocristiana encuentra su sustento en “el valor de lo real de nuestro cuerpo”¹⁶. Por cierto, esta voluntad no nos habla de imponernos sobre otros, sino de la relación entre la el devenir y el ser. Por tanto, esta categoría analítica comprende que la producción de la subjetividad en la modernidad está ubicada en la intersección entre la revolución y la vida. Desde este momento, la asociación entre la vida y lo Real ha sido un espacio común

¹⁶ Isidoro Veght, *El Prójimo. Enlaces y desenlaces del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2001, p. 157.

de debate teórico. Lacan, explicando los registros de la realidad humana mediante su nudo borromeo, coloca la vida en el campo de lo Real y realiza una serie de asociaciones con el goce de los seres vivos (las plantas, el ADN). Y profundizando su explicación, sostiene que la vida está en el campo de lo real de lo Real, lo real del registro de lo Real (Veght, *El Próximo...*, p. 148), es decir la vida termina estando en los márgenes de lo Real, en donde *la producción de registro* ha efectuado una nueva cartografía.

Pero ¿qué es propiamente lo Real? Lacan define lo Real como aquello que resiste absolutamente a la simbolización¹⁷, es decir, “como el dominio de lo que subsiste fuera de la simbolización”¹⁸. En este orden de ideas, lo Real está constituido como lo imposible, lo inmóvil y lo presente. Pero esto no permanece ahí. A partir de la experiencia clínica y en concordancia con Freud, otro elemento es incorporado dentro de lo Real. Para Lacan, el carácter del goce pertenece a lo que le resulta intolerable al organismo, uniendo así dos órdenes conceptuales: la libido y la pulsión de muerte¹⁹. Así pues, el goce es real porque está fuera de la simbolización y el sentido, es constante y vuelve siempre al mismo lugar para evocar el sufrimiento. Pero aunque “el goce está interdicto al sujeto de la palabra”²⁰, recusando la Ley del Padre, Lacan no deja de colocarlo también en el Otro, espacio eminentemente simbólico. Esta concepción, aunada al hecho que Lacan en sus últimos años retira la prioridad de lo Simbólico en la estructuración de los otros, a favor de una especie de equivalencia entre los tres órdenes (Real, Simbólico, Imaginario), nos permite comprender con mayor exactitud la dinámica propia de la subjetividad.

A partir de esta explicación, podemos ver cómo la trascendencia moderna, elaborada por la iglesia católica, asume la particularidad del sujeto, cuya estructura tiene

¹⁷ Jacques Lacan, *El Seminario de Jacques Lacan, Vol 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1983, p. 122.

¹⁸ Jacques Lacan, *Escritos I*, México, Siglo XXI editores, p. 373.

¹⁹ En el artículo “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, Lacan analiza la terminología adecuada para el goce. Considera que la traducción del término freudiano *Trieb* resulta intraducible tanto por instinto como por pulsión, ya que dicha palabra alemana refiere a una cosa que se evita. Cf. Jacques Lacan, *Escritos II*, México, Siglo XXI editores, p. 783.

²⁰ José Milmaniene, *El goce y la Ley*, Buenos Aires, Paidós, p. 21.

como base un proceso que incorpora lo Real y el goce. Así, esta trascendencia termina siendo un espacio donde ocurre una producción social de la libido, ya que su materia prima es un registro de lo Real. El producir socialmente la libido es el trabajo²¹ ejercido sobre el goce, y cuyo agente siempre es el Otro²² debido a la constitución del discurso²³. Su producto es un registro del deseo²⁴, denominado economía libidinal. Específicamente, en el discurso eclesiástico analizado, su característica del registro del deseo se constituye en la necesidad de “que el hombre quede todo entero bajo la dependencia efectiva y constante de Dios”, donde es “totalmente inconcebible una libertad humana que no esté sumisa a Dios y sujeta a su voluntad”. (León XIII, n. 24)

La denuncia del registro del goce en el discurso de León XIII no se hace esperar: “Armada la multitud con la idea de su propia soberanía, fácilmente degenera en la anarquía y en la revolución, y suprimidos los frenos del deber y de la conciencia, no queda más que la fuerza” (León XIII, n. 12), mostrando así que esta dimensión es inaceptable ya que, evidentemente, tiene “...pruebas convincentes de todas estas consecuencias en la diaria lucha contra los socialistas y revolucionarios, que desde hace

²¹ El uso del término trabajo lo tomo de mi lectura a partir del pensamiento de Hannah Arendt. El trabajo es productivo en el sentido que sus resultados están destinados al uso, y cuyo intercambio constituyen las cosas que fundan el mundo, es decir, el artificio humano. “Esta misma estabilidad, durabilidad de los productos del trabajo posibilita la objetividad...sin un mundo entre los hombres y la naturaleza, sólo habría movimiento eterno, pero nunca objetividad”. Cf. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós, IEC, 1997, p. 17. En el psicoanálisis, esta operación es dada en la castración del goce, y cuyo resultado es el falo entendido como la significación de lo faltante, o como símbolo del deseo (J. Lacan, *Subversión...* p. 800).

²² En psicoanálisis, el Otro, siempre escrito con mayúscula y opuesto al *otro* (el sujeto) designa la alteridad radical, inserta en el lenguaje y la ley, y que por tanto, pertenece al orden de lo Simbólico. En este sentido, el Otro es aquello a partir de lo cual el discurso se constituye, produciendo al otro. Cf. J. Lacan, *Escritos I*, pp. 413-416; J. Lacan, *Escritos II*, pp. 513-565. Por ello, el lenguaje es entendido como una estructura, exterior al sujeto, donde se realiza la producción de registro que funda la realidad, y cuyo carácter es eminentemente social.

²³ En Lacan, un aspecto importante de esta dinámica es sentido del discurso. Tras plantear sus cuatro discursos: el del universitario, el del amo, el del histórico y el del analista, entiende el discurso como una forma de intersubjetividad que incorpora al significante (inserto en el Otro), el saber, el sujeto (el otro) y el plus-de-goce. Esta última categoría será revisada más adelante.

²⁴ El deseo es un registro resultado de la producción social de la libido, y cuyo carácter debido a esta intervención es siempre ausente en tanto significante de la subjetividad. Por ello, siempre funda una economía libidinal, la cual es una administración del goce con el fin de constituir al sujeto dentro del discurso, introducirlo en lo Imaginario mediante la extracción del plus-de-goce. La lógica del deseo elaborada en el discurso hace afirmar a Lacan que el desear no es desear al otro, sino desear el deseo del otro, y por lo cual nos permite entender que en el quehacer del Otro existe una relación con el goce de imponer una verdad.

ya mucho tiempo se esfuerzan por sacudir los mismos cimientos del Estado”. (León XIII, n. 12). Pero ya que “la fuerza [...] es radicalmente incapaz para dominar por sí solas las pasiones desatadas de las multitudes”, y después de analizar las posibles consecuencias de la triada razón-voluntad-dios, el discurso eclesiástico despliega su principal interés: la fundación de un tipo específico de ley, la cual pretende ser la nueva base de la realidad social. Las prerrogativas de esta ley “resultan imposibles si fuese el hombre quien como supremo legislador se diera a sí mismo la regla normativa de sus propias acciones”, de tal manera que el registro del goce ha quedado domesticado para proyectarse a una economía libidinal, donde el deseo del Otro ha impuesto al sujeto un vínculo entre deseo y necesidad.²⁵ En la sustentación del rechazo a la soberanía individual, la iglesia afirma que “...la función de la ley [es] imponer obligaciones y atribuir derechos, la ley se apoya por entero en la autoridad, esto es, en un poder capaz de establecer obligaciones, atribuir derechos y sancionar además, por medio de premios y castigos, las órdenes dadas”. (León XIII, n. 12)

Pero esta ley además de no tener su sustento en el soberanía de cada individuo, va más allá, encuentra su plena sentido en el hecho que “la ley natural es la misma ley eterna, que, grabada en los seres racionales, inclina a éstos a las obras y al fin que les son propios; ley eterna que es, a su vez, la razón eterna de Dios, Creador y Gobernador de todo el universo” (León XIII, n. 6). Como vemos, la autoridad pertenece al orden

²⁵ Este planteamiento recoge las consideraciones lacanianas sobre la producción del deseo donde siempre acaece en una falta. Sin embargo, debo aclarar que esta formulación en Lacan adquiere su sentido pleno sólo dentro del ejercicio de la práctica clínica. No intenta justificar ningún sistema autoritario, aunque Lacan siempre nos hablara del profundo carácter castrador de cualquier sistema político. Al comentar sobre la revuelta de Mayo del 68, dirá que “lo inconsciente, es la política” para develar justamente como el deseo de revuelta termina buscando un nuevo amo. Cf. Yves Zarka (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y Política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 26. Aunque, desde Foucault, Lyotard, Deleuze y Guattari se desarrolla una crítica al registro del deseo laciano como una falta, en el cual denuncian una tradición muy imbricada con una tradición cristiana oficial y una negación del sentido poliformo de la vida, Lacan afirma categóricamente que el deseo “se esboza en el margen donde la demanda se desgarrar de la necesidad: margen que es el que la demanda, cuyo llamado no puede ser incondicional sino dirigido al Otro, abre bajo la forma de la falla posible que puede aportarle la necesidad, por no tener satisfacción universal (lo que se suele llamar angustia)” (J. Lacan, *Subversión...* p.793). Desde luego, en Lacan, jamás el registro del deseo está relacionado intrínsecamente con el autoritarismo, ocurre sí pero sólo en el discurso del amo, donde el deseo del Otro es un goce perverso.

trascendente, inspirado en la gracia divina, cuya expresión es la ley natural. Sin el apoyo del poder legítimo proveniente de dios, el buen gobierno entre los seres humanos queda interdicto, y por tanto, es “justo entonces desobedecer a los hombres para obedecer a Dios”. (León XIII, n.10) Como vemos, el círculo de la trascendencia moderna en el discurso de la iglesia ha quedado cerrado. De tal manera, la iglesia católica busca mediante la ley natural, referente de la divinidad, inscribir en el sujeto un modelo de la producción de la libido, con base en la elaboración de una serie de registros.

Por ello que, en este círculo, si la trascendencia en tanto espacio geopolítico es producto original de una producción social de la libido, sólo lo es en cuanto dentro de ella ocurre una *producción de registro*. Sólo el registro es el que opera la tangencia del espacio a través de la inscripción, es decir, el denominar cada cosa. Tal como afirman Deleuze y Guattari, la producción de registro se inserta en la producción de producción (la producción deseante) y continúa en la del consumo. Su lógica recae en articular disyunciones dentro “de un extraño sujeto, sin identidad fija, que vaga sobre el cuerpo sin órganos, siempre al lado de las máquinas deseantes...” (Deleuze; Guattari, *El Anti Edipo*...p. 24). Propiamente, introduce fisuras en el orden de lo Real, a través de la definición, la cual constituye una cartografía, separando los espacios y dotándolos de sentido racional. Al funcionar así, elabora imágenes²⁶ que controlan la producción de la libido.

²⁶ La producción de registro es el medio privilegiado en la producción social de la libido que deviene registro del deseo. Ya Lacan en su lección “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano”, planteaba en su *grafo del deseo* que el sujeto después de padecer la inscripción en el lenguaje vivía estrictamente su realidad como Imaginario, es decir una, como una imagen especular que lo constituía. De ahí que lo Imaginario y lo Simbólico encuentren su relación en el sujeto. Pero además, Lacan advierte del carácter fascinante y seductor de lo Imaginario. Posteriormente, Lacan, en su lección *De la Plusvalía al Plus-de-goce*, plantea una relación interesante entre la producción del goce, el deseo y lo Imaginario, establecida en el plus-de-goce. Este es un excedente resultado de la renuncia al goce por efecto del discurso, es un resto dejado por la introducción de lo simbólico en lo Real. Ese excedente es llamado *objeto a*, y es propiamente el objeto del deseo que el Otro busca en el sujeto (el otro), y desde ese momento sustento de toda la ideología que se estructura en la estructuración del ego. Al igual que la plusvalía de Marx no tiene ya valor de uso, y por ello, es un fantasma (Marx diría una abstracción) que seduce y fascina. Cf. Jacques Lacan, *De la Plusvalía al Plus-de-goce*, en: Yves Zarka (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y Política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004, p. 147-162. De ahí que las relaciones de poder se constituyan en el devenir del *objeto a*, y su lógica sea la del fantasma.

La producción de registro de la iglesia católica ha articulado tres imágenes dentro de su discurso de la trascendencia moderna, referidas el papel de la voluntad humana en el ejercicio político, y por extensión, en el sentido de los derechos humanos. La primera imagen revela que "...la razón y la voluntad son facultades imperfectas..." (León XIII, n. 5). Este significativo estructura la piedra angular de todo el proceso, introduce al ser humano y toda su actividad en el ámbito de la incapacidad, justificando todo tipo de intervención de la autoridad dentro del dominio de uno mismo y una tutela perenne sobre cada decisión. Aunque el pensamiento ilustrado también parte de esta insuficiencia humana, su propuesta deriva en la capacidad del propio ser humano para controlar su vida en los distintos ámbitos: el religioso, el político, el social, el económico, y en última instancia el sexual.

La segunda imagen configura otro nivel. Define el sentido de la capacidad de la elección. "Todo lo que uno elige como medio para obtener otra cosa pertenece al género del denominado bien útil..." (León XIII, n. 5). Aquí el discurso inscribe el objetivo de la elección: el bien útil. El sentido de utilidad ha sido y es uno de los pilares del discurso de la iglesia y por el cual sujeta toda demanda al ámbito de la necesidad. Es decir, la libertad política sólo puede ser ejercida cuando es estrictamente necesario, y en particular, para remediar lo imperfecto. De ahí que en el discurso eclesiástico de los derechos humanos, la libertad no posea un sentido proactivo sino sólo paliativo, es decir un remedio que aminora la violencia del mal. Juan Pablo II lo ha demostrado al relacionar la opción preferencial por los pobres con la solución inmediata de situaciones de carencia específica²⁷.

La tercera imagen está centrada en el vínculo profundo entre la autoridad, específicamente, las leyes políticas y la ley natural. "Estas leyes son anteriores a la misma

²⁷ Es interesante resaltar como Charles Taylor plantea que el utilitarismo proviene de una fuente religiosa: en el énfasis neotestamentario en el bienestar humano, desde luego sin negar su carácter secularizado. Cf. Charles Taylor, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996, p. 28.

sociedad, y su origen hay que buscarlo en la ley natural y, por tanto, en la ley eterna” (León XIII, n. 7). En este registro concluye el círculo de la trascendencia, al relacionar íntimamente la ley natural con la ley eterna. Así pues, el contenido de la ley debe buscarse fuera del quehacer humano, en donde toda demanda requiere de la sacralización de dios administrada por sus intérpretes oficiales. Desde este punto, y en general, todo el discurso social católico asociará la trascendencia con la ley natural, un espacio original e incuestionable, el cual justificará buena parte de las posturas eclesiásticas. Posiblemente, este registro sea el más importante, y a la vez, el más problemático dentro de una concepción moderna de la política, la cual entiende que lo político es un producto del quehacer humano sujeto al cambio social e instaurado en lo público, un espacio contractual de intercambio de opiniones donde la legitimidad está dada por una cesión responsable de la soberanía individual a favor del estado, puesta a crítica y evaluación constante. Para finales del siglo XIX, tanto el discurso eclesiástico sobre la trascendencia moderna como su producción de registro en relación con la conformación de un modelo de subjetividad, base de su concepción de derechos humanos, muestran sus efectos claramente en la siguiente cita: “De las consideraciones expuestas se sigue que es totalmente ilícito pedir, defender, conceder la libertad de pensamiento, de imprenta, de enseñanza, de cultos, como otros tantos derechos dados por la naturaleza al hombre. Porque si el hombre hubiera recibido realmente estos derechos de la naturaleza, tendría derecho a rechazar la autoridad de Dios y la libertad humana no podría ser limitada por ley alguna”. (León XIII, n. 30)

En este sentido, es claro que para aquella época, la libertad y sus procesos individuales, sociales y políticos eran el centro de atención de la institución eclesiástica, y no sólo de ella. En general, las sociedades modernas van construyendo un nuevo espacio público en donde administran el ejercicio de la libertad, definiendo las “vías correctas”

para su devenir y su interdicción; pero no sólo ello, a la par, reasimilan otro espacio, el *fuero personal*, convirtiéndolo en un nuevo escenario a través de la administración de las emociones y la sensibilidad. La particularidad de este periodo fue ligar dicho proceso a la producción del trabajo. Nunca antes en la historia del pensamiento, la misma condición humana había girado en torno a la organización de los procesos productivos, cuya metáfora por excelencia es la administración económica. Ya Foucault advirtió cómo los mecanismos dentro de la modernidad a través de la implementación de los discursos de poder, generados en los grandes aparatos del estado en tanto instituciones de poder, “aseguraron el mantenimiento de las relaciones de producción, los rudimentos de anatomo y biopolítica, inventados en el siglo XVIII como *técnicas* de poder presentes en todos los niveles del cuerpo social y utilizadas por instituciones muy diversas (la familia, el ejército, la escuela, la policía, la medicina individual o la administración colectiva), actuaron en el terreno de los procesos económicos, de su desarrollo, de las fuerzas involucradas en ellos y que los sostienen...”²⁸ constituyendo lo que él ha llamado la *era del bio-poder*. Estos discursos del disciplinamiento de la vida tales como la demografía, la medicina, la psiquiatría, entre otros, han concurrido para determinar unos modos de producción de la vida que configuran los escenarios sociales y políticos en la actualidad. Así pues, en la modernidad, las potencialidades de la vida del ser humano se administran mediante la conformación de un cartografía, cuyos claroscuros están repletos de instintos y naturalezas implicados con comportamientos y estructuras, a tal punto que “el hombre moderno es un animal en cuya política está puesta en entredicho su vida de ser viviente” (M. Foucault, *Historia de la sexualidad...*, p. 173.)

Así pues, la modernidad instauro un interdicto en torno a las potencias de la vida donde sus límites se significan en la metáfora económica. La organización del trabajo

²⁸ Michel Foucault, *Historia de la Sexualidad*, vol. 1, *La Voluntad del Saber*, México, siglo XXI editores, 2000, p. 170.

humano se vuelve capital para comprender las dinámicas sociales y políticas. Desde este momento, la libertad fue entendida mediante la metáfora del producto económico en tanto bien útil, siendo introducida en el ámbito privado, y llevando tras de sí toda la organización política. Por ello, no es casual que el Papa Pecci haya sustentado la doctrina social católica _estructura fundamental para entender la futura concepción eclesial de los derechos humanos_ en su análisis de la cuestión obrera.

Después de concebir los límites de la libertad individual y política²⁹, el segundo paso del discurso de la iglesia es constituir un modelo social mediante sus consideraciones sobre la cuestión obrera, realizando una metonimia entre ambos componentes. De tal manera que el trabajo y su organización termina siendo causa y no efecto del control social, lo cual definirá la doctrina social hasta la actualidad, y establecerá los múltiples mecanismos de control de la sociedad. Este recurso metonímico resulta de la necesidad de afrontar “los adelantos de la industria y de las artes, que caminan por nuevos derroteros; el cambio operado en las relaciones mutuas entre patronos y obreros; la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría; la mayor confianza de los obreros en sí mismos y la más estrecha cohesión entre ellos, juntamente con la relajación de la moral...”. Estos fenómenos se insertan en “el prurito revolucionario que desde hace ya tiempo agita a los pueblos”³⁰.

La respuesta a estos factores insertos en el *prurito revolucionario* determina la consolidación de una lectura de los derechos humanos a partir de la trascendencia moderna. Así pues, en principio, la *Rerum Novarum* tiene como objetivo enfrentar las acciones y discurso de los movimientos socialistas, y secundariamente, a los excesos del liberalismo, de tal manera que exhorta al pueblo católico, en especial, a los obreros “...no mezclarse con hombres depravados, que alientan pretensiones inmoderadas y se

²⁹ Aparte de la citada *Libertas praestantissimus*, León XIII formuló otras tantas consideraciones sobre la política en genial en la encíclica *Immortale Dei* (1885).

³⁰ León XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, 1891, n. 1.

prometen artificiosamente grandes cosas, lo que lleva consigo arrepentimientos estériles y las consiguientes pérdidas de fortuna. (León XIII, n. 15)³¹

En este sentido, el mayor logro de esta encíclica es integrar al discurso oficial la propiedad privada, constituyendo un régimen privado de amplísimo espectro³². El principal argumento consiste en vincular lo privado con su registro de la ley natural: “El derecho de poseer bienes en privado no ha sido dado por la ley, sino por la naturaleza”, entendida como ley eterna. Y por lo cual sin la voluntad divina, administrada por la iglesia, “la autoridad pública no puede abolirlo, sino solamente moderar su uso y compaginarlo con el bien común.” (León XIII, n. 33) La propiedad privada, en este discurso, es anterior “a que se constituyera comunidad política alguna” (León XIII, n. 6) y sólo por ello inviolable y sagrada. Tan importante resulta esta condición que el principal deber del estado “es asegurar las posesiones privadas con el imperio y fuerza de las leyes. Y principalísimamente deberá mantenerse a la plebe dentro de los límites del deber...” (León XIII, n. 28).

Pero este furor apologético de la propiedad privada no está relacionado simplemente a la posesión de bienes, tiene miras mucho más amplias. En realidad, lo importante es concebir un régimen privado cuyas características fundamenten el modelo eclesial de la sociedad contemporánea. Así pues, se transforma en una estrategia de control social en donde está radicada no sólo la producción económica, sino la corporal, la familiar y la política; por ende, asistimos a comprender lo privado como un espacio privilegiado de producción de la vida, una economía libidinal, en el cual se define el sentido de los derechos humanos. En este sentido, el régimen privado mezcla dos

³¹ Para un detallado análisis sobre el contexto histórico e ideológico de la *Rerum Novarum*, cf. Paolo Flores, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Anagrama, Barcelona, 1996, p. 42-68.

³² Esta relación entre el discurso eclesial y el régimen privado no se inicia aquí. Posee larga data en la historia de la iglesia, y actúa sobre distintos campos. Cf. Martín Jaime, *Una política de la ausencia. Una mirada desde Perú al discurso sobre los derechos de las personas GLBT*, Tesina para optar el título de Especialista en Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, Ecuador, 2005.

niveles importantes en su producción, el diseño de las relaciones familiares y la elaboración del gusto individual y las costumbres sociales. Por un lado, el matrimonio es obra de la autoridad de dios, cuya “finalidad principal [es] Creced y multiplicaos”, por lo cual “no hay ley humana que pueda quitar al hombre el derecho natural y primario de casarse...” (León XIII, n.9) y de obedecer su principal objetivo. Dentro de este marco conyugal, se debe enfrentar las dos *grandes plagas*: “el exceso de ambición y la sed de placeres”. Así pues, la familia natural es la institución encargada de ejercer la producción social de la libido, ya que debe producir el gusto individual limitándolo a “un atuendo y una mesa frugal” (León XIII, n. 22). En el discurso de la iglesia, esta producción familiar instauro el orden doméstico, “conforme a los mandatos de Dios y a los preceptos de la naturaleza”, el cual está relacionado con la práctica de la religión, la integridad de las costumbres, el florecimiento de la justicia y el amor a la patria. De ahí el hecho que este modelo de familia se proyecte al establecimiento de “la salud pública”, y sea objeto de la defensa del de las leyes del estado, las cuales “no deberán abarcar ni ir más allá de lo que requieren el remedio de los males o la evitación del peligro.” (León XIII, n. 26). De esta manera, la única relación posible entre la familia y el estado es el cuidado del “alma humana”, la cual “lleva impresa la imagen y semejanza de Dios” (León XIII, n. 30). Es en este contexto que debe leerse la siguiente exhortación: “Ínstese, incítese a los obreros al culto de Dios y a la afición a la piedad; sobre todo a velar por el cumplimiento de la obligación de los días festivos. Que aprendan a amar y reverenciar a la Iglesia, madre común de todos, e igualmente a cumplir sus preceptos y frecuentar los sacramentos, que son los instrumentos divinos de purificación y santificación.” (León XIII, n. 39)

La geopolítica eclesial, hasta este punto, ha encontrado un modelo de trascendencia ligado a lo privado, cuyo fin es la producción de cierto gusto individual, ubicado en el alma, adherido a lo psíquico. Esta metáfora de la producción económica

para comprender la conformación de la subjetividad, ha constituido un estilo. Esta inscripción sobre el goce establece una economía libidinal. Al descubrir Freud esta categoría permite profundizar el análisis de la metáfora de la producción económica aplicada a la estructura política, llevándola de lo social a lo psíquico, y emparentando así los caminos de la política con nuevos territorios como: el cuerpo, el deseo, el placer y los sentimientos. Revela un mundo y un camino humanos más profundos, llenos de nuevas contradicciones y paradojas en donde el dominar y el desear se evidencian como motores no sólo de los mecanismos de control sobre el fuero personal, sino que también del ámbito político.

De tal manera, la lógica de la economía libidinal, basada en el régimen privado, y elaborada por la iglesia nos permite comprender el sentido acerca de lo político, establecido en la relación entre la familia y el estado. Si bien “hay muchas cosas en el obrero que se han de tutelar con la protección del Estado, y, en primer lugar, los bienes del alma...” (León XIII, n. 30), “querer [...] que la potestad civil penetre a su arbitrio hasta la intimidad de los hogares es un error grave y pernicioso” (León XIII, n. 10), debido a que “la familia lógica y realmente [es] anterior a la sociedad civil” y por lo cual “sus derechos y deberes son también anteriores y más naturales [al estado] (León XIII n. 9). En conclusión: “He aquí, pues, la familia o sociedad doméstica, bien pequeña, es cierto, pero verdadera sociedad y más antigua que cualquiera otra, la cual es de absoluta necesidad que tenga unos derechos y unos deberes propios, totalmente independientes de la potestad civil.” (León XIII, n. 9). En este discurso, el poder público y la tutela del estado son una simple proyección natural de la familia y sus fines, donde los primeros sólo son legítimos siempre y cuando reproduzcan el orden doméstico, cuyo único garante es la administración eclesiástica de la ley eterna que proviene de dios. Así pues, el régimen privado es un espacio propio de la iglesia y el gusto individual, en su totalidad

trascendente, en el cual lo público (específicamente, el estado pero también las actividades propias de este espacio político como la deliberación y la crítica) no debe nunca interferir. Asistimos así a la reducción del estado a simple policía de las buenas costumbres, debido al desdibujamiento de los límites de lo privado que se extienden, surgiendo del cuerpo y la familia, hacia la vida social y política.

Por ello, en el orden social, la justicia y la caridad, dos de los ejes más importantes de la doctrina social de la iglesia, no deben ser entendidas como virtudes políticas, sino virtudes domésticas, de origen teológico. Sin duda, dentro de la *Rerum Novarum*, el papa Pecci establece algunas recomendaciones prácticas sobre el bienestar de los obreros como el derecho a la asociación y a la huelga, al descanso, a condiciones salubres de trabajo, a recibir un salario suficiente para su subsistencia, cuyo sentido será ampliado más tarde por Pío XI en su *Quadragesimo anno*, a la subsistencia de toda la familia. Sin embargo, dentro de la lógica eclesial, estos derechos no responden a las demandas de las personas, sino a cierto sentido de armonía trascendental, donde “en primer lugar, [...] debe ser respetada la condición humana” es decir, “no igualar en la sociedad civil lo alto con lo bajo”, ya que “hay por naturaleza entre los hombres muchas y grandes diferencias; no son iguales los talentos de todos, no la habilidad, ni la salud, ni lo son las fuerzas...” (León XIII, n. 13). De este principio se deriva un equilibrio estático entre “la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría”, cuyo resultado es la complementariedad entre ambos a través de la caridad, la cual busca corregir la imperfección intrínseca a la sociedad humana.

Años más tarde, tras estas huellas, Pío XI³³ denominará esta relación *principio de subsidiaridad*, por la cual entendía que “todas las sociedades de orden superior deben

³³ Pío XI también escribió la encíclica *Non abbiamo bisogno* (1931) contra el régimen fascista, y la *Mit brennender Sorge* (1937), escrita en alemán, y enviada a los obispos durante la Alemania del Tercer Reich, donde critica las medidas represivas del gobierno, y en particular, el ingreso forzado de los jóvenes a la juventud hitleriana. El texto en cuestión, aunque elabora una acertada crítica contra el autoritarismo del Reich, retoma su justificación del carácter trascendente del orden doméstico donde el estado no debe intervenir.

ponerse en una actitud de ayuda (“*subsidium*”) _por tanto de apoyo, promoción, desarrollo_ respecto a las menores.” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, Compendio de la Doctrina Social... p. 100). Así pues, tras el rastro de la trascendencia moderna aparecen términos como bien común, solidaridad y cooperación, que prosiguen remarcando el carácter establecido por la ley eterna, cuya expresión es el régimen privado del orden doméstico. Posteriormente, Pío XII logrará en sus radiomensajes navideños estructurar una reflexión sobre el orden social a partir de la relación entre moral y derecho, centrándose en conceptos como justicia y paz, donde la noción de derecho natural es concebida “como el alma del ordenamiento que debe instaurarse en el plano nacional e internacional” (Pontificio Consejo Justicia y Paz, Compendio de la Doctrina Social... p. 51), en la cual retoma inevitablemente el registro del régimen privado.

I. 2. Los tiempos del Concilio Vaticano II y los derechos humanos.

Dentro de este modelo desarrollado, durante la década de los sesenta, la iglesia católica encaró cada vez más nuevos proyectos eclesiales, cuyas expresiones las podemos encontrar en las encíclicas de Juan XXIII. La *Mater et Magistra* revisa la doctrina anterior, y anclado en el hecho que “los católicos no pueden aprobar en modo alguno la doctrina del socialismo moderado”³⁴, desarrolla sus conceptos de comunidad y comunión mediante el recordatorio de las antiguas enseñanzas. Sin embargo, apela como nunca antes, a los laicos católicos a comprometerse en la factura del reino de dios en la tierra en tanto copartícipes. En 1963, la encíclica *Pacem in Terris* fue la primera declaración oficial de la iglesia donde asumía el término derechos humanos. En un hecho sin precedentes, realiza una lista de los derechos de los católicos dentro de la iglesia, incorporando en el discurso un derecho positivo que retoma los antiguos conceptos de bien común, ley

³⁴ Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, 1961, n. 24.

moral, subsidiaridad y solidaridad. Sin duda, en este documento, la especificidad temática es un factor relevante: desde el desarme mundial hasta la organización de la Naciones Unidas, pasando por los problemas de las minorías étnicas y los caminos de la libertad. Una lectura atenta del texto no puede dejar de observar que la antigua argumentación basada en el orden doméstico como modelo político se enfrenta a una realidad que la excede, y que por tanto, permite ver un sentido en construcción, lo cual no significa una renuncia al modelo de la trascendencia moderna. Antes bien, nos encontramos ante el beneficio de la duda, que establece un movimiento en la producción de registro del discurso de la iglesia. El hecho cierto es que al colocar la categoría derechos humanos en la doctrina social católica se produce una mixtura dentro de la misma producción de la subjetividad, cuya economía libidinal homologa la demanda con la necesidad, y sobre la cual surge una pregunta acuciante, ¿el sentido del quehacer político de los derechos humanos se encuentra en ser un instrumento paliativo, meramente asistencial, o en ser una práctica liberadora que busque una reivindicación integral? Y en particular, ¿hacia dónde mirará el discurso de la iglesia católica?

Un factor importante para la consolidación del actual discurso eclesial sobre derechos humanos fue la celebración del Concilio Vaticano II, cuyo papel sobre la evolución del pensamiento social de la iglesia aún es materia de un intenso debate. Por un lado, algunos piensan que este acontecimiento permitió un cambio esencial dentro de toda la comunidad católica, sin embargo, otros, aunque reconocen un cambio profundo no consideran que éste haya significado una transformación radical (J. Garrán, *Algunas reflexiones...* p. 441). Ante ello, considero que al analizar dicho proceso se debe tener en cuenta primero que este Concilio respondió principalmente a las necesidades de la iglesia europea, la cual, cada vez más, estaba interesada en responder dentro de sus episcopados y comunidades a sus modernas sensibilidades (G. Zizola, *La Restauración*

del Papa Wojtila, pp. 19-34). Es así como el concilio ecuménico aborda temas como la libertad, la interconfesionalidad, la nueva evangelización con el fin de dar respuesta a la nueva realidad en la que la iglesia en Europa se encontraba: secularismo, escepticismo, liberalismo y materialismo.

La respuesta de los padres conciliares a estas problemáticas son de vital importancia hermenéutica. De todos los documentos emitidos en el Concilio Vaticano II, la declaración *Dignitatis Humanae*, o sobre la libertad religiosa, es la piedra de toque, ya que ella plantea una serie de posibilidades. Por cierto, esta declaración fue la más discutida entre los asistentes y la que más indignó a los conservadores, quienes percibían la posible radicalidad de su sentido:

“Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil. Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos por la responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión.”³⁵

Como se puede observar en el texto, el Concilio define que la libertad humana está basada *realmente* en la dignidad humana, sin hacer notar un vínculo inmediato con la trascendencia de dios, y derivándola al estatus de un derecho civil. Sin duda, esto no significa que el Concilio haya negado la relación entre el ser humano y dios en torno a su dignidad, pero estableció que esta relación está mediada por la *razón y la libre voluntad* que se establece única y exclusivamente por el derecho civil. Por lo tanto, la riqueza del texto es que intenta transformar el modelo de la trascendencia moderna, cuyo carácter

³⁵ Concilio Vaticano II, Declaración sobre la Libertad religiosa “*Dignitatis Humanae*”, n. 2, en: *Documentos Completos del Vaticano II*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1986, p. 464.

ausente se impone desde su producción de una economía libidinal, en un proyecto novedoso donde la trascendencia se diluye en el ser humano³⁶. Así pues, es esta posibilidad en el equívoco la que permite la generación de distintas interpretaciones y prácticas durante los siguientes quince años respecto a la doctrina social de la iglesia, y en particular, a los derechos humanos, por parte de distintos miembros de la iglesia católica. Por otro lado, es importante comprender que el Concilio no debe entenderse como un instrumento que garantizaría sin lugar a dudas una apertura total, antes bien, se presenta como un *interregno* lleno de potencialidades, de adecuación y posibilidades de acción frente a nuevas realidades. Y si bien, el Concilio mostró una clara preocupación por relacionar el tema de los derechos humanos con la dignidad antes concebida, interpelando la trascendencia, nunca abandonó la importancia de la ley natural como expresión de la ley eterna. Esta relación sujetó dicha temática a una posterior hermenéutica, no siempre tan liberadora, cuya versión más sistematizada surgió durante el pontificado de Juan Pablo II³⁷.

En sentido propio, el discurso tanto de Juan XXIII como de Pablo VI, ambos pontífices conciliares, muestra una pauta reflexiva sobre los antecedentes eclesiológicos con respecto a la cuestión social. Ambos depuran el anterior discurso de términos como uso de la fuerza, imperio de la ley y represión justificada para incorporar términos como libertad religiosa, dignidad humana, y progreso de los pueblos, logrando así por primera vez una equiparación discursiva entre derechos humanos y cuestión social. A través de la

³⁶ Para ver los avances y retrocesos en la realización de este proyecto a la luz del Concilio Vaticano II, remito a las reflexiones de Karl Rahner sobre diversos aspectos que atañen a la vida social en relación con la historia de la iglesia católica. Cf. Karl Rahner, *Tolerancia. Libertad. Manipulación*, Barcelona, Herder, 1978; Karl Rahner et al., *La reforma que llega de Roma. La Iglesia católica después del Concilio*, Barcelona, Plaza & Janes, 1970.

³⁷ Así pues es importante resaltar que al igual que la iglesia latinoamericana realizó su interpretación del Concilio, la iglesia polaca también lo hizo gracias al cardenal Wojtyła. La importancia de su interpretación resulta de su elección como pontífice. Él leyó el Concilio desde su oposición al régimen comunista, así pues, relacionó la libertad religiosa con una estrategia para combatir el ateísmo imperante, pero derivándola radicalmente hacia la implantación de un plan divino *illo tempore*, convirtiéndola en una hipóstasis política. A partir de ello, construyó su política de los derechos humanos. Cf. G. Zizola, *La Restauración del Papa Wojtyła*, pp. 51-67.

nueva terminología incorporan su sentido de trascendencia moderna en nuevos ámbitos de acción.

I.3. El discurso sobre derechos humanos de la iglesia católica durante el pontificado de Juan Pablo II.

La consolidación de un discurso eclesial que incorpore los registros anteriores y contemporáneos al Concilio Vaticano II será la obra del papa Wojtila, quien aceptando el equilibrio terminológico de sus predecesores, establece los límites de una *auténtica interpretación* del discurso. En esta línea ya establecida, a finales de 1984, el cardenal Ratzinger puede manifestar con respecto al Vaticano II que: "...si por restauración entendemos la búsqueda de un nuevo equilibrio después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo, entonces ciertamente esta restauración es deseable y, de hecho, ya se está dando"³⁸. Esta restauración de los límites interpretativos posee un matiz profundo en Juan Pablo II. Si anteriormente, sus predecesores habían articulado su discurso como respuesta a eventos históricos o instituciones específicas lo que restringía el mensaje a ciertos niveles de análisis, el papa polaco tomará como su principal tarea una lectura del mismo ser humano moderno desde su imagen de la trascendencia. Antes de plantear sus argumentos sobre cualquier cuestión social, fundamenta su antropología. Así, en su encíclica *Redemptor hominis* dirá: "En Cristo y por Cristo Dios se ha revelado plenamente a la humanidad y se ha acercado definitivamente a ella y, al mismo tiempo, en Cristo y por Cristo, el hombre ha conseguido plena conciencia de su dignidad, de su elevación, del valor trascendental de la propia humanidad, del sentido de su existencia"³⁹. De tal manera que un intérprete católico puede decir que aquí está presente "un

³⁸ Entrevista del 6 de noviembre de 1984, publicada en la revista mensual de los paulinos "Jesús". En: G. Zizola, *La Restauración del papa Wojtila*, p. 19.

³⁹ Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, 1979, n. 11.

antropocentrismo teologal construido en clave cristológica”⁴⁰. Aquello que antes era implícito en el registro del régimen privado, referido principalmente a la cuestión social, aquí se explicita como componente de la misma estructura del sujeto y de la sociedad.

En esta línea, Juan Pablo II dedicará sus discursos de las audiencias generales entre 1979 y 1984⁴¹ a concebir una teología del cuerpo, base principal de su concepción de derechos humanos. Estas ideas apuntan a enfrentar los diversos movimientos que habían ejercido el ideal de la libertad civil en el plano de la sexualidad. Frente a esta “pulverización” de la persona humana, Wojtila declara que todo cuerpo es una realidad sacramental, es decir, un signo de algo que va más allá de ella misma y que establece un modelo de familia. Esta dupla cuerpo-familia establece una “ecología humana” trascendental. Así pues, vemos cómo el proceso de las producciones de la libido y del registro, inscritas en la antigua cuestión social, ha devenido explícitamente en su campo primordial: el cuerpo y la sexualidad, para transformarse en el fundamento de la vida política. Dentro de esta lógica, los primeros derechos mencionados son los a la vida y a la libertad religiosa (Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, n. 17).

Este modelo construye una relación causal entre la dignidad humana y el orden social mediante su registro de ley natural en tanto ley moral⁴². Aún siendo cardenal de Cracovia, Juan Pablo II ya había articulado un modelo frente a lo que él consideraba la crisis de los humanismos, derivados de la inmanencia y del positivismo, modelo que proponía volver a encontrar los fundamentos ontológicos de la dignidad humana en el inamovible acto creador de Dios. Ya en su antiguo trabajo *Persona y acto* había

⁴⁰ Germán Doig, *Derechos Humanos y enseñanza social de la Iglesia*, Lima, Vida y Espiritualidad, 1991, p. 250.

⁴¹ Cf. Andre Dupuy (comp), *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia. Colección de textos (1978-2003)*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004; Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Lima, Paulinas, EPICONSA, 2005.

⁴² “Esta ley moral, en cuanto inscrita en el corazón del hombre es una norma *moral natural*, que luego ha sido expresada y perfeccionada por la revelación de Dios. Por esto, tal norma tiene un carácter objetivo, a la que deberá conformarse la conciencia del hombre, que pretenda que su conciencia sea *recta y verdadera*”, Homilía en Castelgandolfo, 5 de agosto de 1979, en: Pedro Lasanta, *Los Derechos Humanos en Juan Pablo II*, Madrid, Ediciones Palabra, 1995, p. 31.

desarrollado su humanismo católico, el cual estaba basado en una versión espiritualista de su filosofía psicologista. A través de ella, plantea la dirección de la voluntad del ser humano hacia la voluntad trascendente del dios creador en un acto de eterna comunión, imprimiendo, años más tarde, cierto sentido suficiente y necesario, al hecho que: “El respeto por toda persona humana por sus inalienables derechos deriva de su creación a imagen de Dios y de su destino trascendente”⁴³

Es de esta trascendencia de donde derivan todos los derechos de los seres humanos y constituye, a la vez, el eje integrador de las características vitales del ser humano: la libertad, la justicia y el orden. En este sentido, no es casual que Wojtyla siendo un miembro del concilio arguyera una crítica al innovador concepto de libertad religiosa desarrollada en ese momento, el cual superando una secular tradición eclesiástica, fundamenta dicha virtud en la dignidad de la persona humana.

Es esta trascendencia, que fundamenta la dignidad humana, la que se encarna en una ley eterna, que según Wojtyla, “regula el mundo y, de modo especial, los actos humanos”, ya que esta es la “fuente del orden moral en el hombre y en el mundo”⁴⁴. Así pues, esta ley dibuja la naturaleza del ser humano como reflejo del plan eterno, demostrando así un vínculo intrínseco entre la ley natural y la ley eterna. Por lo expuesto, no cabe duda que su visión de los derechos humanos está fundamentada en la misma ley divina. De esta manera, en esta concepción, el sentido del quehacer político es fundamentalmente instrumental, casi accesorio, donde el reconocimiento de "los derechos humanos parece tener consistencia apenas como expresiones particulares, aunque supremas, de derechos teológicos" (G. Zizola, *La Restauración del Papa Wojtila*, p. 286)

⁴³ Juan Pablo II, *Discurso al embajador de Túnez*, 24 de Noviembre de 1988, en: Andre Dupuy (comp), *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia. Colección de textos (1978-2003)*, Ciudad del Vaticano, Pontificio Consejo Justicia y Paz, 2004, n. 396.

⁴⁴ *Encíclica Dominum et vivificantem*, n.33b, 36b.

Este orden de ideas equipara la ley natural con la ley moral, y por tanto, niega el carácter eminentemente político de la vida social, a tal punto que Juan Pablo II puede afirmar que: "la naturaleza social del hombre, la vida en sociedad, no deriva de un 'pacto social', como pretenden algunos, sino del propio designio de Dios"⁴⁵, haciendo alusión al pensamiento de la Ilustración. La ley natural es inamovible, jerárquica y todopoderosa, capaz de generar un continuo estado de excepción con respecto a los derechos humanos, afirmando incluso lo que Juan Pablo II ha llamado *discriminación justificada*⁴⁶. Estas certezas parten del hecho que la iglesia "enseña que la auténtica libertad no existe sin la verdad", y por lo tanto, obliga a quien representa a la voluntad popular a no "favorecer con el voto a la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los fundamentos de la fe y la moral."⁴⁷

Sin duda, esta interpretación se insertó dentro de uno de los principales puntos de la agenda de la geopolítica vaticana: el bloque socialista. Juan Pablo II reformó la *Ostpolitik* de su antecesor Pablo VI, una visión de diálogo entre la iglesia y la sociedad moderna. Por el contrario, el pontífice polaco creó una perspectiva hegemónica de la religión como centro y fuente de la sociedad donde el diálogo político era un simple instrumento eclesiástico para llevar a cabo una misión trascendente: la conversión del mundo moderno. Así pues, este giro interpretativo de las prácticas eclesiásticas anteriores estaba basado en la subvaloración de lo político frente a lo religioso. (G. Zizola, *La Restauración del Papa Wojtila*, p. 292)

Tanto su interpretación de la teología de la liberación como su *Ostpolitik* encontraron su fundamentación en una reconceptualización de los derechos humanos.

⁴⁵ Juan Pablo II, *Discurso a los constructores de la sociedad en Asunción, Paraguay*, 17 de mayo de 1988.

⁴⁶ Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 31 de julio de 2003, n. 8, el cual dice: "Para sostener la legalización de las uniones homosexuales no puede invocarse el principio del respeto y la no discriminación de las personas. Distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia."

⁴⁷ Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 16 de enero de 2003, n. 7, n. 4.

Con base en su experiencia en Polonia frente a los regímenes comunistas, Juan Pablo II no duda en proponer una defensa de los derechos humanos acorde con su visión religiosa del mundo. De tal manera, se puede afirmar que este discurso es una estrategia geopolítica, ante todo para frenar los avances del comunismo y segundo para reconstruir un nuevo modelo de cristiandad. Así pues, los derechos humanos en el discurso pontificio se transforman en el eje para impugnar los principios de la modernidad, tanto en su versión comunista como capitalista. Esta postura construye una visión muy particular sobre los derechos humanos dentro de un orden social. Establece un sentido de redención en donde se exige la libertad civil. En este sentido, su propuesta está más acorde con una visión restrictiva que con una proactiva.

Así pues, su discurso de los derechos humanos se desplaza desde un populismo demagógico, usualmente referido a sus iniciativas sociales mixtificadas en su doctrina social, en el mejor de los casos, hacia un conservadurismo recalcitrante en materia política (a favor de regímenes como los de Reagan o Bush, o de dictaduras latinoamericanas) y principalmente, sexual. Esta continuidad reproduce una lógica coherente que afirma que: "Su filosofía de los derechos humanos no integra de modo orgánico el análisis político y económico de la sociedad ni articula con filosofías de la praxis, útiles para el desarrollo efectivo de los derechos humanos en una sociedad compleja y desigual como la de las democracias industriales" (G. Zizola, *La Restauración del Papa Wojtila*, p. 287).

Capítulo II

Derechos Humanos e Iglesia Católica en el Perú (1920-2005).

Una de las instituciones más importantes relacionadas con el establecimiento del campo de los derechos humanos en el Perú es la iglesia católica, cuyo papel a través de esta historia obedece a la presencia de una serie de factores que han determinado el carácter de su participación: la conformación de un pensamiento social eclesiástico, la legitimidad secular de esta institución en la sociedad peruana, la deslegitimación del estado como garante de derechos, la generalizada crisis social, y principalmente, la propia posición de la iglesia frente a la política. Por ello, este capítulo identifica las características del quehacer de la iglesia católica peruana en torno a los derechos humanos entre 1920 y 2005. Desde luego, el interés de este capítulo no sólo es comprender las características del papel de la iglesia sino sobretodo analizar las consecuencias que éste tuvo dentro del campo de los derechos humanos. Principalmente, se dedica a los periodos 1980-1999 y 1999-2005, ya que éstos son los antecedentes directos de la formación de la lógica eclesiástica sobre derechos humanos, la cual intervino en el Plan Nacional en el 2005.

Este capítulo está construido con base en una cronología analítica que toma como referencia las diversas actitudes de la iglesia frente a la temática de los derechos humanos a través del siglo XX. Además, el factor más importante en el establecimiento de esta cronología ha sido una tipología de la producción del sentido del discurso sobre derechos humanos de la iglesia que estableció su respectiva práctica. De esta manera, considero que las etapas son cuatro: 1) entre 1920 y 1955, caracterizada por su incipiente interés sobre la problemática social donde suele haber una actitud de rechazo frente a las demandas sociales, y en menor medida, la elaboración de propuestas puntuales ; 2) entre 1955 y 1980, dividida en dos momentos, el primero el de la *iglesia abierta a los pobres*, el

segundo el de la iglesia social, ambos momentos están caracterizados por ser espacios donde conviven diversas interpretaciones sobre su práctica social dentro de la iglesia; 3) entre 1980 y 1999, caracterizada por la constitución de un discurso oficial conservador, el cual influye en el campo de los derechos humanos a nivel nacional y 4) entre el 2000 hasta la actualidad, donde la lógica del discurso eclesiástico centra su atención en el ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos, utilizando sus argumentos anteriores para confrontar al movimiento de derechos humanos.

I.1. Los primeros avances de la iglesia peruana

En el Perú, las reivindicaciones ocurridas en materia de derechos humanos a lo largo de la primera mitad del siglo XX dan cuenta de su historia política. Al igual que en otros casos, la lucha por el establecimiento de estas reivindicaciones giran en torno a dos grandes ejes: la inclusión política y el mejoramiento de las condiciones laborales. Dentro de esta primera etapa, se pueden encontrar las luchas del primer indigenismo, de las sufragistas y de los sectores sindicales, cuyas dinámicas estuvieron relacionadas con el desarrollo de los discursos y prácticas políticos del civilismo conservador, la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), fundada en México el año 1924, el Partido Comunista Peruano, fundado al año siguiente, y un naciente pensamiento socialcristiano.

La actitud que la iglesia tuvo frente a estas primeras experiencias relacionadas con el desarrollo del campo de los derechos humanos estuvo caracterizada por su rechazo y por brindar algunas medidas específicas, originadas en obispados regionales, estableciendo una clara distancia entre los sectores demandantes y los intereses institucionales de la iglesia. Ya en 1899 durante el Concilio Plenario de la América Latina realizado en Roma y promovido por León XIII, los obispos latinoamericanos habían recogido la iniciativa de este pontífice para enfrentar la expansión de las nuevas libertades

civiles tales como la libertad de opinión o de culto, siempre leídas como libertades en contra de la iglesia. Estos argumentos derivan de concebir frente a la sociedad civil que “no hay potestad que no provenga de Dios” y por lo cual, las relaciones entre gobernantes y gobernados deber ser “conforme a la doctrina y preceptos católicos, por mutuos deberes y derechos”⁴⁸. Este documento muestra cómo los obispos de la época reproducen las características de registro instauradas en la trascendencia moderna eclesiástica, y en la cual el orden doméstico domina al orden público, a tal punto que “sólo hay un motivo para que los hombres no obedezcan –señalan los obispos-: es a saber, cuando se les pide algo que abiertamente repugna al derecho natural o al divino: porque es igualmente ilícito mandar y hacer aquella cosa en que se viola la ley de la naturaleza o la voluntad de Dios” (En: G. Doig, *Derechos Humanos y enseñanza...* p. 272).⁴⁹ En este discurso se concibe que la justicia social y la caridad sólo puedan existir como emanaciones de la voluntad de dios, administrada por la iglesia, y en ese sentido cumplan su papel en las sociedades.

Para el periodo de finales del siglo XIX y principios del XX, las demandas sociales están insertas en la conformación de los proyectos nacionales basados en los intereses oligárquicos, en el contexto de la expansión capitalista. Un síntoma de ello fue una incipiente industrialización que afectó particularmente en la conformación de urbes. Tal como afirma Osvaldo Sunkel: “Los procesos de industrialización y urbanización permitieron, entre otras consecuencias, la formación de grandes masas populares urbanas, grupos sindicales, partidos populares, factores que significan la aparición de presiones políticas cuyo objetivo es lograr mejoramientos sustanciales en las condiciones

⁴⁸ Actas y Decretos del Concilio Plenario de la América Latina, Roma, Tipografía Vaticana, 1906, p. 61, en: Germán Doig, *Derechos Humanos y enseñanza social de la Iglesia*, Lima, Vida y Espiritualidad, 1991, p.271.

⁴⁹ En el mismo Concilio Plenario, según José Dammert, fallecido obispo de Cajamarca, también “se habla de la necesidad de educar al indio, de predicar en su propia lengua...”. José Dammert “La Pastoral social y el mundo campesino”, en: CEAS, *Evangelización y Pastoral social. Avances y Perspectivas*, Lima, CEAS, 1991, p. 170. Además refiere las palabras de Francisco Ezequiel Soto, primer obispo de Huaraz, quien critica la leva forzosa, especialmente en el contexto de las guerras de independencia. Del mismo texto, se puede deducir que lo que se critica es en realidad el uso de la leva forzosa para los fines no acordes con la justicia social, siempre inspirada en la voluntad de dios, de las mismas guerras de independencia.

de vida”⁵⁰. Así pues, la política descubre nuevos protagonistas que desplazan los centros de poder, y que requieren nuevos instrumentos de control social. En este sentido, un aspecto fundamental de la vida política de los estados es la utilidad de la doctrina social de la iglesia dentro de este proceso de urbanización y crecimiento del proletariado. Tal como queda dicho en el primer capítulo, la extrapolación del régimen doméstico a lo público dentro de la cuestión obrera del discurso eclesial plantea una serie de concesiones que resultan en una inmovilidad social, por lo cual no es extraño el siguiente hecho: “La exigüidad de sus efectivos no impidió que esta minoría (las primeras organizaciones sindicales) preocupara desde el primer momento a la clase dominante, que intentó, al principio, utilizarla en provecho propio; en esta operación se distinguieron algunos conservadores que, refiriéndose a la encíclica *Rerum novarum* quisieron agrupar al naciente proletariado en un organización católica” (O. Sunkel, *El subdesarrollo latinoamericano...* p. 152)

En este mismo contexto, después de 1929, Jorge Graciarena, al explicar sobre el paso de la oligarquía a la formación de la burguesía en los estados latinoamericanos debido a los procesos económicos sustentados en la producción capitalista, advierte que el perfil del nuevo estado no quedó claramente delineado. Incluso, en medio de la aparente novedosa estructuración de la producción económica y de las fuerzas sociales que la representaban, el declive de las oligarquías dejaría un vacío difícil de llenar. Una de las razones que el autor propone es que en realidad este antiguo régimen jamás vería completa su desaparición y que en su repliegue conservaría reductos de poder significativos dentro del aparato del estado y también en las importantes corporaciones

⁵⁰ Osvaldo Sunkel, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Madrid, S. XXI, p. 376.

del *establishment*, como lo son: “judicatura, diplomacia, educación, bancos, fuerzas armadas, Iglesia Católica”⁵¹.

Así pues, para este periodo, la iglesia jugó un papel legitimador de las relaciones de poder, atacando de manera consistente cualquier intento por cambiarlas. En definitiva, su papel entre la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX fue el de eje estabilizador en los continuos conflictos internos, garantizando la reproducción del orden. En ese sentido, su capacidad administrativa le permitía tal trabajo. En torno a una relativa estabilización del estado, y tras que éste asumió las funciones administrativas, la iglesia católica comenzó a privilegiar su papel de legitimadora. En pos de su *plan divino de salvación* enfrentó procesos de reivindicación política, como por ejemplo los movimientos sindicales y los nacientes movimientos de mujeres. Así pues, en términos generales, los ejes que centraron la atención de la iglesia eran mantener su posición privilegiada, frenar las distintas prácticas que afectaran su modelo político de la sociedad, y crear puentes sostenibles entre ella y la sociedad civil. Así pues, los representantes de la iglesia católica lograron definir una cartografía de poder, cuyo proyecto político intentaba incorporar los principios de la trascendencia moderna en estas sociedades.

En este contexto, a partir de finales de la década de los veinte hasta principios de los cincuenta, algunos laicos pertenecientes a los sectores académicos, liderados por Víctor Andrés Belaúnde, intentaron reflexionar sobre las enseñanzas de la cuestión obrera, esbozada por León XIII. Ellos intentaron mediante el estudio de esta doctrina elaborar soluciones plausibles y planificar reformas frente a los problemas sociopolíticos, que giraban en torno a la importancia de la educación y la reivindicación del mestizaje, mistificando el aspecto económico. Es importante señalar que esta visión basada en el llamado pensamiento social de la iglesia surge como reacción frente a las propuestas de

⁵¹ Jorge Graciarena, Estado periférico y economía capitalista: Transiciones y crisis, en: Pablo González, coord., *El estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, S. XXI, 1990, p. 47.

Víctor Raúl Haya de la Torre, fundador del APRA y José Carlos Mariátegui, fundador del Partido Comunista Peruano, cuyos fundamentos principales tienen base en un análisis económico del problema nacional⁵². Para estas perspectivas socialistas, tanto el imperialismo como el problema de la tierra eran las causas generales por las que el estado peruano estaba en crisis, y por lo tanto, era incapaz de transformarse en un garante de libertad y justicia social para la mayoría de la población. En otras palabras, el problema sociopolítico del Perú era un problema económico. En contraste, para los intelectuales católicos el problema nacional era de carácter cultural y la solución el desarrollo del corporativismo católico.

Así pues, aunque el laicado católico fue el que generó un incipiente discurso sobre la problemática social peruana, la jerarquía de la iglesia también proporcionó algunos elementos importantes para comprender su registro discursivo frente a las nuevas demandas. Un ejemplo de ello fue el séptimo Concilio Limense, celebrado en 1917, el cual incorpora al debate de la cuestión obrera el problema indígena. Un primer nivel del texto es la siguiente declaración: "...a los hacendados y mineros, y en general a todos los patronos, acuérdense que los indígenas que en su provecho cultivan los campos con el sudor de su frente, o arrancan con peligro de sus vidas los tesoros escondidos en las entrañas de la tierra, *son hijos de nuestro Señor Jesucristo*, lo mismo que los patronos". Líneas más abajo, el sentido discurre en la solución "a que los traten con cariño, reconozcan y protejan sus derechos, *no pongan obstáculos al cumplimiento de sus deberes religiosos*" y a la par, que deben asegurar un salario correspondiente para la sustentación de sus familias pero principalmente, "*no fomente ni directa, ni indirectamente sus vicios, sino por el contrario, procuren con gran empeño su corrección y su educación moral y social*, expliquen con libertad apostólica la gravedad del pecado contra la justicia y

⁵² Para un estudio más detallado de las relaciones entre ambos grupos políticos y la iglesia católica, cf. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Lima, PUCP, 1996, pp. 23-56.

la caridad que cometen aquellos patronos, que convierten a los indígenas en verdaderos esclavos, o les niegan el salario estipulado, o los explotan despiadadamente”⁵³ (las cursivas son nuestras). Así pues, se puede ver cómo ante la problemática social, el discurso eclesiástico haya su interés en articular una relación donde lo más importante es introducir al indígena, y también al obrero, dentro de la justa tutela del patrón, quien es concebido como un padre benefactor, a imagen de dios. Al plantear este orden doméstico⁵⁴, el salario justo no es concebido como una expresión de la recompensa a la demanda de los sujetos, sino como el establecimiento de una cultura de la caridad ejercida por el patrón, en concordancia con el modelo político de la trascendencia. De tal manera, aquí asistimos, otra vez, a la creación del registro que vincula el régimen privado con el orden público, en detrimento de este último.

En contraste, los incipientes movimientos sociales, en su gran mayoría, apoyaban una visión ligada a las propuestas socialistas, por lo cual no se generó una fuerte relación con la intelectualidad católica, y mucho menos con la jerarquía. Ejemplos de esta situación son, por un lado, la actitud anticlerical de la primera etapa del aprismo, y por otro, las declaraciones del episcopado peruano advirtiendo sobre los peligros que representaban las ideas materialistas que proponían un cambio radical⁵⁵. Las características de esta primera etapa que constituyen la relación entre la iglesia peruana y

⁵³ Todas las referencias a este Concilio Limense son citadas de José Dammert “La Pastoral social y el mundo campesino”, en: CEAS, *Evangelización y Pastoral social. Avances y Perspectivas*, Lima, CEAS, 1991, p. 170.

⁵⁴ Recordemos que León XIII en la *Rerum Novarum* sostiene que: “Al igual que el Estado, según hemos dicho, la familia es una verdadera sociedad, que se rige por una potestad propia, esto es, la paterna.” (n. 9). De ello que “Los hijos son algo del padre y como una cierta ampliación de la persona paterna, y, si hemos de hablar con propiedad, no entran a formar parte de la sociedad civil sino a través de la comunidad doméstica en la que han nacido” (n. 10) y que desde luego: “Igualmente, hay oficios menos aptos para la mujer, nacida para las labores domésticas; labores estas que no sólo protegen sobremedida el decoro femenino, sino que responden por naturaleza a la educación de los hijos y a la prosperidad de la familia” (n. 31). Aquí se abre un intenso debate con los sufragistas quienes consideraban que la mujer podía y debía intervenir en el orden público a través del acceso a la educación pública, al voto y a otros derechos civiles, políticos y sociales, que la iglesia rechazaba en este periodo. Alrededor de este tema es importante considerar algunas referencias como Francisco de Paula González Vigil, Manuel González Prada, Clorinda Matto de Turner y Mercedes Cabello, entre otros.

⁵⁵ Cf. *Aprismo = anticatolicismo: contestación a un folleto de propaganda aprista*, Lima, 1934.

los derechos humanos son fundamentales para comprender las dinámicas posteriores desarrolladas frente al quehacer político.

En este sentido, es importante decir que la historia de los derechos humanos está relacionada con la aparición de una serie de reivindicaciones ocurridas dentro de las sociedades. En particular, los cambios y las revoluciones ocurren transformando los escenarios históricos, reconstruyendo las relaciones entre los seres humanos y creando nuevos significados sobre la existencia. En esta historia, el centro es la voluntad humana, siempre una voluntad de poder, ya que ella se constituye en un campo de lucha en el que intervienen numerosas fuerzas con el objetivo de establecer los sentidos de su producción. Entre la norma y su superación, el origen de las primeras reivindicaciones se encuentra en las personas conducidas hacia los márgenes de la sociedad por el discurso hegemónico. Este discurso busca, al producir socialmente la libido, instaurar un modelo de vida, incorporándolo dentro de una linealidad homogénea cuyo fin es administrar su diferencia y su particularidad.

La iglesia a través de los laicos construye frente a las demandas de los movimientos sociales peruanos como única solución posible al conflicto la puesta en práctica de su producción de registro, ubicada en el orden doméstico de la cuestión obrera, del problema indígena y de la situación de la mujer, cuyo fin es colocar bajo la trascendencia todo el orden social. Esta geopolítica eclesiástica fija su registro en la producción social de la demanda, colocando la voluntad humana en interdicto. La necesidad de domesticarla exige extraer el plus-de-goce, y sobre dicha función constituir una serie de imágenes materializadas en su nuevo e incipiente discurso social. Frente a este modelo hegemónico, los grupos demandantes al exigir su presencia dentro de la trama política, muestran el profundo sentido histórico del carácter de la reivindicación, y por tanto, permiten derivar la interrogante hacia los mecanismos de cómo se realiza esta

extracción del goce del sujeto operada por este modelo elusivo de la ley. El contraste entre ambas posturas, sitúa el *quid* del problema político originado en las relaciones entre los movimientos sociales (y también los de derechos humanos) y la iglesia católica, justamente, en cómo ésta extrae el plus-de-goce de los sujetos y cuáles son sus consecuencias discursivas dentro de la lógica que conforma el *objeto a*⁵⁶. Por ello, es preciso indagar en el origen y función del registro de las imágenes eclesiásticas sobre el sujeto demandante.

Progresivamente, a lo largo de la década de los cincuenta, la jerarquía peruana modificó su actitud indiferente, articulando por primera vez, junto al laicado un discurso social. El primer paso para ello fue la profundización del pensamiento socialcristiano, y la conformación de la Democracia Cristiana del Perú, en torno a la cual se agruparon personajes como Luis Bustamante y Rivero, Héctor Cornejo Chávez, Luis Bedoya Reyes, entre otros. Esto permitió la creación de grupos como el Movimiento Sindical Cristiano del Perú (MOSICP). Así pues, tal como lo indica Klaiber: "...la Democracia cristiana cumplió un rol importante en el proceso de maduración de la iglesia...representó un momento de transición en la iglesia...alentó y aceleró la toma de conciencia frente a la cuestión social entre los sectores más progresistas de la Iglesia oficial". (J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú...* p. 343)

⁵⁶ Tal como queda dicho en el primer capítulo, toda geopolítica en tanto resultado de la inscripción del discurso del Otro sobre el goce, es el lugar donde se ejerce la función del plus-de-goce que genera el *objeto a*, objeto-cause del deseo. Propiamente, el *objeto a* es el plus-de-goce extraído y para siempre faltante que ubica al sujeto en el registro de lo Imaginario. Por ello, el objeto a "es correlativo al sujeto como barrado, a la barra misma que impide su realización...un objeto a [es] el que le impide realizarse en plenitud, o (el reverso de lo mismo) el que posee lo que al sujeto le falta constitutivamente; en síntesis un *Amo*. El objetivo del análisis es socavar esta ilusión: el analista ocupa el lugar del Amo, pero no 'representa su papel', haciendo visible con ello la impostura del Amo –la falta ya corresponde siempre al propio Otro-." Slavoj Žižek, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, p. 170. Por ello, el sentido de la cuestión es saber cómo la iglesia en su impostura del Amo ha estructurado su modelo de sujeto, siempre barrado, y cuáles son sus registros imaginarios, densidad del *objeto a*, dentro de su modelo de la trascendencia moderna.

El segundo paso fundamental fue el desarrollo de cierto compromiso social por parte de algunos miembros del clero peruano, tanto sacerdotes como obispos⁵⁷. El nombramiento en 1955 de Juan Landázuri como arzobispo de Lima abrió la posibilidad de cobijar esta nueva visión acerca del papel de la iglesia. La historia de su administración da cuenta de un espacio de relación no sólo entre los sectores de la misma institución eclesial, sino principalmente entre la iglesia y los diversos sectores sociales. La primera muestra de este interés fue el establecimiento de la *Misión de Lima* en 1957, la cual consistía en un plan dirigido a los nuevos barrios periféricos de la entonces creciente ciudad, estableciendo un primer contacto real entre los incipientes movimientos sociales y la iglesia peruana. Al año siguiente, aparece la *Carta Pastoral del Episcopado peruano sobre algunos aspectos de la cuestión social en el Perú*, que significó la primera articulación discursiva donde la iglesia frente a la cuestión social considera que una de las causas de la crisis peruana es la “afluencia de riqueza [...] en pocas manos”. (J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú...* p. 350), revelando su intención de intervenir como portadora de modelos de cambio social a nivel de toda la sociedad. Aunque este argumento era novedoso para la iglesia peruana, cabe recordar que ya León XIII había señalado este aspecto como una preocupación importante para analizar la cuestión social dentro del ámbito eclesial⁵⁸.

Así pues, entre los años 1959 y 1962, la iglesia peruana profundiza su interés por comprender la problemática social mediante la realización de la Primera Semana Social, una reunión que integró por primera vez al clero y a laicos para tratar temas como clases

⁵⁷ Un hecho importante para la época fue la primera reunión de la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (CELAM) reunida en 1955 en Río de Janeiro, Brasil. Aunque aquí no se aborda el tema de los derechos humanos, el documento muestra su preocupación “ante los problemas sociales de América Latina, y la situación angustiosa en que se encuentra todavía –a pesar del cúmulo de bienes que la Providencia ha dispensado al continente- una no pequeña parte de sus habitantes, y en particular algunas clases de trabajadores del campo y la ciudad, sin olvidar la llamada clase media, por los salarios insuficientes y la demanda de trabajo” (en: Germán Doig, *Derechos Humanos y enseñanza social de la Iglesia*, Lima, Vida y Espiritualidad, 1991, p.274)

⁵⁸ León XIII había dicho en la *Rerum Novarum* que “la acumulación de las riquezas en manos de unos pocos y la pobreza de la inmensa mayoría” (n. 1) era una situación problemática dentro del nuevo orden mundial.

sociales, nociones de comunidad, promoción cultural y bien común. La Segunda Semana Social se realizó en el año 1960 y desarrolló particularmente el tema de la tenencia de la tierra en el Perú. En los años subsiguientes, algunos obispos pusieron en práctica algunas líneas de acción con base en los contenidos de estas dos semanas sociales, sobretodo, referidas a la reforma agraria⁵⁹.

Hacia el año de 1962, se realiza el Concilio Vaticano II (1962-1965), sin duda, uno de los eventos más importantes de la historia de la iglesia católica durante el siglo XX. Desde luego, este Concilio abrió nuevos horizontes a las otras iglesias en el mundo, cuyo sentido se enraíza en las particulares condiciones de cada una. En un primer momento, la relación que hubo entre la iglesia latinoamericana y las propuestas del Concilio no fue directa. Su aporte más importante fue la creación de un espacio de diálogo y libertad entre los episcopados latinoamericanos, los cuales aprovecharon para construir el nuevo rostro de sus iglesias locales. (J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú...* p. 354). La incorporación de la iglesia latinoamericana en los nuevos proyectos conciliares, sólo se puede entender si se tiene claro que esta iglesia jamás consideró haberse enfrentado en niveles semejantes a la de Europa, a dilemas tales como la modernidad, el secularismo, el liberalismo o el materialismo, debido a que estas tendencias al no calar hondo en el imaginario colectivo, no representaron una significativa variación en el *statu quo* de las relaciones estado-iglesia. Tal como luego lo señalara el episcopado latinoamericano, el problema fundamental era la apertura hacia los pobres y la necesidad de llegar a ellos.

Siguiendo esta perspectiva, en el año 1967, el arzobispado crea la Misión Conciliar de Lima, una de las más importantes experiencias referida a ensayar nuevos métodos pastorales. Así, durante este periodo, se fueron acumulando una serie de eventos en diversos lugares que colocaron a diversos agentes eclesiásticos en posiciones

⁵⁹ Según J. Klaiber, en su citado libro, tanto José Dammert, obispo de Cajamarca, como Carlos María Jurgens, arzobispo de Cuzco, habían iniciado un “discreto proceso de enajenación y venta de tierras de la Iglesia” (p. 352)

estratégicas, lo cual ayudaría más adelante a que la iglesia tuviera un papel privilegiado en la formación de un campo de los derechos humanos en el Perú.

Por otro lado, el clero latinoamericano hizo una lectura particular de la invitación del Concilio a pensar los derechos humanos en torno al cumplimiento del mensaje evangélico, lo cual oficializó su modelo de *apertura hacia los pobres*, desarrollada en la Asamblea Episcopal de Medellín (1968). En este encuentro, la iglesia afirma: “El Episcopado Latinoamericano no puede quedar indiferente ante las tremendas injusticias sociales existentes en América Latina, que mantiene a la mayoría de nuestro pueblos en una dolorosa pobreza” (Medellín, *Pobreza*, n. 1). Por ello, la iglesia se compromete a convertirse en “la voz de los sin voz”, a “defender, según el mandato evangélico, los derechos de los pobres y oprimidos” (Medellín, *Paz*, n. 22)⁶⁰, tomando “la pobreza como compromiso, que asume, voluntariamente y por amor, la condición de los necesitados” (Medellín, *Pobreza*, n. 4)⁶¹ En sentido práctico, esta postura permitió acercar a algunos laicos, sacerdotes y obispos a una serie de reivindicaciones sociales en pos de la tan ansiada justicia social, cuyo sentido se irá estrechando con el paso de los años.

A nivel de discurso, este registro oficial amplía la relación entre la defensa del pobre y la misión de la iglesia. Una ambigüedad está presente, y sólo será clarificada en el contraste con las acciones. Por un lado, a partir de esta relación, algunos sectores están posibilitados para introducir nuevas categorías de análisis a la misma práctica eclesiológica que sin duda intentarían reducir el modelo de la trascendencia. Sin embargo, en la base misma de este discurso evangélico, subyace una forma específica de extracción de la vitalidad (del goce) del pobre, desde ese momento un “sin voz”, para

⁶⁰ Estas citas son extraídas de Juan Landazuri, “Evangelización y pastoral social desde Medellín y Puebla hacia Santo Domingo”, en: CEAS, *Evangelización y Pastoral social. Avances y Perspectivas*, Lima, CEAS, 1991, pp. 22-23.

⁶¹ En: Cecilia Tovar (edi.), *Ser Iglesia en tiempos de violencia*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 2006, p. 19.

introducir una inscripción en este vacío, propiamente un acto de ventriloquia, “la voz de los sin voz”, ejercido por la iglesia.⁶²

En el Perú, las acciones que contextualizaron este registro del pobre fueron diversas. En 1968, una junta militar asume el poder, dirigida por el general Juan Velasco. En aquella época, el debilitado estado peruano sólo contaba con tres grandes fuerzas institucionales para poder llenar el vacío político: las fuerzas armadas, el APRA y la iglesia católica. Esta circunstancia le dio la oportunidad a la nueva iglesia de construir una notable influencia, la cual se expresaba básicamente en sus propuestas sociales. Además sirvió para que las dos restantes fuerzas políticas incorporasen los ideales cristianos en sus planes reformistas.

En este contexto peruano, la apertura hacia los pobres tuvo pocos reales seguidores sobretodo dentro de la jerarquía en comparación con otros países, aunque desde luego, estos pocos hicieron un trabajo profundo y arduo. Poco a poco, algunos obispos cambiaron sus estrategias pastorales y su práctica social; entre los primeros se encuentra José Dammert, quien siendo obispo de Cajamarca promovió muchos proyectos de desarrollo: cooperativas de crédito, viviendas y clínicas. Posteriormente, los obispos del sur andino siguieron su ejemplo. Antes que se iniciara la década de los setenta, tres hechos concretaron esta capacidad de la institución eclesiástica: el primero será la creación de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), en 1965; el segundo, la formación de la Oficina Nacional de Información Social (ONIS); y el tercero, la producción pastoral e intelectual de algunos sacerdotes como Gustavo Gutiérrez, Alejandro

⁶² Esta inscripción ocurrida en el discurso de la iglesia llama la atención a la luz de las reflexiones de Lacan sobre la diferencia entre la *identificación fálica* y el *falo revelado*. La primera está referida a la constitución del sujeto tras el declive del falo, una identificación con la no identidad. En cambio, la segunda es una especie de marca que atestigua que el sujeto está atrapado en el deseo del otro, entrampado en un sueño. Cf. Slavoj Žižek, *¿Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, p. 159. En definitiva, el discurso de la iglesia frente al pobre opera la función del *falo revelado*; al canjear el goce del sujeto por su propio goce, la voz del pobre por su propia voz, le ha impedido lograr una identificación en la realidad.

Cussianovich, entre otros, quienes lograron desarrollar una de las lecturas teológicas más creativa sobre los hechos de todo este periodo.

La CEAS coordinaba distintas áreas y obras relacionadas con lo social en el episcopado peruano, y bajo la dirección del obispo Bambarén se transformó en la comisión más activa frente a las necesidades sociales enmarcadas dentro de la tensión entre la primera fase del gobierno militar y la crisis socioeconómica. Tuvo gran importancia en la formación del clero en las áreas que le competían y en convocar asesores laicos de gran influencia en los medios académicos y políticos. En un principio, todo esto condujo a que la CEAS se convirtiera en el puente entre las inquietudes y los problemas de las clases marginadas y la jerarquía, para convertirse luego en un agente de presión social frente al gobierno militar. Es así como después de 1974, al volverse el gobierno militar más represivo, esta comisión dedicó mucha de su labor a los casos de abusos de derechos humanos. La importancia de esta tarea se puede ver en la creación de varios subdepartamentos dentro de la comisión desde 1977: Derechos Humanos, Campesinos, Cárceles, Selva y Cuestiones Laborales.

Otro hito fue la conformación de ONIS en marzo de 1968. Este fue un grupo integrado por obispos, sacerdotes y laicos, quienes trabajaron una serie de propuestas sociales. La importancia de esta agrupación consistía en que expresaba una visión mucho más radical sobre el cambio y que aunque nunca fue mayoritaria dentro del clero peruano fortaleció la impresión pública de que la iglesia era más cercana a las necesidades populares. Las actividades de ONIS eran diversas, trabajaban con estudiantes universitarios al igual que con obreros y con la población de barrios marginales, exigiendo cada vez más, de la iglesia, una opinión certera sobre la crisis social peruana. Un aspecto importante a resaltar es que a través de ONIS se estableció un nuevo modelo de relación entre la iglesia y los militares, en cierto momento amigable y en otro distante. De esta

manera, ONIS emite numerosos pronunciamientos sobre diversos temas: la reforma agraria, las huelgas laborales o magisteriales y desde luego la conducta política de los militares, lo cual permitió una decidida influencia sobre estos en áreas tan delicadas como la educación y la planificación demográfica.

Sin duda, el logro más importante de este periodo fue la obra de Gustavo Gutiérrez, expresión de la reflexión sobre las diversas actividades ocurridas. Si bien, ya en 1968, Gutiérrez presentó ante un grupo de ONIS su trabajo *Hacia una teología de la Liberación*, fue en 1971 cuando publica su libro *Teología de la Liberación*. Básicamente, este texto buscó articular una síntesis entre historia y teología a partir de influencias muy diversas. Por un lado, teólogos conciliares como Kart Rahner, Ives Congar y Eduardo Scillebeekx, por otro, las ciencias sociales, especialmente la teoría de la dependencia y algunas categorías marxistas. El argumento principal de la obra trata sobre cómo concebir la teología en tanto un proceso creativo de autoliberación, cuya bases interpretativas son el esfuerzo de las personas del Tercer Mundo para salir de la dependencia y subdesarrollo, y la salida del pueblo de Israel de la esclavitud egipcia. De esta manera, su esfuerzo está dirigido a sintetizar tanto categorías provenientes de las ciencias sociales como de la teología. El interlocutor del texto es el individuo marginado por las relaciones de dependencia en todos los niveles: económico, político, cultural y desde luego teológico. Las conclusiones del análisis muestran la necesidad a un acercamiento de la religiosidad popular, a una liberación económica como pauta para una salvación teológica, a una transformación de los modelos pastorales tradicionales y a una revisión de la misma teología crística en alusión a los edictos del Concilio de Nicea y de la eclesiología⁶³. Más

⁶³ Gustavo Gutiérrez, *Teología de la Liberación*, Lima, CEP, 1971. Para analizar con mayor profundidad algunos vínculos entre mentalidad popular y prácticas religiosas a la luz de la teología de la liberación véase: Cristian Parker, "Mentalidad Popular y Religión en América Latina", en: Hernán Vidal (edi.) *Literatura and Human Rights, Tomo 9: Hermenéuticas de lo popular*, Minneapolis, Institute for the Study of ideologies and literatura, 1992, pp. 73-126. Para una lectura sobre el sentido de algunas prácticas populares como expresión de una transformación política de liberación, véase: Francisco Sánchez, *Liberación cristiana y sensibilidad cómico-agápica en las ollas comunes de la marginalidad*

tarde, el mismo Gutiérrez delinearé los cauces de su obra, en 1979, publica *La fuerza histórica de los pobres*, donde intenta acercarse más a la realidad de América Latina; luego, profundizará la dimensión espiritual de su teología en libros como *El Dios de la Vida* (1981), *Beber en su propio pozo* (1983) y *Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente: una reflexión sobre el libro de Job* (1986), donde olvidará su otrora búsqueda de cambios en favor de una visión que fija su registro en aspectos ligados a la vocación del sufriente para encontrarse con dios. Desde luego, en esta evolución de su pensamiento no podemos dejar de mencionar la intervención de la Congregación para la Doctrina de la Fe, durante el año de 1984.

Por otro lado, entre el final de la década de los sesenta y la siguiente, la iglesia peruana inspirada en estos tres acontecimientos, emitió en las conclusiones de la XXXVI Asamblea Episcopal Peruana, el más radical de sus pronunciamientos, el cual denuncia la existencia de un “feudalismo colonial”, y acusa a la oligarquía nacional, coludida con el “imperialismo internacional del dinero”, de ser la causa principal de la pobreza. (J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú...* p. 384). Pero incluso esta actitud bastante inusual en el episcopado peruano, se verá menguada por una carta escrita al interior de ONIS donde se exige la reducción del papel del Nuncio Papal, la separación de la iglesia del estado, la revisión de ciertos colegios religiosos considerados clasistas y la denuncia de abusos en casos concretos, y no en líneas generales, como se solía hacer en los documentos episcopales (J. Klaiber, *La Iglesia en el Perú...* p. 398).

De esta manera, estas tres experiencias permitieron, en el imaginario nacional, acercar el papel de la iglesia a la conformación de un ideal sobre la práctica de los derechos humanos en el Perú. Es en este periodo en el que la iglesia se instituye como modelo de una agenda que posteriormente será la de todo el movimiento de derechos

en Chile, en: James Romano, *Literatura and Human Rights, Tomo 2: Poética de la población marginal: sensibilidades determinantes*, Minneapolis, The Prisma Institute, 1987, pp. 272-311.

humanos, sobretodo en el tiempo de la violencia armada. Así pues, a lo largo de la década de los setenta, el episcopado peruano se pronuncia constantemente sobre las reformas sociales de la junta militar. Tal como indica Cortázar, la iglesia peruana se manifestó a favor de las reformas del estado en un 11 % de sus comunicados, y en 39% en contra⁶⁴. Por ejemplo, tenemos el apoyo que dio a la ley de reforma agraria de junio de 1969, a la ley que creó la comunidad industrial y a la ley de empresas de propiedad social. Posteriormente, el discurso de la iglesia irá tomando forma definitiva, cuya tendencia es a depurar los excesos anteriores. En el documento de 1972, *La Iglesia debe promover la justicia*, el episcopado retomará sus críticas al modelo económico haciendo referencia a la teoría de la dependencia, la reforma agraria, la discriminación racial y cultural, en un lenguaje inscrito en la teología de la liberación. Así afirma que: "...el pueblo debe tener participación real y directa en la acción revolucionaria contra las estructuras y actitudes opresoras y por una sociedad justa para todos" (n. 9)⁶⁵. Al decir que "la Iglesia tiene una inevitable implicancia política" (n. 30), sostiene que ella "asume la pobreza efectiva como identificación y como protesta" (n. 32, CELAM, Los Derechos Humanos... p. 76), en el ámbito de la evangelización.

Al año siguiente, el tema de la evangelización irá desplazando la terminología anterior, operando así una hermenéutica del discurso donde resalta su modelo de la trascendencia. En *Evangelización y Liberación. Algunas líneas pastorales de evangelización* (1973), los obispos manifiestan que "al acentuar el aspecto liberador de la misión de la Iglesia, afirmamos que ella en su acción liberadora no olvida el sentido trascendente de su misión", para concluir que "el camino será el empeño de todos por realizar una verdadera síntesis entre lo vertical y lo horizontal, lo divino y lo humano, y

⁶⁴ Juan Carlos Cortazar, *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*, Lima, PUCP, Instituto Bartolomé de las Casas, 1997, p. 95.

⁶⁵ CELAM, *Los Derechos Humanos hoy en Latinoamérica: de Medellín a Puebla hasta 1980: las declaraciones y documentos de las Iglesias latinoamericanas, de la Iglesia Universal y de las Naciones Unidas*, Medellín, Centro de Proyección Cristiana, 1980, p. 74.

todo ello conscientes de que, aun así, nos moveremos a la sombra y dentro de los límites que nos marca la Cruz” (CELAM, Los Derechos Humanos... p. 78). En ese contexto, opera una resignificación de la pobreza como una vocación teológica a la disponibilidad y apertura a los demás, cuyo sentido es aceptar voluntariamente una vida de austeridad (p. 81). Aquello que se combatía anteriormente, ha acabado por ser una vocación, una exigencia moral. Asistimos aquí a la carta de defunción de todos los sentidos discursivos contra la pobreza para observar una vuelta al registro de la trascendencia incorporada al sufrimiento como eje de la solución de la cuestión social, y por ende, de los derechos humanos.

De igual manera, encontramos convergencias con respecto a la política de población, creada por los sacerdotes jesuitas Enrique Bartra y Juan Julio Wicht. La carta pastoral *Familia y población* de 1974 fija los principios acerca de la familia y la paternidad responsable, en los términos de ley moral, es decir, dentro de los designios de dios. Para aquella época, Paulo VI había emitido su *Humanae Vitae*, donde esclarece los métodos naturales con los cuales las parejas debían ejercer su paternidad responsable. Todos estos principios fueron recogidos por el estado en el documento oficial *Lineamiento de política de población en el Perú*. Para finales de 1975, asistimos a lo que Klaiber ha denominado la época social-pastoral de la iglesia peruana, donde él observa un “cambio sutil” frente a las anteriores manifestaciones, justamente operadas en el hecho de enfatizar su misión pastoral, la cual al igual que dios, “tiene predilección por los más humildes, pobres y oprimidos...” (CELAM, Los Derechos Humanos... p. 92)

Por lo tanto, en esta interpretación eclesial de las experiencias anteriores, podemos observar cómo se retoma el registro de la trascendencia, puesto de lado, brevemente entre 1968 y 1973. Así pues, el carácter eclesial de la cuestión social, primer y fundamental acercamiento al discurso de los derechos humanos, no indagó

sobre la realidad de estos nuevos actores, en cambio sí, puso todo su empeño en generar un discurso especular sobre sus reivindicaciones. Las demandas terminaron sublimadas en un lenguaje social-pastoral, jamás político, cuyo fin fue eludir la vitalidad del conflicto, transformándolo en una hipóstasis,⁶⁶ cuya máxima expresión fue la figura del ser sufriente, pobre y humillado. Esta hipóstasis política empezó con una hipóstasis corporal, cuyos antecedentes discursivos tienen larga data en la iglesia católica. Es decir, en esta interpretación, la iglesia eludió el contexto de desigualdad e inequidad de las demandas, para constituir una economía libidinal que constituyó otro, incrustándolo en el registro del fantasma, propiamente, un fetiche: a la estructura que determinaba la pobreza la convirtió en el pobre, a la inequidad social la convirtió en la víctima. Todo este proceso lógico ligado a la constitución del *objeto fetiche* escindió el flujo libidinal para convertirla en una imagen homogénea y lineal. Resaltemos pues que este flujo, este atravesamiento, esta demanda, esta reivindicación, se encuentra dentro de la dinámica de un resto del deseo _el conflicto social, ese sedimento arcaico no inconsciente, no psíquico, no fantasmático, sino real, material, dado en la historia_ que fluye, mostrándonos nuestra condición de seres libres, nuestra posibilidad en el equívoco.

Entonces no es casual que en torno a esta constitución del objeto fetiche, el segundo paso era constituir una sociedad utópica, una *Civita Dei*, donde las personas olvidaran su fragmentación constitutiva y su capacidad política. A partir de ahí, la iglesia peruana construye la linealidad de su economía libidinal entre el pobre y el destino, que posteriormente, cobrará rasgos teomórficos: la *criatura de dios* como el soporte de los derechos humanos. Una criatura vacía, alienada y transferida al reino divino, cuya capacidad de acción en el mundo fue ocultada, y luego, prohibida, genera un discurso de

⁶⁶ He denominado este proceso de elusión con el término teológico hipóstasis, ya que éste hace referencia comúnmente a la unión de la naturaleza humana con el *Verbo divino* en una sola persona. En realidad, es eso lo que hace este discurso, ya que une el destino del obrero, de la mujer, del marginado y del perseguido con el sufrimiento redentor de Cristo. En definitiva, ésta fue la primera y fundamental estrategia de la iglesia para restringir el sentido liberador de los derechos humanos

los derechos humanos a partir de la ausencia. Este es el inicio de una *iglesia abierta a los pobres*, donde la pobreza fue el fundamento inaugural de sus preocupaciones sociales, revelando así, que su *aggiornamento* estaba referido a vincular la necesidad y el sufrimiento inherente del pobre, según el discurso eclesiástico, con el plan de dios para la sociedad, una ley que aliena al pobre mismo dentro de un discurso que lo margina, lo constituye en objeto al imponerle su economía libidinal.

En realidad, en este periodo, la iglesia peruana no asumió la realidad del ser humano en estado de pobreza desde los principios de la libertad y la autoafirmación; sino, en cambio, trianguló el estado de pobreza, mediante su hipostatización en la figura (en el significante) del pobre,⁶⁷ transformándolo en un instrumento e incorporándolo como una estrategia discursiva de su doctrina social.

Por otro lado, cabe observar que este discurso eclesiástico se despliega y se establece dentro de la sociedad peruana gracias el conflicto entre la iglesia y el gobierno en torno a las actitudes autoritarias y controlistas de la junta militar. Si bien la jerarquía tuvo una actitud de un prudente respaldo, las organizaciones intermedias y de base católicas sostienen críticas a la represión gubernamental y un respaldo a las demandas laborales de diferentes sectores. Es en este sentido que se puede afirmar, siguiendo a Cortazar que "...al defender la capacidad de acción autónoma de las organizaciones populares, la iglesia contribuyó al fortalecimiento del protagonismo social de los movimientos populares." (J. Cortazar, *Secularización, cambio y continuidad...* p. 97). Por esta actitud de las bases, el discurso eclesiástico cobra legitimidad dentro de la sociedad peruana. Antes de finalizar la década, este conflicto se enfatizó, incluso con un mayor

⁶⁷ La utilización de la figura del pobre y de la pobreza como instrumento de reivindicación plantea más problemas que los aludidos aquí. Las hermenéuticas son variadas. Existen otros esquemas interpretativos en donde estas mismas figuras sirven como factor liberador, en tanto no se plantean como esquemas homogeneizantes, sino que profundizan en la diversidad. Cfr. Martín Jaime *El cuerpo deseante de Jesús el galileo. Una cartografía del deseo y del placer frente a la hetero y homonormatividad*. Ponencia presentada en el Ciclo de Conferencias Habeas Corpus el día 15 de febrero de 2005 en el Centro Cultural de España, y Seminario *Cuerpos, sensaciones y adminículos místicos en la Historia* del 26 de mayo al 23 de junio 2005, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.

compromiso de la jerarquía. Ya que la mitad del episcopado peruano se pronunció a favor de las luchas sociales, esto permitió el fortalecimiento del discurso eclesial conservador en detrimento de las antiguas organizaciones, tales como ONIS, que dejarán de manifestarse definitivamente en 1979.

Así pues, entre los años 1978 y 1980, se cierra el llamado periodo social-pastoral para la iglesia peruana. De esta manera, el progresivo cambio discursivo que la iglesia desarrolla a lo largo del periodo 1955-1980, encuentra su consolidación en un discurso oficial, generado tanto por el conflicto al interior de la iglesia entre progresistas e integristas debido a la lucha para establecer cierta producción de sentido sobre derechos humanos, como por el conflicto entre la iglesia y el gobierno militar, el cual termina estableciendo un espacio para la organización de los movimientos sociales fuera de la influencia del estado. Todo esto permitió que la iglesia peruana durante la época de violencia armada se convirtiera en el eje articulador del campo de los derechos humanos. Desde luego, este vínculo definirá las características de la creación y la dinámica de dicho campo durante el próximo periodo.

I.2. El establecimiento del campo de los derechos humanos.

Después de todo el proceso anteriormente descrito, a inicios de 1980, la iglesia católica peruana ingresa en una nueva etapa. El rasgo más importante es la definición de un discurso, en claros términos evangélicos y pastorales, sobre los derechos humanos. En esta etapa, la iglesia universal constituye por primera vez una hermenéutica oficial sobre todos los discursos y prácticas anteriores, caracterizados por su dispersión y diversidad. Un punto fundamental de este discurso es el progresivo retiro de la iglesia católica frente del análisis de la realidad social y política con el fin de dar mayor importancia a una práctica más espiritualista, iniciando así en el Perú una alienación de la

riqueza política de los derechos humanos a lo largo de este periodo desarrollado entre 1980 y 1999. Esta visión logra su mayor expresión en los debates sobre la libertad en materia de derechos sexuales y reproductivos a partir de 1999 hasta la actualidad, y permitirá comprender la influencia de la iglesia en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos en el 2005.

A inicios de 1980, esta nueva producción de sentido se inicia con el conflicto entre integristas y progresistas durante la organización de la tercera asamblea de la Conferencia Episcopal Latinoamérica (CELAM) en Puebla, ocurrida en 1979. Klaiber afirma sobre el sentido de la reunión que: “Para los grupos progresistas, Puebla significó una victoria decisiva porque claramente reafirmó la línea general de Medellín. No solamente se subrayó la *opción preferencial de la iglesia por los pobres*, sino, más aún, se afirmó el concepto de liberación en Cristo. Por otra parte, el documento precisa que la liberación cristiana no puede confundirse con un liberación meramente política, ni mucho menos en el sentido marxista.” (J. Klaiber, *La iglesia en el Perú...*, 426). En este contexto, uno de los factores más importantes para comprender las características del nuevo discurso conservador sobre derechos humanos del episcopado peruano es la labor reformadora de Juan Pablo II. Esta nueva actitud era en parte eco de la postura manifestada por el magisterio universal de la iglesia. La etapa de libertad y diálogo previa a 1980, había acabado en favor de un mensaje, cuyo sentido pastoral y sacramental comenzaba a eludir un análisis profundo de la realidad política y social.

Para el Perú, el primer hito de esta tendencia reformista proveniente de Roma tiene sus primeras manifestaciones en la actitud que Juan Pablo II tomará frente a la teología de la liberación. A diferencia de Pablo VI, quien mantenía una comisión dedicada a su estudio, siempre flexible y abierta al diálogo, este pontífice utilizó todos los medios para limitarla. El inicio claro de esta arremetida se puede ubicar en la asamblea de Puebla

donde resalta el papel de Alfonso López Trujillo, arzobispo del ala dura de la iglesia, y el cardenal Sebastiano Baggio, quienes por todos los medios trataron de acallar los avances teológicos obtenidos en la opción preferencial por los pobres de la Asamblea de Medellín. Esta nueva postura reformista buscaba recuperar el vínculo de la iglesia con los sectores de la burguesía democrática, principalmente a través de la repotenciación de los partidos demócratas cristianos; además retomaba el modelo de la doctrina social de la iglesia reinterpretando las anteriores encíclicas pontificias dentro del magisterio social de Juan Pablo II, sobretodo exigiendo una referencia bíblica ortodoxa a los pobres; y neutralizaba a los teólogos de la liberación, separándolos de sus cátedras universitarias y de las revistas oficiales de la iglesia. Por otro lado vigilaba minuciosamente a intelectuales católicos que trabajaban en institutos eclesiásticos, supervisaba la ortodoxia en los seminarios y las facultades teológicas, limitaba las opciones políticas del clero mediante recomendaciones especiales sobre sus actividades ministeriales y finalmente convocaba a los episcopados a tomar posición favorable frente a este proyecto⁶⁸.

La expresión más clara de esta intervención se da cuando Wojtyla publica su carta contra la *iglesia popular* de Nicaragua. Entre Puebla y la publicación de esta carta, el ala integrista había desarrollado su influencia en los dos episcopados más progresistas de la región: Perú y Brasil. La trama entre el Opus Dei, la revista *Comunión y Liberación* y algunos miembros de la jerarquía latinoamericana se unió al sector alemán y vaticano de la reforma, cuyo eje se ubicaba en la Pontificia Comisión para América Latina, presidida por Sebastiano Baggio y entre cuyos miembros se encontraban Alfonso López Trujillo, el ultra conservador Luciano Cabral y el alemán Franz Hengsbach.

Para el episcopado peruano la reforma se inició cuando en marzo de 1983 el cardenal Joseph Ratzinger envía diez observaciones sobre la teología de la liberación

⁶⁸ Giancarlo Zizola, *La restauración del Papa Wojtila*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, p.253.

concebida por el sacerdote peruano Gustavo Gutiérrez. Así se inicia un duro proceso de negociación entre el episcopado peruano que absuelve a Gutiérrez y Ratzinger que lo condena. Tal como cita Zizola al documento del antiguo prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF), la teología de la liberación "...se trata de 'un peligro fundamental para la fe de la iglesia': la caridad 'coincide con la oposición para la lucha de clases', 'la palabra redención es sustituida por liberación' y finalmente, 'la iglesia popular se sitúa en oposición a la iglesia jerárquica.'" (G. Zizola, *La Restauración del Papa Wojtila...* p. 257).

Un año después, en septiembre de 1984, Ratzinger publica el documento *Instrucciones sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*. Días después, algunos obispos peruanos viajan a Roma invitados por el prefecto. En la primera reunión ante las severas críticas del cardenal, un grupo de obispos acusa la acción pastoral del cardenal Landazuri, quien arribará a Roma para hablar con Juan Pablo II. Las próximas reuniones se llevaron en un clima tenso, ya que tras el rechazo de las *Instrucciones*, Ratzinger exige que los obispos peruanos se sometan a su línea interpretativa sobre la teología de la liberación. La confusión del episcopado peruano encuentra cierta calma en la audiencia papal en donde Juan Pablo II manifiesta su apoyo a la iglesia peruana siempre y cuando ella condene las eventuales interpretaciones radicales de dicha teología.

Así pues fue como el episcopado peruano llegó a tres acuerdos sobre un futuro texto dedicado a la teología de la liberación: el primero consistió en que no habría ninguna condena sobre la teología de la liberación, el segundo insistió en la protección a los fieles con respecto a erróneas interpretaciones, y finalmente, el tercero rechazó cualquier campaña contra personas o grupos dentro de la iglesia peruana. Todo ello en el marco de un prudente reconocimiento del valor de las *Instrucciones* de Ratzinger. Dicho documento

se publicó el 26 de noviembre de 1984. De esta manera, el episcopado peruano manejó esta intervención de manera más satisfactoria que la del episcopado brasileño, el cual no pudo evitar la condena a Leonardo Boff.

Estos acontecimientos dentro de la historia de la iglesia, y además, la aparición de grupos subversivos en el Perú, exigieron, definitivamente, de toda la iglesia nacional el cerrar filas, constituyendo así el primer discurso oficial integrador sobre la problemática de los derechos humanos, cuyo sentido eminentemente pastoral no dudó en rechazar argumentos y prácticas radicales tanto de progresistas como de integristas. Un ejemplo de estos límites de la tolerancia de la jerarquía fueron las respuestas a los movimientos de sacerdotes, tanto en el Callao como en Chimbote, frente a la postura de la problemática de los obreros. La iglesia rechazó la propuesta de estos grupos de crear un movimiento sindical, cuyo fin según los mismos protagonistas, era fomentar la instauración del reino de Dios lo más pronto posible. Por otro lado, la iglesia peruana también rechazó los ataques a la teología de la liberación expresados en medios cercanos al movimiento peruano Sodalitium que vinculó directamente a Gustavo Gutiérrez con movimientos de izquierda. Aunque tal conflicto no había desaparecido, se procuró mantenerlo al interior de la iglesia, exigiendo del clero un mayor compromiso con la vida ministerial y del laicado una mayor obediencia.

Este nuevo discurso eclesial será llevado por los obispos, sacerdotes y agentes pastorales comprometidos con la defensa de los derechos humanos a algunos episcopados y parroquias. En términos generales, quedarán atrás los intentos de constituir una pluralidad innovadora propios del período 1968-1973, y los compromisos sociales serán encubiertos bajo el manto de una labor pastoral. Incluso algunas experiencias anteriores que sobrevivieron a esta nueva visión, fueron leídas desde la institución eclesial como excepcionales y, desde luego, prontamente reformadas. Así

pues, es este discurso el que hará operativa la participación de los hombres y mujeres de iglesia en defender “el respeto a la vida y la promoción de la paz” durante la violencia armada. De este grupo de personas y a partir de estos lineamientos se constituirá el campo de los derechos humanos en el Perú en dicho periodo.

I.2.a. Derechos Humanos, violencia armada e iglesia peruana.

En mayo de 1980, durante el proceso electoral, el grupo subversivo, autodenominado Partido Comunista Peruano Sendero Luminoso (PCP-SL), quemó las ánforas en la comunidad de Chuschi, Ayacucho. Este evento dio inicio al periodo de violencia armada en el Perú. Posteriormente, también apareció el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA). Aunque ambas agrupaciones actuaban desde lógicas diferentes, querían obtener el control del estado a través de la instauración de la violencia, dirigida al estado, pero principalmente a la población civil. El PCP-SL era una agrupación inspirada en la interpretación que Abimael Guzmán, líder de la agrupación, había elaborado del pensamiento maoísta. Según él, la lucha de clases en el Perú debía incorporar al campesinado y establecer la guerra del campo a la ciudad, ya que consideraba que el Partido Comunista Peruano y las izquierdas satélites a este habían claudicado en el proyecto revolucionario al no llevar a cabo la guerra popular. Al enfrentarse al hecho que los campesinos que decía representar no lo apoyaron, comenzó a plantear su guerra para dentro: en las comunidades, llevando a cabo matanzas sistemáticas tanto de líderes sociales como de comunidades enteras. En cambio, el MRTA estuvo inspirado en el modelo de guerrillas guevaristas, por ello focalizó mejor sus ataques a blancos militares o gubernamentales y estableció una relación más horizontal con la población, lo cual no lo exoneró de cometer crímenes contra la población civil⁶⁹.

⁶⁹ Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Un pasado de violencia, un futuro de paz. 20 años de violencia, 1980-2000*, Lima, CVR, 2003, pp. 9-15.

Esta violencia significaría la pérdida de aproximadamente 69 280 víctimas (CVR, Un pasado de violencia... p.4), en su mayoría hombres y mujeres campesinos quechua hablantes, cuyas muertes y desapariciones se produjeron en medio de la guerra desatada entre ambos grupos subversivos y las fuerzas militares y policiales, responsables directos de las innumerables matanzas producidas durante este periodo entre 1980 y 2000 (CVR, Un pasado de violencia... pp. 21-26) Todos estos hechos, sobretudo el continuo ataque al sentido de la vida, llevaron a distintos movimientos y personas a interesarse y comprometerse con la defensa de la vida a través de la búsqueda de la paz. El discurso privilegiado fue el de los derechos humanos.

Así pues, toda la sinergia requerida para enfrentar estos acontecimientos de violencia recayó directamente en la conformación de un campo de los derechos humanos, en sentido estricto. Si bien anteriormente, se había dedicado algunos intereses a dicho campo por parte de sectores específicos de la sociedad peruana, éstos no superaban una visión reduccionista del problema. En cambio, durante esta época, todos los esfuerzos se dirigieron hacia esa dirección. Esfuerzos humanos, tanto asistenciales como profesionales, cuadros organizativos, recursos de infraestructura, construyeron una serie de líneas estratégicas, que tenían como fin criticar las condiciones sociales en que se encontraba la población, denunciar crímenes contra la vida humana, organizar una red para dar soporte a las víctimas y construir una cultura de paz.

Esta canalización de recursos se hizo principalmente mediante las diversas instancias de la iglesia peruana. Los factores que determinaron esta relación fueron: primero, la iglesia había formulado anteriormente un discurso y una práctica sobre derechos humanos; segundo, los continuos gobiernos desarrollaron una política represiva, constituyéndose en uno de los principales violadores de derechos humanos; y tercero, el debilitamiento de los movimientos sociales y sindicales debido a la represión estatal. Así

pues, en este contexto, la iglesia era la única institución legitimada y capacitada para desarrollar un eficaz movimiento a nivel nacional de denuncia y soporte, no sólo por su particular interés en el tema, sino porque contaba con la capacidad logística para hacerlo. A lo largo de esta época, en muchos lugares, derechos humanos se volvió sinónimo de iglesia católica. En este contexto, la iglesia oficial legitimó su concepto de vida trascendente a través de la interpretación que realizaba de las prácticas en defensa de los derechos humanos de sus miembros: catequistas, agentes pastorales, sacerdotes y algunos obispos. Es decir, la institución eclesiástica administra y traduce las diversas prácticas ocurridas en diversos lugares a favor de la construcción de su discurso de una vida trascendente, el cual será utilizado posteriormente, para legitimar sus pretensiones de frenar otras reivindicaciones dentro del campo de los derechos humanos.

Esta profunda relación permitió que la iglesia fuera objeto de ataques tanto de los grupos subversivos como de las fuerzas armadas y policiales. Por un lado, los primeros consideraban a la iglesia como un instrumento más del sistema de opresión burgués, que buscaba mantener al pueblo bajo la opresión de la miseria. Por otro lado, los segundos veían las actividades sociales y las actitudes críticas de algunos de sus miembros como un apoyo a los grupos terroristas.

Desde 1980, la CEAS se convirtió en uno de los medios más importantes en el Perú para denunciar casos de violaciones de los derechos humanos, de refugiados y de personas acusadas de terrorismo y fue considerado por diversos movimientos e instituciones como una fuente fidedigna acerca de la realidad social. Ya anteriormente, este organismo de la Conferencia Episcopal había creado muchas instancias a nivel nacional para que se trabajase el tema, pero es con la violencia armada cuando se fundan vicarías de la solidaridad, de los derechos humanos o de la dignidad humana en varias diócesis. En estos años, CEAS organizó talleres y simposios sobre justicia, derechos

humanos, paz y violencia tanto para agentes pastorales como grupos cívicos a nivel nacional.

Dentro del trabajo pastoral sobre derechos humanos unos de los hitos fue el encuentro de 1984 de la Pastoral de Dignidad Humana, en donde se decidió hacer de la defensa de la vida “la columna vertebral” de dicha instancia eclesiástica. Esta determinación fue vital para desplegar la presencia de la iglesia en estos años de violencia, cuya característica fue centrarse en las víctimas a partir de una reflexión teológica sobre el “Dios de la vida, que ama la vida de cada persona y que quiere la justicia y que interpela la conciencia cristiana y humana...”.⁷⁰ Tal ideario se constituirá en una de las fuentes principales del quehacer sobre derechos humanos a lo largo de todo este periodo, proyectándose tangiblemente a los organismos laicos.

Para comprender la dinámica del papel de la iglesia en el campo de los derechos humanos, se debe tener en cuenta las diversas posiciones que dentro de ella existían. El discurso oficial se construyó a partir de las experiencias concretas de sacerdotes, agentes pastorales, catequistas, laicos comprometidos, en los diversos escenarios en donde la violencia era continua, las cuales fueron asumidas, mediata o inmediatamente, por algunos obispos. Además se debe considerar el enfrentamiento continuo entre los obispos que acogían la defensa de la vida como ideal de los derechos humanos y aquellos que no consideraban importante que la iglesia se comprometiera con estos ideales. Fue dentro de este conflicto constante donde la iglesia peruana desarrolló el discurso de la vida trascendental como fundamento de la defensa de los derechos humanos.

La práctica de *defensa de la vida* de los grupos de base de la iglesia estuvo ligada a la atención y acogida a los familiares de los detenidos y desaparecidos, a los

⁷⁰ Cfr. Gustavo Gutiérrez, *El Dios de la Vida*, Lima, CEP-IBC, 1989

desplazados por la violencia y a los presos, también a la denuncia de crímenes en contra de la vida humana, tanto de los grupos subversivos como de las fuerzas del orden, y el registro de estos hechos. El sentido adoptado en estas prácticas sobre la defensa de la vida es desconocido ya que no existen estudios que analicen dicha temática. Lo que sí se puede afirmar es que sin la presencia de estos grupos, la lucha a favor de los derechos humanos hubiera sido menos relevante en el Perú. Así pues, estos grupos organizados desde la base mantuvieron esta lucha y conformaron posteriormente la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, institución vital para comprender estos procesos.

En 1984, un grupo de organizaciones de derechos humanos ligadas a la iglesia constituyó el Comité de Solidaridad Mártires de Uchuraccay, para poder esclarecer el asesinato de nueve periodistas. Este es el antecedente de la Coordinadora, la cual nace como primera institución en América Latina donde se reúnen diversos organismos de derechos humanos de un país. La participación de las comunidades cristianas permitió una organización a nivel local y regional la cual encontraba en el apoyo de la iglesia legitimidad y las facilidades para cumplir su labor. Los vínculos entre la Coordinadora y la iglesia se desarrollaron por la presencia de organismos eclesiásticos, como el Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), el Centro de Estudios de Acción por la Paz (CEAPAZ), las distintas vicarías de solidaridad en el sur andino, entre muchas otras. Además, por el papel que jugaron distintos laicos comprometidos en la secretaria ejecutiva de la Coordinadora Nacional, como Pilar Coll. También se debe resaltar la presencia como invitados permanentes en la Coordinadora de la CEAS y la Oficina de la Prelatura de Acción Social de Moyabamba-Tarapoto. Este vínculo entre la Coordinadora Nacional, la más importante organización de derechos humanos en este período, y la iglesia configuró algunas características de dicho campo. Una característica derivada de esta relación fue que en el Perú los derechos sexuales y reproductivos no

fueron asumidos plenamente como derechos humanos, generando una fractura con los movimientos de mujeres y feministas.

Estas experiencias de las bases generaron un conflicto al interior de la iglesia. Por un lado, hubo un sector de la iglesia que las apoyó, lo cual se expresa en los pronunciamientos de diversos episcopados y de la Conferencia Episcopal Peruana. Por otro, opiniones en contra de todas estas prácticas.

La iglesia del sur andino jugó un papel muy importante en la denuncia de la violencia al igual que algunos obispos en Lima a favor de los derechos humanos. Entre ellos podemos contar a los obispos Luciano Metzinger, Germán Schmitz y Augusto Beuzeville. Además, de estos se puede contar con el importante impulso al interior de la Conferencia Episcopal de algunos obispos que promovieron el pronunciamiento sobre la gravedad de la violencia, tal como Juan Landazuri, José Dammert, Luis Bambaren, Juan Luis Martín y Miguel Irizar. Estos obispos entre otros tuvieron que enfrentar la resistencia de otros más conservadores, quienes veían la violencia como un problema puramente policial y militar.

El discurso de estos obispos planteó el valor de la vida desde una perspectiva bíblica y teológica rechazando claramente la violencia y alentando a generar una educación por la paz. Denunciaron tanto las acciones terroristas como la represión estatal, todo ello en clara referencia a que las personas eran imagen de Dios “en especial los pobres, secularmente desoídos y despreciados”. En otra declaración, durante la Misa *Te Deum* (Misa *A ti dios*, de acción de gracias) del 28 de julio de 1988 en Lima, afirman: “Repetimos una vez más: la vida es el don más precioso que Dios ha concedido al hombre como participación de su misma existencia, haciéndolo a su imagen. Por eso ¡defendamos la vida!, en especial al vida más amenazada.”. Es así como los obispos

construyen una relación entre el pobre, la imagen de dios, voluntad divina y derechos humanos configurando un espacio de trascendencia dentro de este campo.

Desde luego, este discurso se construyó en contra de las posiciones más conservadoras dentro de la iglesia, representadas por las declaraciones de Juan Luis Cipriani, tales como: “Mientras no afirmemos con claridad que los derechos humanos no son unos valores absolutos intocables, sino que están permanentemente sometidos a los límites que les señalen unos deberes humanos, es imposible afrontar con eficacia los males que padecemos...digámoslo de forma sintética: la mayoría de instituciones llamadas de defensa de los derechos humanos son tapaderas de rabo de movimientos políticos, casi siempre de tipo marxista y maoísta”⁷¹. Posteriormente, en 1994, el mismo obispo arremete en contra de la Coordinadora diciendo: “...y durante ese trajín no he visto a los de la Coordinadora de Derechos Humanos, esa cojudez...”⁷²

La confrontación más intensa entre estos grupos se dio durante los años 92 y 94, cuando Cipriani se declaró partidario de la pena de muerte, contradiciendo frontalmente el parecer del episcopado peruano. Meses después, la Conferencia Episcopal publicó su mensaje *Por una sociedad más justa y solidaria*, donde afirmó: “insistimos en el tema de la defensa de la vida y de los derechos humanos...toda violación de los derechos humanos contradice el plan de Dios y es pecado” en donde además sostienen que “la iglesia, al proclamar el evangelio, raíz profunda de los derechos humanos, no se arroga una tarea ajena a su misión, sino, por el contrario, obedece al mandato de Jesucristo”. Es así como se conforma el sentido de los derechos humanos en la iglesia peruana, siguiendo los lineamientos de Juan Pablo II, asociándolos con el cumplimiento del plan divino donde la vida pertenece a un plano trascendente cuyo modelo es la imagen de dios. En esta concepción del ser humano, basada en la analogía especular con dios, se

⁷¹ Juan Luis Cipriani, “Paz: verdad y libertad”, EL Comercio, 11 de marzo de 1991, página editorial

⁷² Revista Caretas, Lima, 14 de abril de 1994, p. 34.

revela como el discurso oficial de la iglesia ha vaciado el carácter político de las reivindicaciones de los derechos humanos.

Esta analogía especular con dios surge de una hipóstasis corporal, es decir, la íntima unión entre la vida y el espíritu, una expresión más de la constitución del ser humano. En esta concepción lo biológico está ligado, como diría Arendt, a la *zoé*, un espacio determinado e inmutable, alejándose del *bios*, dado en la narrativa de la historia política. Este carácter determinado está relacionado con la mixtificación del espíritu, la cual niega que el cuerpo sea *locus* de deseo y no permite concebir la historia como el *locus belli* donde cada uno aparece en el mundo, actualizando sus propias diferencias, creando un espacio y tiempo que se despliega sobre nosotros mismos.

En definitiva, esta hipóstasis corporal genera una hipóstasis política, en la cual se une el proyecto político de la sociedad con el reino de dios, cuyos fundamentos están en la primera relación discursiva elaborada por la iglesia entre derechos humanos y la víctima. Al eludir la libertad de los cuerpos y su deseo, garantiza la implantación de una sociedad de carácter trascendente, *in illo tempore*, que concibe a los derechos humanos como un reconocimiento basado en la ley moral y divina. Una ley inapelable e inmutable, a la que nadie puede confrontar o cambiar, violando así no sólo la integridad sino la libertad de la comunidad política.

I.2.b. Derechos económicos, sociales y culturales e iglesia peruana.

Durante este periodo, uno de los principales elementos dentro del discurso de los obispos en el Perú fue la denuncia de la crítica situación social y económica. A inicios de la década de los ochenta, las iglesias de Lima y de otros obispados costeros fijan su atención en los barrios marginales que crecían alrededor de los centros urbanos. También se intensifican las experiencias de pastoral social en la iglesia del sur andino donde los

trabajos de obispos como Luis Vallejos, Albano Quinn, Jesús Calderón, Alvaro Köenigsknecht y Lorenzo Miccheli construyeron proyectos basados en su preocupación social. Estas iglesias adoptaron la inculturación teológica rescatando idiomas como el quechua y el aymara y constituyendo así aquello que se ha llamado el neindigenismo regional. Por otro lado se fundaron centros de investigación social como el Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas y el Instituto de Estudios Aymaras. Otra área de importante influencia fue la selva a través de la conformación del CAAAP y del Centro de Estudios Teológicos de la Amazonía (CETA) los cuales gestionaron una pastoral entre los pueblos nativos desde la perspectiva de las ciencias sociales por lo que se transformaron a la vez en centros de proyección social.

Todas estas experiencias permitieron profundizar los aspectos fundamentales del discurso eclesiástico sobre el tema: el *sentido evangélico de la pobreza y la instauración del plan divino* de la sociedad.

En la década de los ochenta, esta preocupación social estuvo ligada a los procesos de la violencia armada y por lo cual los pronunciamientos de la iglesia relacionaban de una u otra manera estos procesos con las condiciones sociales. Tal como manifestó Juan Landazuri en semana santa de 1982: “sin embargo, añadió, no es el terrorismo lo único que hay que arreglar en el país. Nos preocupa también la miseria de nuestro pueblo y la corrupción que parece imperar en nuestra sociedad”⁷³. El tenor de este mensaje continuó a lo largo de estos años sobre todo en las regiones donde la situación económica y social era crítica, un ejemplo de ello lo podemos encontrar en el pronunciamiento de la iglesia del sur andino en donde manifiestan que también atenta contra la vida “...la penuria, inseguridad y abandono sufridos por el pueblo peruano”, situación que atribuyen a “un sistema que favorece a ciertos grupos que se aprovechan de ella para enriquecerse a

⁷³ El Diario de Marka, Lima, 5 de abril de 1982, p.4

costa de los más pobres”⁷⁴, todo enmarcado en la misión de la iglesia católica, “...luchar por la justicia, defender al pobre, a la viuda y al huérfano para construir el reino de Dios.”⁷⁵. Por ello, en muchos lugares, algunos sacerdotes y obispos fueron considerados defensores de los derechos humanos, principalmente, en los ámbitos de la educación, la salud y la asistencia social.

En esta retórica que trata de extender el mensaje evangélico a través de reivindicaciones sociales, se plantea una relación discursiva entre la vida trascendental y la figura del pobre⁷⁶, creando así una imagen donde el pobre aparece como el más cercano a dios, cuya cercanía es la fuente de todas las posibles reivindicaciones. Esta imagen del pobre utilizada por el discurso eclesiástico está caracterizada por el silencio, la sumisión y la ausencia. Así, la figura del pobre en el plan de dios se convierte en la pauta de la historia social y política, garantizando una práctica asistencialista pero sin desarrollar vías efectivas de desarrollo.

Así pues, a la par del discurso, la iglesia incluyó dentro de sus actividades una serie de programas asistenciales como *Caritas*, desplegando sus intereses en diversas áreas tales como asistencia social y construcción de paz. Otras áreas importantes de la labor de la iglesia peruana han sido la educación y la salud donde no sólo han sostenido programas asistenciales sino han trabajado conjuntamente con el estado para desarrollar políticas públicas. Un ejemplo de ello es la importancia que tiene la iglesia en las políticas de educación no sólo en el trabajo de los centros Fe y Alegría, obra de la Compañía de Jesús, sino debido al rango proporcionado por el concordato entre la Santa sede y el estado peruano, el cual señala la obligatoriedad del curso de religión católica, en el marco del respeto de la libertad religiosa.

⁷⁴ Centro de Estudios y Publicaciones, *Informativo CEP*, Lima, Septiembre de 1982, p. 25.

⁷⁵ Centro de Estudios y Publicaciones, *Informativo CEP*, Lima, Octubre de 1982, p. 18.

Tanto las prácticas sociales como el discurso permiten ver cómo la iglesia ha creado un vínculo directo e intrínseco entre derechos humanos y pobreza, donde la aplicabilidad y la exigibilidad de estos están basadas en la figura del pobre, en tanto *criatura de Dios*. De esto se deduce que nadie puede apelar a los derechos humanos si no se encuentra en un estado inmutablemente victimizado. Así pues, no es la libertad y la integridad las fuentes de la exigibilidad, sino la restricción y la indefensión.

En esta concepción ausente y alienante de los derechos humanos subyacen dos relaciones fundamentales, la primera establecida entre la víctima y el agresor, la segunda entre la víctima y el defensor. Es importante resaltar como en el pensamiento social de la iglesia es fundamental la presencia de un agresor gracias al cual exista el indefenso; esta formulación está basada definitivamente en una perversa economía libidinal en donde se construye el *deseo del otro* a través del *goce perverso de la prohibición de la ley*, tal como intuyó Hegel en su dialéctica del amo y del esclavo: quien conforma a quien. O dicho de otra manera es necesario que exista el mal para que pueda surgir el bien, y sus defensores e intérpretes.

En este discurso, ante la sobrevaloración de la víctima se oculta al agresor, es decir, no interesa detenerlo sino salvar al primero. No importa solucionar el problema, sólo acoger al sufriente. Sobre esta relación sádica se sostiene la segunda, la cual catapulta a un estatus privilegiado a quien defiende, pudiendo ejercer un modelo social de analogía especular; ahora la criatura ya no se es a imagen y semejanza de dios, sino del defensor, quien la transforma en una maquina ventrílocua y su capacidad de agencia social y política.

En definitiva, esta concepción de los derechos humanos no busca la liberación del sujeto, sino sirve de estrategia para mantener el *statu quo*, oculta al agresor, haciéndolo ininputable, y magnifica al defensor, haciéndolo intocable. Ambos son ejemplos de la

expansión de los estados de excepcionalidad con respecto a la defensa y promoción de los derechos humanos.

I.2.c. Derechos sexuales y reproductivos e iglesia peruana.

Durante este periodo el tema más polémico fue la paulatina incorporación de los derechos sexuales y reproductivos en la agenda del movimiento de derechos humanos en el Perú. Ya en la década de los setenta, el estado peruano había adoptado una postura pronatalista la cual se expresaba en los *Lineamientos de Política de Población* promulgados por el D.S. N° 00625-76-S.A. y publicado el 3 de septiembre de 1976. Esta política había sido adoptada bajo la influencia de la iglesia católica, principalmente debido a personajes como Juan Julio Wicht, sacerdote jesuita, quien por muchos años se desempeñó como asesor del Instituto Nacional de Planificación.

El debate en torno a esta ley evidenció la presencia, tanto de grupos conservadores, provenientes de la iglesia católica y de la izquierda, como del estado y del movimiento feminista. Este movimiento surgió de las canteras de la izquierda y poco a poco fue distanciándose de ella debido al desconocimiento de los derechos de la mujer a acceder a métodos anticonceptivos. El movimiento feminista incorporó en el debate nacional, una serie de argumentos de orden demográfico, económico y democrático para sustentar tanto la anticoncepción como la despenalización del aborto. No obstante, el gobierno militar suspendió en 1979 los ya mínimos servicios de planificación familiar que el estado prestaba, medida ante la cual la Asociación para la Liberación de la Mujer Peruana (ALIMUPER) protestó enérgicamente.

La iglesia católica contó con un grupo de médicos liderados por Luis Giusti, quienes argumentaron abiertamente contra una planificación familiar con métodos artificiales y una separación del ejercicio de la sexualidad libre de la procreación. Es en esta época donde

se funda la principal institución católica, Centro de Promoción Familiar y de Regulación Natural de la Natalidad (CEPROFARENA), filial de Vida Humana Internacional en Perú, en 1981 "para estrechar vínculos espirituales, psicológicos y corporales de la pareja conyugal, estimulando el diálogo y la vinculación entre padres e hijos. Sus fines son promocionar la familia como institución básica de la sociedad, defender la vida desde la concepción y la enseñanza y la difusión de los métodos naturales en particular del método de ovulación Billings". Sin embargo, tal como señala Edgar González, tiene sus orígenes en 1977 en la labor de Luis Giusti de la Rosa y su esposa, Paula, quienes, según Thomas Euteneuer eran los "pioneros de los métodos naturales de regulación de la fertilidad en Perú"⁷⁷

Al iniciar la década de los ochenta, una serie de argumentos se dieron tanto de lado de quienes estaban a favor de las políticas de planificación familiar como de quienes se oponían. En ese contexto se produce la Segunda Conferencia Mundial de Población en México en 1984, la cual motivó la formulación del anteproyecto de la Ley de Política Nacional de Población. Ante ello, el presidente de la Comisión de Familia del episcopado peruano, el obispo Alfredo Noriega, denunció la existencia de un programa masivo de esterilización apoyado por el Ministerio de Salud y el Instituto Peruano de Paternidad Responsable (INPPARES). Esta denuncia permitió negociar con el estado sobre los lineamientos de la futura ley de población.

El resultado fue que la ley promulgada por el presidente Fernando Belaunde incluía un artículo donde se negaba explícitamente la posibilidad de la esterilización como método de planificación familiar y se colocaba ese término junto al de aborto, homologándolos. Por otro lado, un aspecto positivo fue la aprobación de una ley donde se reconocía el derecho a establecer una política de población.

⁷⁷ Edgar González, Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina, versión digital, junio 2005, p. 75.

Entre 1985 y 1990, tras el anuncio del gobierno de aplicar ya una política de población, la Conferencia Episcopal dijo que ésta sólo podía llevarse a cabo siempre y cuando se utilizara “los métodos naturales, jamás los artificiales”. En estos años, el debate también se centró en la esterilización voluntaria y la despenalización del aborto. Al respecto es interesante observar como todos los obispos mantenían un mensaje unificado, incluso aquellos que usualmente discrepaban en otras materias. Vargas Alzamora, secretario general de la Conferencia Episcopal declaró: “el proyecto de ley es inmoral e inaceptable”⁷⁸. Las características del debate en esta época se modificaron, primero hubo una intervención clara de intelectuales, instituciones y colectivos a favor de la ley. Por otro lado, el único actor contrario a estas propuestas fue la iglesia católica, la cual cambió la utilización de argumentos sólo morales por una amplia gama, de tipo moral y médico.

Es importante resaltar que durante esta década, los debates sobre las políticas de población no utilizaron argumentos referidos a los derechos humanos de las mujeres, salvo los esgrimidos por el movimiento feminista. Los movimientos de derechos humanos no se pronunciaron al respecto, ya que consideraban que no les competía participar en este campo.

Un progresivo cambio ocurrió en la siguiente década, durante el gobierno de Alberto Fujimori (1990-2000), quien desde un principio manifestó su decisión de implementar una política poblacional, tomando en cuenta los derechos de las mujeres pobres a acceder a métodos anticonceptivos. Durante los primeros años, el estado peruano llevó a cabo una reforma dentro del Ministerio de Salud que permitió la expansión de los servicios de anticoncepción y, paralelamente, desarrolló una campaña de críticas con respecto a la posición de la iglesia.

⁷⁸ La República, Lima, 25 de abril de 1989.

Durante el siguiente lustro, el estado peruano toma una posición muy proactiva frente al tema, dejando de lado las anteriores ambigüedades. En el año 1995 se modificó la ley nacional de población para incorporar la anticoncepción quirúrgica voluntaria como método de planificación familiar y se creó el Ministerio de la Mujer y Promoción del Desarrollo Humano (PROMUDEH), el cual tenía como encargo implementar políticas de género en algunos ministerios. También se creó el Programa de Control de ITS/VIH-SIDA (PROCETTS). Posteriormente se implementó el curso de educación sexual en la currícula de la educación pública a través de las guías metodológicas de orientación sexual. Cabe resaltar que en esta época también se denunció la aplicación forzada de la anticoncepción quirúrgica por parte del sector salud del gobierno peruano, cuyos denunciantes fueron las organizaciones feministas, el movimiento de derechos humanos y la iglesia católica.

La iglesia católica frente a todo este proceso articuló una serie de pronunciamientos tanto de la jerarquía como de políticos comprometidos con el catolicismo conservador, vinculados con la familia, la sexualidad y la reproducción.⁷⁹ De la misma manera, la Conferencia Episcopal se ha pronunciado en diversas ocasiones en contra de la despenalización del aborto, del uso de métodos modernos de planificación familiar, de la entrega de información y métodos de anticoncepción a la población adolescente, de la incorporación de temas como el aborto, el placer y la orientación sexual en los contenidos de la educación sexual, de la flexibilización de las normas sobre divorcio, del reconocimiento de derechos a las personas homosexuales, de la distribución de métodos de barrera entre la población en riesgo de contraer el VIH/SIDA, y, en general, a todos aquellos tópicos que reivindican los derechos sexuales y reproductivos

⁷⁹ Las denuncias realizadas por las organizaciones feministas, el movimiento de derechos humanos y la iglesia peruana fueron comprobadas fehacientemente. La Corte Interamericana de Derechos Humanos falló a favor de Maria Mestanza contra el estado peruano, reconociendo que las esterilizaciones forzadas eran violatorias a los derechos humanos, lo cual no implicaba que la esterilización voluntaria sea negada como derecho. Así pues, hay que afirmar que entre las estrategias mediáticas de la iglesia, las falsas denuncias sobre aborto y esterilización forzados son comunes, como intento de negar el derecho de mujeres y hombres a optar por estos métodos.

de las personas. También ha recurrido a la presión política para forzar a las instancias del Estado a descartar propuestas o a modificar políticas que a su juicio atentarían contra los principios y creencias religiosas postulados por la iglesia.⁸⁰

La limitación del discurso oficial de la iglesia sobre la vida, basada en esta analogía especular con dios, hipóstasis corporal, construye una seria tergiversación de su sentido más liberador. Así pues, los derechos humanos, según esta interpretación, pueden ser utilizados como un instrumento para múltiples restricciones. De hecho, y es fundamental rescatarlo, este discurso “progresista” legitimado por la iglesia peruana ha sido utilizado por sus miembros integristas en temas sobre derechos reproductivos, tal como se puede ver en esta declaración de Cipriani: “mientras haya abortos y ligaduras de trompas, inducidas por el mismo sector de salud, se da violación de los derechos humanos”⁸¹. Por ello no es sorprendente que mientras que la iglesia muestra cierta proactividad frente a algunos temas, en otros, su posición afecta drásticamente las condiciones de vida de la población. Ejemplos de ello son las posiciones sobre algunos temas de salud sexual y reproductiva declarados prioridad pública: mortalidad materna, uso del preservativo como prevención de las ITS/VIH-SIDA, la objeción de conciencia en el caso concreto de ejercer una función pública.

De esta manera, cabe preguntarse cómo la misma justificación que ampara una serie de discursos a favor de la vida y los derechos humanos, es utilizada para limitar otros. BIEN. AQUÍ ESTÁ EL ARGUMENTO Esto es leído por muchos como parte del carácter complejo, contradictorio o anfibológico del mismo discurso. Muy por el contrario, sostengo que esta dinámica pertenece al establecimiento de una lógica coherente, cuyo horizonte es el establecimiento de un reino inmaterial basado en la imagen de un dios, el propuesto por la iglesia como modelo hegemónico y excluyente.

⁸⁰ CLADEM-Perú, *Diagnóstico sobre la situación de los derechos sexuales y los derechos reproductivos: 1995-2000*, Lima, CLADEM, 2003, pp. 29.

⁸¹ Revista Gestión, Lima, 21 de mayo de 1998, p.14.

Es decir, todas las características antes mencionadas, tales como la analogía especular con dios, la hipóstasis corporal, la analogía social, la hipóstasis política, basadas en la figura del pobre, la víctima y el desposeído, conforman aquello que llamo metáfora de la ausencia. Ella instituye el orden moral y religioso, en este caso, la implantación del modelo de la cristiandad. Todo concluye en la instauración del orden religioso dentro del orden civil, la autoridad moral entrometida en el gobierno temporal, con el objetivo de reproducir tanto su economía libidinal como su economía política dentro de toda la sociedad. La metáfora de la ausencia es un proyecto homogenizador, propia de la función del plus-de-goce, que objetualiza al ser humano, aliena la política e implanta un reino tirano trascendente.

I.3. Hacia la última etapa.

El fin de la violencia política y el debilitamiento del régimen autoritario de Alberto Fujimori evidenciaron el carácter trascendental de la lógica sobre derechos humanos de la iglesia. Así pues, mientras los pronunciamientos de la iglesia peruana dejaban de lado temas como la violencia política, aumentaba la preocupación por delimitar una visión integral sobre derechos humanos. Aunque la iglesia no ha abandonado su preocupación por las condiciones sociales de los más necesitados, esta labor se ha reducido exclusivamente a la CEAS y a las pastorales sociales de cada episcopado. Mientras tanto, el centro de la preocupación de los miembros de la iglesia se ha circunscrito al tema de la libertad y a extender continuamente los estados de excepcionalidad de las reivindicaciones sobre derechos humanos. Esta lógica conservadora se ha expresado, sin duda alguna, en distintos pronunciamientos en materia de derechos sexuales y reproductivos, tanto en el Perú como en el mundo. Entre el 2000 y el 2005, la relación

entre la iglesia y los derechos humanos se ha consolidado con la presencia de Juan Luis Cipriani en el primado de la iglesia peruana desde 1999 hasta la actualidad.

Analíticamente, esta lógica conservadora constituida en torno a Cipriani se expresa en la conformación del área de intersección entre dos actitudes moderadamente distintas al interior de la iglesia peruana con respecto a los avances del campo de los derechos humanos. El primer avance es el proceso de la Comisión de la Verdad, el segundo, el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos. Frente a ambos avances hay actitudes distintas dentro de la iglesia peruana. Su área de intersección revela una lógica trascendental de la vida, una *metáfora de la ausencia*, que elude la dialéctica política de los derechos humanos.

En este periodo, el principal avance de la política nacional sobre derechos humanos ha sido la conformación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, convocada en el gobierno de Valentín Paniagua el 4 de julio de 2001. Ésta tuvo como objetivo averiguar los hechos de violencia ocurridos entre 1980 y 2000 durante el conflicto armado y señalar las responsabilidades, tanto de quienes cometieron los crímenes como de quienes lo ordenaron o permitieron. La Comisión escuchó el testimonio de 16 885 personas y organizó 21 audiencias con víctimas a las que asistieron 9 500 personas.⁸²

Las conclusiones del *Informe Final* de la Comisión señalaron, en primer lugar, la responsabilidad del PCP-SL tanto en el inicio de la violencia como en el asesinato de la mayor cantidad de víctimas. De igual manera, si bien señalaron el importante papel de las fuerzas armadas y policiales en la defensa de la seguridad interna, denunciaron la violación de derechos humanos durante su estrategia de lucha antisubversiva. También, identificaron la procedencia étnica y social de las víctimas, las zonas de mayor violencia y la naturaleza de los crímenes cometidos. Además, señalaron el papel que cumplieron

⁸² Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Un pasado de violencia, un futuro de paz. 20 años de violencia, 1980-2000*, Lima, CVR, 2003, p.5.

distintas instituciones, organizaciones y movimientos en relación con la violencia: entre ellos, la iglesia católica.

Al respecto, el *Informe Final* concluyó, en términos generales, que "...aunque hubo algunas discrepancias, el discurso de la iglesia combinó de manera muy elaborada la denuncia de las diferentes formas de violencia que se vivían en el país con la reafirmación de la exigencia de cambios estructurales, el apoyo a las reivindicaciones populares y la construcción de una paz verdadera basada en la justicia."⁸³ A la par, señaló que un grupo de obispos no habían respondido a las necesidades del país con respecto a la defensa de los derechos humanos, centrando su denuncia en el papel jugado por Juan Luis Cipriani cuando era obispo de Ayacucho, sede principal de la violencia. También, señaló las relaciones que este obispo mantuvo con el régimen autoritario de Alberto Fujimori.

Estas conclusiones y las actitudes frente a ellas desencadenaron un debate a nivel nacional. En particular, el debate referido al papel de la iglesia católica y, específicamente, de Juan Luis Cipriani mostró las antiguas diferencias entre los miembros de esta institución, pero a la vez, la consolidación de una estrategia de defensa de los derechos humanos, generalizada en todo el clero sin excepción, basada en su interpretación de la trascendencia de la vida, la cual construye un *discurso elusivo*.

Durante el mes de agosto de 2003, ante el conocimiento público de las futuras conclusiones del *Informe Final* de la Comisión, el ambiente político peruano se polarizó. Ante ello, el episcopado peruano declaró: "En primer lugar, invitamos a toda la comunidad nacional a acoger este informe en un clima de serenidad, de paz y de respeto", sosteniendo la importancia del conocimiento de la verdad como fuente de la

⁸³ Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe Final*, 2003, p. 421.

reconciliación. El mensaje refiere la necesidad de este proceso a un compromiso con la justicia y la solidaridad: “¡Los pobres no pueden esperar más!”⁸⁴

Las conclusiones generales y, en particular, las críticas dirigidas en contra del papel de Juan Luis Cipriani y de algunos otros obispos, despertaron las opiniones de diversos miembros de la iglesia. Durante septiembre de 2003, la Conferencia Episcopal Peruana, el obispo Luis Bambarén, Gustavo Gutiérrez y las vicarías de solidaridad de las prelaturas de Ayaviri, Juli y Sicuani se pronunciaron respaldando a la Comisión y a la implementación de sus recomendaciones. Las vicarías de la solidaridad de las prelaturas de Ayaviri, Juli y Sicuani se pronunciaron diciendo “Rechazamos todos los crímenes y actos violatorios de los Derechos Humanos ocurridos entre los años 1980-2000 en el marco de una "política institucional de las fuerzas armadas" o dentro de una "metodología del terror para conquistar el poder" utilizada por los grupos subversivos”, exigiendo “iniciar el proceso de judicialización de los casos presentados y no presentados en el Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, que "sancione a los responsables y reivindique a los inocentes y erradique la impunidad en nuestro país.”⁸⁵

Por otro lado, el clero diocesano ayacuchano, el ex obispo de Ayacucho, Juan Luis Cipriani, el obispo del Callao Miguel Irizar, el arzobispo de Arequipa Luis Sánchez rechazaron las críticas del *Informe Final* dirigidas a algunos sectores de la iglesia por considerarlas ideológicamente sesgadas, llegando a proponer la publicación de una fe de erratas. En esta línea, un hecho profundamente simbólico fue la celebración de una misa a pocos días de la entrega del documento, realizada por Cipriani, en homenaje a los militares y policías caídos, pidiendo que no se genere un conflicto ideológico de algo tan sagrado como la vida. Desde luego, su discurso planteaba que no se podía colocar esta

⁸⁴ Episcopado Peruano, *Mensaje La Verdad y la Reconciliación: compromiso de todos*, Lima 21 de agosto de 2003, n. 1, véase: www.iglesiacatolica.org.pe

⁸⁵ Comunicado Público de las Vicarías, 18 de septiembre del 2003

sacralidad de la vida como motivo suficiente para la adjudicación de responsabilidad por los crímenes perpetrados por las fuerzas armadas y policiales.

En este debate, la línea integrista de la iglesia peruana resultó claramente perdedora, a favor de la victoria de un discurso de defensa de la vida. Ante toda esta polémica, la Conferencia Episcopal publicó un mensaje en diciembre de 2003, que se refería al Informe en estos términos: “Nosotros asumimos dicho informe, con las limitaciones que pueda tener, porque es un trabajo valioso y punto de partida para seguir adelante...”⁸⁶, sin hacer mención, como es usual en las conferencias episcopales, de los puntos críticos. El discurso sostenido se caracteriza por una formalidad que intenta integrar una serie de pareceres, sin comprometerse con ninguno. Desde luego, en esta declaración de intenciones, siempre existe una clara separación con respecto a posiciones extremas a partir del discurso del hombre ignorante, hambriento y sufriente.

En esta línea, durante enero de 2004, la Compañía de Jesús en el Perú se pronunció reconociendo el trabajo de la CVR como un hecho que ha marcado al país y admitiendo que la iglesia no hizo todo lo que estuvo a su alcance por lo que pidió perdón: “La Iglesia -y nosotros con ella- admite que no hizo todo lo que estuvo a su alcance. Por ello nos unimos a nuestros obispos, en su reciente comunicado, para ‘pedir perdón por nuestros pecados de obra y omisión que permitieron y encubrieron la violación de los más elementales derechos humanos. Pedir perdón también por la corrupción pública o privada, el afán de lucro, las estructuras sociales injustas, la indiferencia, la marginación y el olvido de tantos hermanos y hermanas, de manera especial de los más pobres del Perú’ ”⁸⁷

En septiembre, Monseñor Luis Bambarén afirmó que los representantes de la iglesia católica en Ayacucho no reaccionaron como debían ante los abusos contra los derechos humanos ocurridos durante la lucha contra el terrorismo. "Creo que el informe

⁸⁶ Conferencia Episcopal Peruana, *Preparemos el camino del Señor*, Lima 13 de diciembre de 2003, n. 2, véase: : www.iglesiacatolica.org.pe

⁸⁷ Comunicado del 1º de enero de 2004, durante su Asamblea Anual.

es cauto, ya que dice que [la iglesia] no estuvo a la altura, cuando podía haber dicho mucho más". A la vez, mencionó que si Cipriani no ha hecho un *mea culpa* por esto, debería hacerlo: "Si no ha habido (admisión de culpa), creo que hubiese sido útil, porque puede haber habido circunstancias en las cuales no se estuvo a la altura y eso hay que reconocerlo".⁸⁸

Tal como he indicado antes, tras este conflicto al interior de la iglesia, el discurso potencia la protección de la vida trascendente de la *criatura de dios*. En todo este periodo entre 1999 y 2005 es interesante resaltar un balance sobre los pronunciamientos del episcopado peruano al respecto de los derechos humanos, del total sólo un treinta por ciento está referido a cuestiones sociales, el resto está dedicado a materia de sexualidad. Aquello importante es que los mismos conceptos son utilizados en distintos documentos, en materia política social y en materia sexual, para fundamentar un coherente modelo: el plan de dios, la moral humana, la vida trascendente. Esta área de intersección es la fuente de una práctica restrictiva que limita procesos de liberación.

El contraste es cómo esta trascendencia de la vida utilizada para promover la defensa legítima de los derechos humanos por un sector "progresista", permite a la vez, a la misma iglesia sustentar posiciones que vulneran los mismos derechos. El carácter equívoco de un discurso frente a otro unívoco, expresado por los mismos actores, sobre el mismo campo, me permite concluir que existe una barrera infranqueable en toda la iglesia peruana con respecto al ejercicio de la libertad como fundamento de la vida civil.

En este proceso, es claro que las antiguas controversias entre miembros de la iglesia sobre la pastoral social han desaparecido ya frente a las nuevas reivindicaciones sociales. Por lo cual, se puede afirmar que en esta lucha simbólica por la producción de sentido está en juego la constitución de una visión trascendental de la vida, que

⁸⁸ El Comercio, Lima, 30 de agosto de 2004.

despliega una *metáfora de la ausencia* en el quehacer político de los derechos humanos dentro de nuestra sociedad.

Capítulo III.

Plan Nacional de Derechos Humanos de Perú y la Iglesia católica peruana.

El origen de los Planes Nacionales de Derechos Humanos se remonta a 1993. En dicho año, reunidos en la Conferencia Mundial de Derechos Humanos en Viena, convocados por las Naciones Unidas, los estados miembros de la ONU adoptaron el compromiso de “considerar la posibilidad de elaborar un plan de acción nacional en el que se determinen las medidas necesarias para que ese Estado mejore la promoción y protección de los derechos humanos”⁸⁹

La Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACDH) organizó, con el fin de promover la adopción de Planes Nacionales de Derechos Humanos en América Latina y el Caribe, una reunión que tuvo lugar en Quito, Ecuador, del 29 de noviembre al 1 de diciembre de 1999. En esta reunión, los estados participantes, entre los cuales estuvo el peruano, reiteraron el compromiso asumido en Viena 1993 y afirmaron: “la puesta en marcha de planes nacionales de acción en materia de derechos humanos permite el avance significativo en la promoción y protección de los mismos y que una amplia participación nacional juega un importante papel en la elaboración, ejecución y evaluación de los planes nacionales de acción”⁹⁰.

Una reunión específica para los países andinos se organizó en Lima por la OACDH en la sede del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, del 16 al 18 de julio de 2001. Al término de este “Taller subregional sobre la elaboración de Planes Nacionales de acción para la promoción y protección de los derechos humanos en la región andina” (CNHD, Plan Nacional... p. 27), que contó con la presencia de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los derechos humanos, los estados participantes establecieron las

⁸⁹ Declaración y Programa de Acción de Viena, Parte II, párr. 71.

⁹⁰ Consejo Nacional de Derechos Humanos (CNDH), *Plan Nacional de Derechos Humanos*, Lima, Noviembre 2005, p. 27.

conclusiones, los principios rectores, así como los objetivos de los planes nacionales de acción. Se concluyó entonces que los “planes nacionales de derechos humanos deben ser una tarea nacional y por lo tanto deben desarrollarse con la participación y apoyo de todas las instancias del Estado, instituciones nacionales y deben recibir apoyo político de alto nivel y también de la sociedad civil” (CNHD, Plan Nacional... p. 28).

El último hito en el desarrollo del campo de los derechos humanos en el Perú ha sido la promulgación del Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH), durante el gobierno de Alejandro Toledo. Este capítulo aborda el proceso de elaboración del PNDH en el Perú, centrandose su atención en la influencia de la iglesia peruana dentro del mismo. El capítulo está dividido en tres acápite, con el objetivo de analizar cuáles fueron los actores y sus demandas, y establecer sus medios, fines y consecuencias.

III.1. El proceso y el papel de los actores del Plan Nacional de Derechos Humanos.

La historia del Plan Nacional de Derechos Humanos (PNDH) inicia cuando el Consejo Nacional de Derechos Humanos (CNDH), organismo del Ministerio de Justicia, creado el año 1999, lleva a cabo un Taller sobre el PNDH en la sede del *Comité de Administración del Fondo de Asistencia y Estímulo de los Trabajadores del Sector Educación (CAFAE-SE)* del Ministerio de Educación, en noviembre de 2004, dirigido a funcionarios públicos pertenecientes a sectores involucrados en la problemática de derechos humanos, con la finalidad de sensibilizarlos sobre el tema y discutir y completar la matriz trabajada por el grupo impulsor.

Posteriormente, solicitó la elaboración de un diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en el Perú, el cual fue encargado a la Comisión Andina de Juristas (CAJ), la misma que constituyó un equipo de trabajo a este efecto y procesó e integró adecuadamente toda la información pertinente, relativa al desempeño del Perú sobre la

materia, que provenía de los diversos órganos del sistema internacional de protección y promoción de los derechos humanos, tanto de las Naciones Unidas, como de la Organización de Estados Americanos, así como proveniente del Informe Final de la Comisión de la Verdad y Reconciliación, y de reconocidas organizaciones no gubernamentales, nacionales e internacionales, especializadas en la protección de los derechos humanos.

Entre abril y julio de 2005, el CNDH asumió la tarea de convocar 18 audiencias macro regionales con el propósito de recoger la opinión de la sociedad civil y el conjunto de instituciones del Estado en materia de derechos humanos.⁹¹ Dicha consulta formaba parte de la agenda de trabajo desarrollada por el CNDH con miras a la elaboración de un PNDH. Con el objeto de conducir este proceso, el CNDH instituyó un Equipo Central, integrado por los representantes sectoriales oficialmente designados ante el Consejo Nacional de Derechos Humanos, procedentes de los Ministerios de Relaciones Exteriores, Justicia, Educación, Salud y, de la Mujer y Desarrollo Social. También participaron como entidades consultivas la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, la Mesa Nacional de Concertación para la Lucha contra la Pobreza, la Defensoría del Pueblo, el Consejo Nacional Evangélico del Perú y la Conferencia Episcopal, mediante la CEAS. Todo este equipo estuvo bajo la conducción José Burneo Labrín,⁹² en su condición de Secretario Ejecutivo del Consejo Nacional de Derechos Humanos. El Equipo Central designó a Javier Mujica Petit⁹³ como Coordinador General del Plan Nacional de Derechos Humanos

⁹¹ Las audiencias fueron convocadas en las ciudades de Arequipa, Ayacucho, Chiclayo, Cusco, Huacho, Huancayo, Huaraz, Ica, Iquitos, Lima Cono Este, Lima Cono Norte, Lima Cono Oeste, Lima Cono Sur, Lima Metropolitana, Piura, Puno, Tarapoto y Tingo María.

⁹² José Burneo es profesor de derecho de la Pontificia Universidad católica del Perú, y director de la Fundación Ecuménica para el Desarrollo y la Paz (FEDEPAZ), institución que se autoreconoce como de profesionales cristianos, cuya finalidad es dar un testimonio sobre la defensa de la vida, los derechos humanos, la solidaridad y la democracia, todo ello en el contexto de la violencia armada en el Perú.

⁹³ Javier Mujica trabaja como coordinador en el Programa de derechos humanos del Centro de Asesoría Laboral del Perú (CEDAL), es especialista en el análisis de derechos económicos, sociales y culturales. En una última publicación en donde evalúa el plan nacional no hace mención de la intervención de la iglesia, cfr. www.aprodeh.org.pe/desc/informes

y a Luz Elena Calle Franco⁹⁴ como Coordinadora Operativa de las Audiencias Multiregionales.

Para garantizar la más amplia participación ciudadana en la formulación de dicho plan se estableció un cronograma para la realización de trece audiencias públicas macrorregionales y cinco audiencias públicas en Lima y Callao, llevado a cabo entre los meses de marzo y julio de 2005. Hasta el 31 de julio de 2005 se completaron las dieciocho Audiencias programadas, con la activa participación de representantes de instituciones públicas y privadas, y de organizaciones sociales de base, de los 24 departamentos y la provincia del Callao. En la mayoría de ellas participaron, además, representantes institucionales de dos o más departamentos.

El total de instituciones que participaron a través de sus representantes en las audiencias sumó un total de 2,802. De estos, 610 fueron representantes de instituciones públicas, correspondiente al 22%; y 2,192 representantes de la sociedad civil, que hicieron el 78% del total de participantes. (CNHD, Plan Nacional... pp. 38-45)

En referencia a la participación del Estado, cabe destacar la participación en todas las audiencias de presidentes regionales o sus representantes, alcaldes provinciales y distritales, representantes de la Defensoría del Pueblo, funcionarios regionales de los sectores de Salud, Educación, Trabajo, Transportes, de la Mujer y Desarrollo Social, así como del Interior, entre otros.

En referencia a la participación de la sociedad civil, hubo en las audiencias convocadas representantes de gremios de campesinos, organizaciones juveniles, trabajadores y pensionistas agremiados, organizaciones funcionales, madres organizadas, comedores populares, grupos de iglesia, así como grupos de personas con discapacidad y de mujeres.

⁹⁴ Luz Calle es una especialista en temas de desarrollo, ha participado con el CENDOC de la Fundación Nacional para el Desarrollo (FUNDES).

El Equipo Central del Plan Nacional de Derechos Humanos privilegió la participación activa de los asistentes. La metodología empleada en cada audiencia se organizó sobre la base de una presentación general e introductoria del proceso y de las obligaciones del Estado en materia de derechos humanos, a cargo de miembros del Equipo Central del Plan Nacional de Derechos Humanos; la presentación de un video sobre la situación de los derechos humanos en el país; y la absolución por parte de los asistentes, organizados en Grupos de Trabajo apoyados por facilitadores y un coordinador elegido entre los participantes, de las siguientes cuestiones: a) las principales necesidades no resueltas en el campo de los derechos humanos Civiles y Políticos, y respecto de los derechos Económicos, Sociales y Culturales, así como de los derechos colectivos y ambientales; b) las medidas prioritarias que deberían adoptarse para promover, proteger y ejercer los tales derechos; c) las instancias del Estado que deberían atender tales medidas prioritarias; d) los compromisos de acción que las instituciones y organizaciones presentes en la audiencia estaban dispuestos a asumir para la implementación y sustentabilidad del Plan Nacional de Derechos Humanos.

Posteriormente, con base en la información contenida en el Diagnóstico y en los informes conteniendo la sistematización y balance de las consultas ciudadanas llevadas a cabo, tanto mediante la celebración de las audiencias públicas como de la página web del PNDH, el Equipo Central tuvo lista a mediados del mes de octubre de 2005 una primera versión del Plan Nacional de Derechos Humanos. Versión que, a su vez, se sometió a consulta, tanto de los diversos sectores que integran el Consejo Nacional de Derechos Humanos, como del conjunto de las demás entidades que componen el Poder Ejecutivo, solicitándoles formalmente tuvieran a bien formular sus respectivas recomendaciones de políticas públicas con el objeto de que fueran integradas en el Plan Nacional de Derechos Humanos. En forma paralela, el Consejo Nacional de Derechos Humanos requirió a todos

los sectores del Poder Ejecutivo designar representantes oficiales que coordinaran con el Equipo Central la correspondiente integración de sus correspondientes propuestas de política pública en materia de derechos humanos.

El 3 de noviembre de 2005 se llevó a cabo, finalmente, un Taller de Expertos con el objeto de asegurar la inclusión en el Plan Nacional de Derechos Humanos de los derechos de aquellos colectivos de personas que se encuentran en particular condición de vulnerabilidad, de acuerdo con las directrices que al respecto ha formulado la Oficina de la Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos. (CNHD, Plan Nacional... p. 48).

La versión preliminar del Plan Nacional de Derechos Humanos quedó concluida el 9 de Noviembre de 2005. A partir de esa fecha, una serie de posiciones entraron en debate en torno a ciertas reivindicaciones plasmadas en el documento. Esta fue la antesala a la intervención eclesial sobre el plan. El documento gozaba de la aceptación de todos quienes habían participado en el proceso de consulta, incluso de la representante de la CEAS, organismo de la Conferencia Episcopal.

Días después, la representante de la Conferencia Episcopal fue cambiada por otro, Carlos Polo, quien preside el *Population Research Institute* (PRI), organización no gubernamental católica, y de carácter internacional. En este contexto, la Coordinadora Nacional Unidos por la Vida (CONVIDA), bajo la dirección de Sandra Távara, inició una campaña que pretendía desprestigiar los contenidos del Plan. Esta institución, un organismo no gubernamental, que intenta reunir los esfuerzos de diversas experiencias provista a nivel nacional, argumentaba que estaba “plagado de alusiones y propuestas para el aborto, la ideología de género (paso previo para el matrimonio homosexual y la adopción de niños por homosexuales) y a los mal llamados derechos sexuales y reproductivos”. En la misma carta afirma que “ninguno de estos términos y propuestas

están en nuestra constitución o en tratados internacionales a los que estamos suscritos”, para finalmente proponer “que se retire del Plan Nacional de Derechos Humanos los términos y propuestas en distintas partes del mismo referidas al aborto, derechos sexuales y reproductivos y orientación sexual, por no estar incluidos y no respetar lo dispuesto en: la Constitución del Perú, el Acuerdo Nacional y los tratados internacionales de derechos humanos a los que el Perú está suscrito”.⁹⁵

Las críticas de los movimientos de derechos humanos, de las organizaciones feministas y de los movimientos GLBT, no se hicieron esperar a través de comunicados y protestas públicas. Todo ello desencadenó el debate sobre el carácter de los derechos humanos y su implementación en las políticas del estado peruano. Aunque el consenso se había logrado en los movimientos civiles, la intervención de la Conferencia Episcopal y los representantes del Consejo de Justicia Militar produjeron la reducción de las 19 acciones a favor de la población GLBT y la inclusión de dos cláusulas restrictivas, que serán analizadas en el próximo acápite. Aquí jugó un papel importante el estado, el cual estaba obligado a proponer acciones con respecto a los derechos de *sectores de la población en condición de mayor vulnerabilidad*; esto permitió que los recortes no fueran totales. Un aspecto importante fue la adhesión de todo el movimiento de derechos humanos al movimiento GLBT, incluso de la Coordinadora Nacional.

La versión final constituida por estas intervenciones fue promulgada el 10 de diciembre de 2005 por Alejandro Toledo, ante los reclamos de diversos grupos que veían otra vez en las acciones de la iglesia una vulneración de sus derechos.

⁹⁵ Carta dirigida al Consejo Nacional de Derechos Humanos, 20 de noviembre de 2005.

III.2. Las demandas sociales afectadas y la versión preliminar del Plan Nacional de Derechos Humanos.

Entre abril y julio de 2005, el Consejo Nacional de Derechos Humanos llevó a cabo 18 audiencias públicas en diferentes ciudades del país con el propósito de recoger la opinión de la población respecto a la temática de derechos humanos. A continuación, recopiló las demandas sociales que centraron el debate entre la iglesia, el estado y los movimientos de derechos humanos, siguiendo la clasificación utilizada por el mismo Consejo en su sistematización, según las categorías de derechos económicos, sociales y culturales (DESC) y derechos civiles y políticos (DCP). El 55% de necesidades mencionadas pertenecen a la categoría de DESC, mientras que el 45% a la categoría de DCP. (CNHD, Plan Nacional... pp. 42-58)

Los derechos civiles y políticos más mencionados por los participantes en las audiencias en mención, fueron los referidos a la igualdad, la vida, la integridad personal, la libertad de expresión e información, el acceso a la justicia y el debido proceso, la identidad y el derecho al nombre, la identidad cultural y los derechos políticos.

Un primer punto, útil para comprender estas relaciones entre la iglesia y el estado, fue el referido al derecho de la vida. El derecho a la vida se encuentra contemplado en el artículo 6 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (PIDCP) y 4 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos (CADH), como la prohibición a la privación arbitraria de la vida. En el Perú está garantizado este derecho en el artículo 2, inciso 1 de la Constitución Política. Aunque la apreciación nacional que se tiene de la afectación de este derecho no es tan significativa como, por ejemplo, los requerimientos de justicia, igualdad o del derecho a la identidad, permite comprender cómo ha calado en el imaginario nacional algunos aspectos importantes sobre la concepción de este derecho.

Un asunto crucial revelado en las audiencias es la vinculación mayoritaria de la vulneración de este derecho con el aborto, que es percibido como un atentado directo al derecho a la vida. En la audiencia de Lima Cono Norte se plantea la necesidad de difundir entre la población las leyes y normas vigentes que protegen al neonato en nuestro país.

En Arequipa se exigió del Estado una efectiva protección de los derechos del concebido mediante la erradicación de la práctica de abortos (ofreciendo mecanismos de control de la natalidad como una alternativa), la educación a favor del derecho a la vida y la mejora radical de los servicios de salud (que debería brindar apoyo psicológico gratuito a mujeres gestantes). En ambos casos, el aborto es visto como parte de una problemática nacional, pero no es mencionada como un problema de la región.

Un segundo aspecto crucial que muestra las dinámicas con respecto a la intervención de la iglesia en el Plan es el principio de igualdad y el mandato de no discriminación que se encuentran contemplados en los Artículos 3 y 26 del PIDCP, así como en el Artículo 24 de la CADH. En el Perú, este derecho está garantizado por el artículo 2, inciso 2 de la Constitución Política. Estos artículos señalan la obligación del Estado de otorgar a todas las personas igual protección ante la ley, así como el debido cumplimiento de los derechos sin discriminación alguna por motivos de raza, color, sexo, idioma, religión, opiniones políticas, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra índole.

El problema de la discriminación se presenta en todas las esferas de la vida de las personas, afectando a diferentes grupos. Ésta, junto con el acceso a la justicia y las garantías judiciales, ha sido la afectación más demandada en todas las audiencias, tanto desde la perspectiva nacional como regional, aunque con diferentes matices. En las audiencias, el sexo fue considerado como el principal factor de discriminación. Ante ello, se proponen políticas que favorezcan la equidad de género, entendidas como la

promoción de una mayor participación política de la mujer a partir del cumplimiento riguroso de la Ley de cuotas, la promulgación de la Ley de Igualdad de oportunidades y la formulación de leyes que tomen siempre en cuenta el enfoque de género.

El mayor porcentaje de propuestas para la promoción y defensa del derecho a la igualdad son de carácter educativo, proponiendo sensibilizar a la población desde la niñez sobre el deber y el derecho de no discriminar y no ser discriminados, y de mantener respeto a la persona humana sin condiciones. Es por ello que en casi todas las audiencias se abogó por la pertinencia de incorporar la temática de derechos humanos en la currícula educativa, y de difundirse a través de los medios de comunicación el contenido y alcance de las normas y leyes vigentes en materia de derechos humanos. En algunos casos se proponía también la creación de organismos de defensa local y regional contra la discriminación (Ayacucho, Chiclayo y Piura).

A partir de estas demandas, también se reunieron otras, bajo la categoría “otra índole”, en la cual se encuentran las referidas a discriminación por edad, por discapacidad y por orientación sexual. Este último grupo apareció especialmente en las audiencias de: Lima Cono Sur, Lima Metropolitana, Lima Cono Norte y Arequipa, señalando diversos aspectos como la necesidad de reconocimiento formal, a través del Documento Nacional de Identidad (DNI), del cambio de identidad de género de las personas. Asimismo, se planteó la necesidad de una modificación normativa que permita el reconocimiento de parejas del mismo sexo y su derecho a la constitución de una familia (audiencias Lima Metropolitana y Lima Cono Este). Nuevamente, más que acciones de política afirmativa, se proponían campañas de sensibilización de la población como alternativa eficaz para combatir la intolerancia y la discriminación. (CNHD, Plan Nacional... p. 58)

Con respecto al derecho a la identidad y derecho al nombre, planteados en las audiencias de Lima Cono Sur y Lima Cono Este, mostraba la afectación del derecho a la

identidad de aquellas personas que habiéndose sometido a una operación de cambio de sexo, no podían obtener un DNI con su nueva identidad. Ante esto se propuso como primera medida realizar un censo de las y los transexuales indocumentados, para sobre la base de ello, iniciar las acciones pertinentes.

En cuanto a las demandas en el ámbito nacional y regional referidas a los DESC, en relación con la orientación sexual, los derechos a la salud y al trabajo fueron los más mencionados en las audiencias. Con respecto al derecho a la salud se enfatiza la calidad en la atención, ya que se considera indispensable erradicar cualquier tipo de práctica discriminatoria contra los enfermos de VIH/SIDA, como se señala en la audiencia de Lima Cono Sur y Lima Cono Este. Por ello, se propone capacitar a los profesionales de la salud de manera que puedan brindar atención especializada a ciertos grupos vulnerables: a adolescentes y a jóvenes -en temas de salud sexual-, así como a niños, mujeres, ancianos, discapacitados y homosexuales. Con respecto al derecho al trabajo se alude a la falta de acceso al empleo. Dicha falta está referida a la escasez de puestos de trabajo, así como a la imposibilidad de ciertos grupos de acceder a un trabajo digno debido a prácticas discriminatorias vinculadas a sexo, discapacidad y orientación sexual. Esto se ve reflejado en las audiencias de Lima Metropolitana, Lima Cono Norte, Puno y Huacho – estas dos en relación con la dificultad de acceso al trabajo de las personas con discapacidad- y Lima Cono Sur –planteando el problema de discriminación en el acceso al empleo a personas homosexuales. Para ello, se propone la aplicación de sanciones drásticas para aquellos centros laborales que tengan procedimientos de contratación discriminatorios.

Todas estas demandas fueron recogidas en la versión preliminar del Plan Nacional de Derechos Humanos, la cual fue redactada dentro de una mesa de diálogo plural conformada por los representantes del Movimiento Homosexual de Lima, Jorge

Bracamonte y Aldo Araujo, representantes del estado, tanto del Ministerio de Relaciones Exteriores, Mario Rubio, y el Ministerio de la Mujer y Desarrollo, Carmela Chung, la abogada Susel Paredes y el representante de ONUSIDA. Así se estableció siguiente objetivo estratégico: “garantizar los derechos de las personas con diferente orientación sexual”. (CNHD, Plan Nacional... pp. 60). A partir del cual se desarrollaban tres resultados, que contenían diecinueve acciones.

Todo el texto estaba caracterizado por una clara e integral reivindicación de la población GLBT, ya que aceptaba a aquella como un derecho, prohibiendo explícitamente la discriminación en diversos ámbitos sociales y políticos. Un primer punto es el reconocimiento de la necesidad de llevar a cabo la protección y el reconocimiento no sólo de la orientación sexual homosexual sino de la identidad de género, principal campo de lucha de los grupos de travestis, transgéneros y transexuales. (CNHD, Plan Nacional... p. 62)

Las acciones estaban referidas a: integrar en el proyecto de reforma constitucional los derechos de las personas con diferente orientación sexual (a la heterosexual); promover la aprobación de una ley de no discriminación por orientación sexual que garantice el pleno ejercicio de los derechos humanos, y al mismo tiempo, derogar y modificar aquellas normas legales en las que persista la discriminación por orientación sexual; promover la no observancia de normas de carácter consuetudinario, en sentido lato, que generen este tipo de discriminación; incluir en el plan nacional el derecho de las personas travestis, transexuales y transgéneros al reconocimiento de su identidad en el documento nacional de identidad; modificar la legislación existente en materia de VIH/SIDA para que se incorpore el acceso universal gratuito y de calidad al tratamiento y atención de salud en servicios integrales, erradicando la discriminación y estigmatización; establecer medidas para reconocer los derechos humanos de las

personas viviendo con VIH/SIDA, erradicando la estigmatización y discriminación en los servicios públicos y privados, medios de comunicación, campo laboral y ámbitos recreativos y deportivos; lograr el reconocimiento legal y social de los distintos tipos de familia, incluyendo aquellos conformados por personas del mismo sexo, garantizando el ejercicio pleno de los derechos de sus integrantes; y promover la creación de normas administrativas que sancionen los mensajes discriminatorios y denigrantes en los medios de comunicación masiva con respecto a la orientación sexual.⁹⁶

Un segundo punto tomaba en cuenta el aspecto social y cultural de la discriminación. En relación con el ámbito educativo promovía los contenidos curriculares que incluyan el conocimiento y respeto de los derechos de las personas GLBT en los centros educativos de todos los niveles públicos y privados; a la par, hacía lo mismo con la creación de escuelas para padres en las que se brinde información, orientación, capacitación y soporte para el reconocimiento y respeto de las personas GLBT; también exigía implementar mecanismos para prevenir y erradicar toda forma de violencia contra los niños y niñas con orientación homosexual en los centros educativos públicos y privados de todos los niveles.

En el nivel gubernamental, promovía la creación de una Adjuntía para una defensa especializada en la Defensoría del Pueblo y la creación de planes y programas especialmente dirigidos a la promoción y reconocimiento de derechos GLBT, en las instancias locales y regionales. En el nivel institucional, promovía programas de capacitación en derechos humanos dirigidos a operadores de salud para brindar a esta población diferente servicios de atención con calidad y calidez acorde a sus realidades, y la vez, programas de capacitación en derechos humanos para prevenir la violencia en las

⁹⁶ Jorge Bracamonte; Roland Alvarez (edi.), *Informe Anual 2005. Situación de los Derechos Humanos de lesbianas, trans, gays y bisexuales en el Perú*. Lima, MHOL, 2006, p 120-127.

escuelas de formación de funcionarios y encargados de velar por el orden público, como la policía, el serenazgo y las rondas vecinales.

Finalmente, a nivel mediático implementaba propuestas de reconocimiento y visibilización pública de la población GLBT mediante la promoción de programas de capacitación dirigidos a comunicadores a fin brindar información y mensajes respetuosos a los derechos humanos de dicha población; la realización de campañas de información masiva que promuevan el reconocimiento de estos derechos, la promoción de imágenes positivas y desestigmatizadas en los medios de comunicación masiva a nivel nacional, regional y local, y la creación del día nacional de lucha contra los crímenes de odio hacia las personas GLBT. (J. Bracamonte; R. Alvarez, Informe Anual 2005... p. 122-124)

Este documento, tal como se indicó anteriormente, fue modificado debido a la intervención de los miembros de la Conferencia Episcopal y del Consejo de Justicia Militar.

III.3. El campo de contienda entre el estado, la iglesia peruana y el movimiento de derechos humanos: los resultados del Plan Nacional sobre orientación sexual.

Por un lado, la intervención de la iglesia en el Plan Nacional ha mostrado la práctica de su lógica restrictiva sobre derechos humanos construida a lo largo del siglo XX a través de los fundamentos de su discurso. La interpretación eclesial de los derechos humanos mediada por un mensaje evangélico, cuya base es la sacralidad de la vida y el plan divino, muestra sus límites ante las nuevas realidades que interpelan a la comunidad política.

Esta lógica centra su atención, principalmente, en la sexualidad y su libre ejercicio, tratando de definir un modelo de vida homogenizador y excluyente. Pero esta lógica no sólo se concibe como un modelo personal sino como uno social y político, presuntamente

ilimitado. Una pregunta importante para entender los límites de este campo de contienda es por qué la iglesia peruana sólo intervino directamente en el tema de orientación sexual, y no llevó a cabo la misma intervención en otras áreas de los derechos sexuales y reproductivos. El factor gravitante en esta contienda en la elaboración del PNDH, está referido a la historia del mismo campo de los derechos humanos en el Perú. Debido a que el movimiento peruano de derechos humanos desde un inicio no estableció relaciones discursivas y estratégicas con el movimiento feminista, lo cual no significa que no haya habido momentos de coincidencia, éste no participó activamente en la elaboración del mismo plan, por lo cual no se presentaron reivindicaciones desde una perspectiva feminista de género: como por ejemplo despenalización del aborto, salud sexual, anticoncepción oral de emergencia, entre otras. Así pues, si bien la iglesia peruana no se vio en la necesidad de enfrentar dichas propuestas, que por otro lado, en la actualidad se desarrollan en ámbitos externos al plan, esto no significó que dentro de su discurso durante el proceso de elaboración no atacara la perspectiva de género y sus reivindicaciones políticas⁹⁷.

En cambio, el movimiento GLBT desde hace una década ha optado por vincularse estrechamente con el movimiento de derechos humanos,⁹⁸ lo cual le permitió sensibilizar en este procesos sobre sus agendas a diversos miembros de dicho campo. Estas agendas fueron llevadas íntegramente al proceso de elaboración del plan, y desde luego, despertaron la atención de la iglesia y su intervención.

En este sentido del límite de la contienda, un primer nivel no explícito resulta de las acciones que el estado peruano a través de múltiples instancias ha realizado a favor de los derechos de la población GLBT. En el mismo proceso de elaboración del Plan

⁹⁷ *Informe 2005-2006. Derechos Humanos de las Mujeres*, Lima, Flora Tristán, 2006, pp. 94-110.

⁹⁸ En este sentido, un detalle revelador es que dentro de la organización de Amnistía Internacional-Perú, nunca ha existido una línea de trabajo específica sobre mujeres, en cambio, desde hace cinco años cuenta con una sobre orientación sexual.

Nacional, los técnicos del estado señalaron algunos argumentos en relación con el sistema universal de derechos humanos. Ellos manifestaron que si bien el sistema universal de protección de los derechos humanos aún no contaba con un instrumento o declaración a través de la cual se prohíba todo acto de discriminación por orientación sexual, para evitar cualquier estado de indefensión se podía interpretar que la prohibición de este tipo de discriminación estaba previsto en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, específicamente en su artículo 2, el cual establece que: “1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, (...) o cualquier otra condición social.” Y de igual manera, el artículo 26 señala que: “Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. A este respecto, la ley prohibirá toda discriminación y garantizará a todas las personas protección igual y efectiva contra cualquier discriminación por motivos de raza, color, sexo,(...) o cualquier otra condición social.”⁹⁹

Los técnicos utilizaron el caso Toonen versus Australia, en el cual, el Comité de Derechos Humanos señaló que dentro de las protecciones ya existentes contra la discriminación en los artículos 2 y 26 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, se debía incluir la orientación sexual en cuanto categoría protegida dentro del concepto de "sexo". También señalaron la resolución sobre ejecuciones extrajudiciales (E/CN.4/2002/L.51) del 22 de abril del 2002, en la cual, la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas aprobó por primera vez una mención sobre la orientación sexual como causa de estos crímenes, y por tanto, sujeta a vigilancia por parte de los gobiernos. (CAJ, Diagnóstico.... P. 300)

⁹⁹ Comisión Andina de Juristas (CAJ), *Diagnostico sobre la situación de los derechos Humanos en el Perú*, Lima, septiembre de 2005, p. 300.

En esta sustentación también se señaló las acciones que el estado peruano había procurado en torno al tema dentro de su marco jurídico. Uno de los argumentos fue la presencia de la discriminación por orientación sexual como causal para interponer una acción de amparo en el nuevo Código Procesal Constitucional, promulgado el 28 de mayo del 2004 mediante la Ley N° 28237.

Otros argumentos a favor fueron las sentencias emitidas por el Tribunal Constitucional del Perú. La primera sentencia del 30 de octubre del 2004 analiza un proceso de inconstitucionalidad contra diferentes artículos del Código de Justicia Militar. Una de las normas impugnadas fue el artículo 269, el cual establecía que: “El militar que practicara actos deshonestos o contra natura con persona del mismo sexo dentro o fuera del lugar militar, será reprimido con la expulsión de los institutos armados si fuese oficial y con prisión si fuese individuo de tropa”. De acuerdo con el Tribunal, el objetivo de la norma era sancionar la conducta homosexual, por considerarla ajena a los “valores” militares, considerando que la norma era inconstitucional sólo por atentar contra el derecho a la igualdad, sin pronunciarse sobre la discriminación por orientación sexual¹⁰⁰.

La segunda sentencia estaba referida al caso José Antonio Álvarez Rojas, quien interponía una acción de amparo contra el Ministerio del Interior, solicitando su reincorporación al servicio activo de la Policía Nacional con el reconocimiento de su tiempo de servicios. La baja del militar se dio como medida disciplinaria debido a que José Álvarez se habría casado con una persona de su mismo sexo (transexual). El Tribunal afirmó el 24 de noviembre del 2004, que si bien no existe un derecho constitucional autónomo de contraer libremente matrimonio, sí se encuentra en el ámbito de protección del derecho al libre desarrollo de la persona, reconocido en el artículo 2, inciso 1, de la Constitución Peruana. Por lo tanto, no cabe la injerencia estatal. De igual

¹⁰⁰ Tribunal Constitucional del Perú (TCP), Sentencia EXP. N.º 0023-2003-AI/TC, 30 de octubre del 2004.

manera, el Tribunal destacaba que de conformidad con el artículo 1 de la Constitución no se puede distinguir a las personas por su opción, preferencias sexuales o en función del sexo que puedan tener. Así pues, se juzgó como inconstitucional el hecho que, inmiscuyéndose en una esfera de la libertad humana, se considere ilegítima la opción y preferencia sexual de una persona y, a partir de allí, susceptible de sanción la relación que establezca con uno de sus miembros (TCP, Sentencia EXP. N.º 2868-2004-AA/TC)

Así pues, los argumentos del estado señalados en los diagnósticos sobre el Plan Nacional entraron en directa contienda con el discurso de la iglesia, lo cual exigió una serie de negociaciones, todas ellas fuera del proceso público del Plan. Si se contrasta la versión preliminar con la versión final del Plan en materia de orientación sexual, los cambios son más que relevantes. Desde luego, éstos pueden leerse desde la lógica eclesiástica sobre derechos humanos.

El documento del Plan promulgado posee serias tergiversaciones y limitaciones, no sólo en tanto su reducción a cuatro acciones en comparación de las diecinueve originalmente elaboradas, sino en el planteamiento de sus argumentos. Un primer punto es la eliminación del término discriminación por otro completamente reductivo: *trato denigrante o violento*, cuando se refiere a la población GLBT. Otro aspecto importante es la incorporación del término *índole sexual*, eludiendo así la terminología de género y su potencial político para diferenciar el aspecto biológico del cultural. Tras ello, el documento sólo establece la necesidad de evaluar la normatividad vigente y de emitir las recomendaciones para sancionar las prácticas denigrantes o violentas, dejando de lado la ejecución de acciones eficaces en contra de ellas. Por otro lado, no busca solucionar el fondo del problema, sino permanecer en la superficie mediante medidas asistencialistas como evitar mensajes denigrantes que se difundan a través de medios de comunicación o implementar programas de capacitación en derechos humanos dirigidos a operadores de

salud a fin de que brinden servicios de atención con calidad. Finalmente, recomienda fomentar acciones que incluyan la promoción de la tolerancia y el respeto de los derechos de las personas con diferente *orientación / índole sexual*. (J. Bracamonte; R. Alvarez, Informe Anual 2005... p. 124)

La anterior falta de determinación contrasta con las dos cláusulas restrictivas, sobretodo considerando que el Plan Nacional debe ser un instrumento afirmativo con respecto a la promoción de derechos. La primera cláusula indica que las medidas tomadas no se extienden al reconocimiento del derecho a contraer matrimonio entre personas del mismo sexo, legalizar sus uniones de hecho y adoptar menores. La segunda señala que el sentido de estas propuestas, no afectan lo establecido en los Reglamentos de las Instituciones Castrenses, de acuerdo “con lo dispuesto por la Constitución Política del Estado y las Leyes de la república”. Es importante hacer notar que este argumento a favor de la segunda cláusula restrictiva es inconstitucional. En efecto, el Tribunal Constitucional del Perú sentenció como anticonstitucional el artículo del Código de Justicia Militar que consideraba las prácticas homosexuales como causal de expulsión.

Finalmente, un segundo nivel de la contienda se dio entre la iglesia y los movimientos de derecho humanos. En los últimos debates, los representantes de estos grupos se solidarizaron, en diversos grados, con las demandas del movimiento GLBT a través de comunicados, procurando influir en la decisión del Consejo Nacional de Derechos Humanos para evitar los referidos cambios, incluso la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos, institución cercana a la iglesia, estuvo a favor de dichas demandas. Todo ello, me permite concluir que en la actualidad, el campo de los derechos humanos en el Perú está descartando, progresivamente, como fundamento de su práctica la influencia del discurso eclesiástico sobre la vida trascendental, que tanto había calado

en este movimiento, para optar por uno que permite generar un espacio político, en el cual los derechos humanos estén basados en la libertad, igualdad y respeto.

Esto muestra el actual carácter de las relaciones entre la iglesia y el movimiento de derechos humanos en el Perú, el cual ha asumido, en principio, las reivindicaciones de los derechos sexuales y reproductivos. Ante ello, la influencia se ha tornado en una intervención directa en las políticas públicas, producida fuera de los canales del mismo proceso de consulta. Por otro lado, esta intervención muestra que el principal interés actualmente de la iglesia peruana está centrado en materia sexual, vista desde la perspectiva de una lógica constituida en la intersección de los discursos existentes dentro de ella y caracterizada por su sentido restrictivo.

Capítulo IV.

El régimen internacional de derechos humanos e iglesia católica.

Toda la lógica sobre derechos humanos de la iglesia peruana inherente a la intervención en el Plan Nacional de Derechos Humanos responde tanto al proceso histórico, como al papel, a nivel internacional, de la iglesia católica. Tal como queda dicho en los anteriores capítulos, el primer nivel está referido al desarrollo del discurso pontificio en los múltiples acontecimientos de la historia de la iglesia, como por ejemplo los diversos pontificados, la Segunda Guerra Mundial, la expansión del comunismo, el Concilio Vaticano II, entre otros. El segundo nivel, en cambio, está referido al estatus de sujeto de derecho internacional de la iglesia católica. Con respecto a este tema, surge una frecuente confusión al atribuirle al Estado de la Ciudad del Vaticano la cualidad de poder soberano, condición que sólo le pertenece a la Santa Sede en cuanto personificación del gobierno central de la iglesia, tal como lo esclarece Juan Pablo II en su discurso en las Naciones Unidas: "...la Santa Sede [...] encuentra su razón de ser en la soberanía de que goza desde hace siglos la Sede Apostólica; soberanía que, por su ámbito territorial, está circunscrita al pequeño Estado de la Ciudad del Vaticano, pero que está motivada por la exigencia que tiene el papado de ejercer con plena libertad su misión..."¹⁰¹

Así pues, es la Santa Sede la encargada de llevar la diplomacia pontificia con el fin de desarrollar la misión de la iglesia católica, que según sus propios pronunciamientos está referida a los órdenes religioso y espiritual, moral, humanitario y pacificador. Dentro de esta misión también está incluido desde luego el carácter de la diplomacia pontificia respecto a los derechos humanos.

¹⁰¹ Juan Pablo II, *Discurso a las Naciones Unidas*, 2 de octubre de 1979, n.2.

Por ello este capítulo analiza el discurso y la práctica de la iglesia católica dentro del régimen internacional de los derechos humanos, señalando el papel de algunas ONG católicas internacionales.

IV.1. ONG transnacionales católicas y derechos humanos

Este discurso eclesástico y su agenda sobre derechos humanos no sólo utilizan el estatus de sujeto de derecho internacional de la Santa Sede, sino que también se han plasmado en los lineamientos estratégicos y acciones de una serie de organizaciones no gubernamentales transnacionales católicas. Al ser estos lineamientos y acciones la expresión de la *economía libidinal* eclesástica que se instituye sobretodo en su imagen del cuerpo, y que proyecta su accionar en las posibilidades políticas de la sociedad, conformando aquello que he llamado la *hipóstasis política* de la iglesia, estas ONG transnacionales amplían sus redes a diversos campos de la vida social a nivel internacional: la economía, el desarrollo, el gobierno, la cultura, la sexualidad, entre otras.

Es así como la iglesia católica constituye una amplia red, mediante el reconocimiento de estas ONG como entidades de derecho canónico, lo que les permite compartir el estatus de sujeto de derecho internacional de la Santa Sede en la implementación de sus estrategias y acciones. Es decir, por un lado, participar en el régimen internacional de derechos humanos, y por otro, integrarse plenamente en el sistema de cooperación internacional, promoviendo sus modelos sociales.

De tal manera, dentro de esta red podemos encontrar instituciones como *la Conferencia de Organizaciones Internacionales Católicas (COIC)*, *Caritas Internationalis (CI)*, *la Coopération International per le Développement et la Solidarité (CIDSE)*, las cuales están dedicadas principalmente a temas como la asistencia y el desarrollo, conflictos sociales y construcción de paz. A la par, podemos encontrar instituciones como

Human Life International (HLI), *American Life League* (ALL), *Vida Humana Internacional* (VHI), cuyos intereses están referidos estrictamente a limitar las reivindicaciones de los derechos sexuales y reproductivos a nivel mundial. En términos generales, tal como sucede en el caso peruano, afirmo que esta diversidad de proyectos también genera un área de intersección, que muestra la constitución de una lógica restrictiva sobre el campo de derechos humanos, pero a la vez, señalando los límites de esta interpretación para el caso internacional, propias del presente trabajo, ya que se requiere analizar con mayor profundidad el sentido de las prácticas al interior de los proyectos sociales, sobretudo del primer grupo de ONG católicas, cuyo trabajo está ligado al desarrollo, los conflictos sociales, y la construcción de paz. Pero en este sentido, si bien no puedo afirmar categóricamente sobre sus prácticas específicas, sí mencionar que la iglesia católica, a través de su magisterio pontificio supervigila sus acciones, exigiendo de ellas una labor acorde con los principios morales y sagrados de su institución.¹⁰² En cambio, la posible duda, no cabe para el segundo grupo de ONG, cuyos vínculos con los sectores más conservadores de la escena mundial, sus propuestas claramente restrictivas de la libertad humana y sus estrategias, demuestran una relación directa entre la economía libidinal eclesiástica y su economía política sobre derechos humanos.

El primer grupo de ONG católicas es una red conformada por más de cien organizaciones con presencia en todas las regiones del planeta. Según sus principios, se reconocen como instituciones católicas, obedientes a la doctrina social de la iglesia, cuya misión “es la construcción de un mundo mejor para pobres y oprimidos”,¹⁰³ en tanto, la

¹⁰² Prueba de ello, fue la última carta de Juan Pablo II dirigida a la COIC el 28 de noviembre de 2003, donde afirma: ““Un aspecto importante de esa tarea consiste en acrecentar la conciencia de que los *derechos humanos* van acompañados necesariamente por los correspondientes *deberes humanos* [...] aliento a cada una de vuestras instituciones a revisar sus estatutos a la luz del *Código de derecho canónico*, haciendo todas las enmiendas que sean necesarias para asegurar que predomine siempre entre vuestros miembros un verdadero espíritu de servicio a la Iglesia universal”, en: http://search.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003

¹⁰³ En: <http://www.caritas.org>. También véase: <http://www.oic-ico.org>, <http://www.cidse.org>,

creación de un “espacio de diálogo y una fuente de esperanza en la Iglesia para servir mejor a la humanidad”. A partir de este ideario, participan en casi todos los conflictos internacionales como el palestino-israelí, el colombiano, los africanos, también despliegan su atención a zonas de desastres y regiones con altos índice de pobreza mediante diversos programas asistenciales y de desarrollo; también han promovido la campaña *Pobreza Cero* en el marco del jubileo de 2000 con el fin de que los países más desarrollados condonen la deuda externa al resto de países en condiciones de pobreza. De esta manera, el horizonte de su discurso se ubica en la relación entre pobre, víctima y práctica social caritativa, lo cual reproduce la lógica restrictiva. Justamente, esta visión impuesta desde un modelo de trascendencia judeocristiano es la que sustenta la ampliación de múltiples regímenes de excepción dentro del campo de los derechos humanos.

En esta línea, un detalle importante es que en definitiva este grupo de ONG no ha incorporado las últimas reivindicaciones políticas que están transformando radicalmente a los movimientos sociales. Entre éstas, una de las importantes es la incorporación de los derechos sexuales y reproductivos, como garantía de una liberación profunda en uno de los niveles más oprimido y controlado de nuestra condición humana: el cuerpo, espacio privilegiado por la iglesia como *locus* de su economía libidinal. Aquí cabe resaltar que *Caritas Internationalis* en su Reporte 2005, titulado *Caritas Internationalis: globalizando la solidaridad*, afirma que uno de sus objetivos generales es profundizar como eje transversal una “perspectiva de género”¹⁰⁴, desde luego del texto se colige que dicha perspectiva está referida a la asistencia de mujeres, no evidenciando ninguna de las características fundamentales que conformaron, originalmente, la perspectiva de género dentro del

¹⁰⁴ Caritas Internationalis, *Caritas Internationalis: globalizando la solidaridad*, versión digital, 2006, p. 21.

movimiento feminista y que luego se expandiría a los diversos ámbitos sociales y políticos.

Tal como he mencionado anteriormente, esta preocupación de la iglesia católica y de sus diversos organismos por la defensa de la vida, fundamentada en la figura del pobre y el marginado, imagen especular del poder de dios que aliena el deseo, la vitalidad, la libertad de la condición humana conformando una *metáfora de la ausencia*, es el soporte discursivo para desplegar una serie de prácticas restrictivas; así, la actitud pro vida de estos grupos “progresistas” se constituye en una estrategia *provida*, término autoadoptado por los grupos que promueven las restricciones en el campo de los derechos sexuales y reproductivos.

Así pues, al igual que el primer grupo de ONG católicas son parte de la organización de la iglesia, también existe un grupo de ellas cuya labor es llevar a cabo la agenda eclesiástica internacional en materia sexual. Expande su influencia al igual que las otras, aprovechando su reconocimiento canónico con el cual participan en el sistema internacional contemporáneo. En particular, en el Perú, la intervención en el Plan Nacional de Derechos Humanos fue dirigida por Carlos Polo, actual director de la agencia de noticias de *Population Research Institute* (PRI) para América Latina, cuya sede está en Lima, al ser nombrado representante de la Conferencia Episcopal ante el Consejo Nacional de Derechos Humanos. El PRI es una institución fundada por Paul Marx, sacerdote benedictino, en el año 1989, con el objetivo de promocionar una visión pronatalista tanto en los modelos de desarrollo como en las políticas públicas.

En la actualidad, esta institución está dirigida por Steve Mosher y, principalmente, ha dedicado sus esfuerzos a interferir los proyectos implementados por el Fondo de Población de las Naciones Unidas, UNFPA, por sus siglas en inglés, con respecto a la salud sexual y reproductiva y sus consecuentes derechos. También busca detener

proyectos de ley y de políticas públicas con el fin de promover un modelo sobre el ejercicio de la sexualidad y de la familia, inspirada en el conservadurismo vaticano.

Según González, el PRI cobró protagonismo durante el año 2002 cuando después de denunciar al UNFPA por apoyar abortos forzados y los procedimientos de esterilización en China, el presidente Bush negó recursos financieros a dicha instancia de Naciones Unidas. A la par, Mosher ha denunciado las mismas prácticas en Vietnam, México, República Dominicana, Perú y El Salvador, apelando a una laxa interpretación del acuerdo Kemp-Kasten que “prohíbe otorgar fondos estadounidenses a países o a organizaciones que participen en la administración o promoción de programas de aborto o esterilización forzada”. (E. González, Cruces y Sombras..., p. 80) Esta interpretación del acuerdo, que sólo se refiere a situaciones de prácticas coercitivas, se consolidó en la Política de la ciudad de México de los Estados Unidos, conocida como la *ley de la mordaza*, por la cual USAID no puede proporcionar fondos a organismos que trabajen cualquier aspecto sobre el tema del aborto. A la par, ha promovido que la agencia de cooperación de Estados Unidos, durante la administración republicana, promocióne métodos como la abstinencia sexual para prevenir la propagación del VIH/SIDA, o la terminología HSH (hombres que tienen sexo con hombres) en detrimento de las reivindicaciones sobre identidad de género de la población trans (travestis, transgéneros y transexuales). (E. González, Cruces y Sombras..., p. 85)

En el Perú, el PRI ha desarrollado una amplia labor. Una de sus principales campañas fue intentar detener el fallo del Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas sobre el caso de Karen Llantoy, quien había solicitado un aborto terapéutico, lo cual está permitido en la legislación peruana pero que le fue negado en el centro de salud al que asistió. Este caso fue llevado ante dicho Comité, el cual sentenció a favor de la demandante. En este proceso el principal opositor fue Carlos Polo, quien actuaba como

representante para América Latina del PRI. Posteriormente, ante la recomendación del Comité, el Ministerio de Salud conformó una Comisión *ad hoc* para implementar un protocolo de aborto terapéutico, el cual fue elaborado en dos meses de trabajo pero no ha podido ser implementado por las presiones de este grupo *provida*. Otro caso importante ha sido la denuncia ante el Congreso de Estados Unidos sobre la labor del Movimiento Peruano Manuela Ramos, organización feminista que recibe apoyo del USAID para la realización de un programa televisivo llamado Barra de Mujeres. Carlos Polo acusó a dicho programa de haber violado los términos de referencia para el otorgamiento de fondos, exigiendo la devolución de los mismos, y organizando una campaña de desprestigio con respecto a todas las actividades de la institución.

En definitiva, el caso más significativo fue la denuncia ante la administración Bush del papel jugado por la Defensoría del Pueblo sobre el tema de Anticoncepción Oral de Emergencia (AOE). La Defensoría había apoyado al Ministerio de Salud, juntamente con el Movimiento Manuela Ramos, la distribución de la AOE, con fondos del USAID. Posteriormente, en noviembre de 2005, Carlos Polo envió una carta a la sede de USAID en Washington diciendo que ambas instituciones habían violado la Política de la ciudad de México de los Estados Unidos, debido a que con ello se promocionaba el aborto. Además, acusó a ambas instituciones de haber derivado los fondos de USAID sin el permiso de ésta. Ante ello, la agencia de cooperación declaró que exigiría la devolución de los fondos usados con estos fines, lo cual permitió que el gobierno estadounidense obligara a la defensoría a devolver los fondos donados. Este problema se resolvió gracias a los buenos oficios del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.

Así pues, el PRI ha ejercido gran presión ante instancias internacionales para frenar diversos avances en el campo de los derechos sexuales y reproductivos en el Perú, conjuntamente con otras instituciones peruanas como Centro de Promoción Familiar de

Regulación de la Natalidad (CEPROFARENA), filial de Vida Humana Internacional. Estas relaciones prueban que los grupos católicos organizados en redes mediante organismos no gubernamentales, centros o institutos a nivel internacional tienen como misión promocionar el discurso de la iglesia sobre materia sexual a través de estrategias legales, mediáticas o asistenciales. Además, estas instituciones cuentan con el apoyo de ciertos políticos peruanos que permiten activar sus propuestas como Fernando Carbone y Luis Solari, ambos ex ministros de salud durante la gestión de Alejandro Toledo, y organizadores de diversos encuentros internacionales *provida* con el apoyo tanto de la Conferencia Episcopal Peruana como de dos institutos religiosos católicos: el Opus Dei y el Sodalitium, la primera prelatura personal del pontífice, y la segunda sociedad apostólica de derecho pontificio.

Todas estas organizaciones se asocian en torno a Vida Humana Internacional, la cual se constituyó como la representante latinoamericana de *Human Life International*. Esta institución está dirigida por Magali Llaguno desde su sede en Miami, y cuenta con filiales en casi todos los países de la región: Argentina (Asociación Profamilia), Bolivia (Aneprovida), Brasil (Provida Familia), Chile (Movimiento anónimo por la Vida), Colombia (Fundación Cultura por la Vida Humana), Costa Rica (Asociación Defensa de la Vida), Cuba (Movimiento Católico Provida), Ecuador (HLI-Quito, Grupo Provida Ecuador), El Salvador (Fundación Sí a la Vida), Guatemala (Comisión defensora del derecho de nacer), Honduras (Comité Provida), México (Comité nacional Provida), Nicaragua (Asociación Nicaragüense por la Vida), Panamá (Fundación Ofrece un Hogar), Paraguay (Servicio de Amor y Vida), República Dominicana (Asociación de Médicos católicos), Uruguay (Provida Esperanza), Puerto Rico (Centro san José), Venezuela (Provine, ALAFA). (E. González, *Cruces y Sombras...*, pp. 61-79)

Toda esta red internacional de organizaciones tuvo como modelo a tres instituciones católicas de origen estadounidense: *American Life League*, *United Families International* y *Human Life International*. Esta última fue fundada por Paul Marx el año 1981 y es la más importante asociación *provida* católica en el mundo debido a su gran capacidad de organización y de influencia en las principales instancias internacionales. Entre sus principios rectores se encuentra el promover aquello que Juan Pablo II había denominado *cultura de vida*, lo cual estaba referido a la oposición de políticas públicas que promuevan los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, los derechos de la población GLBT, la educación sexual, la eutanasia y el principio de laicidad del estado. De tal manera, reciben el apoyo de la jerarquía católica a través de los dicasterios vaticanos como el Consejo Pontificio para la Familia, el Consejo para los Laicos, y la Secretaría de Estado. Los últimos tres directores, Mathew Habiger, Richard Welch y Thomas Euteneuer, han seguido la línea del fundador, señalando como enemigos de “la vida y la familia” a las feministas, los comunistas, los liberales y particularmente al UNFPA, cuya “agenda antifamilia”, según ellos, “incluye la promoción de la homosexualidad y la sexualización de los niños”. (En: E. González, Cruces y Sombras..., pp. 87)

Todo esto demuestra la intención del discurso y de la práctica eclesiástica de controlar el cuerpo, *locus* de deseo, constituyéndolo en un espacio vacío y ausente mediante la imposición de un modelo que convierte al sujeto en objeto. La constitución de esta *economía libidinal* se conforma en la extracción de la angustia, la sensación, y el placer, técnicas constituyentes de la condición humana, a favor del imperio de la ley, divina e inmutable.

De tal manera, al analizar las diversas redes de ONG, reconocidas por la iglesia católica, encontramos otra vez un área de intersección, fuente de la lógica restrictiva, que al negar el carácter polimorfo de la historia se configura en el cuerpo de la víctima y el

pobre, en el cuerpo castrado e hipostático, potenciando la utilización de un lenguaje socialmente estructural, una economía política de los derechos humanos trascendente, hegemónica y limitada.

Conclusiones.

En principio, he comprendido a los derechos humanos como reconocimiento de la demanda debido a que encarnan la defensa de un espacio político fuera de la linealidad de lo hegemónico, en este caso expresado en la ley divina, cuyas posibilidades se encuentran en este mundo y entre nosotros. El concebir los derechos humanos como el reconocimiento de la demanda parte de la aceptación del carácter fragmentado del ser humano, es decir, ubicar el horizonte de sus reivindicaciones como una búsqueda sin fundamento trascendente. La trascendencia, tal como ha sido concebida en Occidente, es la búsqueda de una ley perfecta, divina, natural, que no encuentra su razón de ser en el mundo, sino en un más allá, fuera del registro del deseo humano ubicado dentro de la comunidad política.

La trascendencia moderna de la iglesia católica ha permitido establecer un discurso, muchas veces legitimado, sobre los derechos humanos restringido, y a la vez, visto como una estrategia de dominación y exclusión. Aquí, se ha operado sin lugar a dudas una economía libidinal, cuya función de plus-de-goce ha constituido al pobre como su objeto mediante el establecimiento de la ley natural y divina. Ante ello, la ley debe ser entendida sólo como depósito transitorio del sentido social, sometida al diálogo de las diversidades humanas.

Desde esta perspectiva, el estudio del papel jugado por la iglesia peruana en el campo de los derechos humanos y, en particular, en el proceso de elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos del Perú durante el 2005, me condujo a comprender tanto el proceso histórico de la iglesia en el Perú como la construcción del discurso de derechos humanos a nivel internacional de la iglesia católica. Así pues, en el Perú, el inicio de las reivindicaciones muestra una clara denuncia de un modelo hegemónico

representado tanto por el estado como por la iglesia, centrándose en nombrar la ausencia donde habían sido colocados los sujetos demandantes. El paso de la ausencia a la presencia determina el quiebre del modelo hegemónico y la instauración de una voluntad en el mundo, transferida desde el cuerpo a la política. En torno a estas primeras reivindicaciones tanto de mujeres como de obreros, diversos actores tomaron su lugar y comenzaron a construir su discurso sobre los nuevos acontecimientos.

Ahí se inicia una relación entre la iglesia peruana y el campo de los derechos humanos a partir del siglo XX. Ésta tuvo cuatro periodos. Entre 1920 y 1955, caracterizada por su rechazo y a la par por concebir las primeras articulaciones discursivas. Entre 1955 y 1980, caracterizado por ser un espacio donde conviven diversas interpretaciones sobre la práctica social, es decir, la *apertura a los pobres* como respuesta al Concilio Vaticano II produjo dos lecturas en pugna: una iba por la comprensión real de las situaciones materiales, en cambio, otra exigió una mixtificación de la realidad. Estas posibilidades se restringieron cuando aparece una nueva interpretación, ocurrida entre 1980 y 1999, época caracterizada por la constitución de un discurso oficial conservador, y entre el 2000 hasta la actualidad. Así pues, el proceso de elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos está inscrito dentro de las características de este último periodo de la relación entre la iglesia y el campo de los derechos humanos, en el cual la iglesia una vez que ha constituido su lógica conservadora sobre dicho campo, ha trasladado su interés particular de la práctica social al ejercicio de la sexualidad.

En particular, durante el periodo de 1980 a 1999, la iglesia peruana con base en la aparición de la violencia armada en el Perú y el pontificado de Juan Pablo II constituye un discurso sobre derechos humanos caracterizado por su conservadurismo. Los fundamentos de dicho discurso son: el sentido trascendental de la vida como expresión de la imagen de Dios, la institución del plan divino como modelo político de las

sociedades, la expansión de un orden moral con pretensiones hegemónicas ilimitadas y excluyentes. Todas estas características han constituido una lógica coherente en los distintos aspectos del campo de los derechos humanos: derechos civiles y políticos, derechos económicos sociales y culturales y derechos sexuales y reproductivos. Así pues, la intervención de la iglesia en el Plan Nacional de Derechos Humanos ha mostrado la práctica de su lógica restrictiva sobre derechos humanos construida a lo largo del siglo XX a través de los fundamentos de su discurso. La interpretación eclesiástica de los derechos humanos mediada por un mensaje evangélico, cuya base es la sacralidad de la vida y el plan divino, muestra sus límites ante las nuevas realidades que interpelan a la comunidad política. Tal como hemos visto, esta lógica centra su atención, principalmente, en la sexualidad y su libre ejercicio, tratando de definir un modelo de vida homogenizador y excluyente. Pero esta lógica no sólo se concibe como un modelo personal sino como uno social y político, presuntamente ilimitado. La lógica de este discurso de la iglesia católica articula su coherencia en el horizonte del establecimiento de un reino inmaterial basado en la imagen de un dios, propuesto por la iglesia como modelo hegemónico y excluyente.

La base discursiva de la iglesia, surgida a inicios del siglo XX, fue la figura del pobre, la víctima y el desposeído, lo que permitió posteriormente desarrollar una serie de características tales como la analogía especular con dios, la hipóstasis corporal, la analogía social, la hipóstasis política. Todo esto lo he llamado metáfora de la ausencia, entiendo por ella un proyecto homogenizador que expropia el goce, objetualiza al ser humano, aliena la política e implanta un reino tirano trascendente. El fin de esta metáfora es la instauración de la autoridad moral dentro del gobierno temporal, con el objetivo de reproducir tanto su economía libidinal como su economía política dentro de toda la sociedad.

Según lo que hemos visto, las prácticas sociales y los discursos eclesiásticos permiten ver cómo la iglesia ha creado un vínculo directo e intrínseco entre derechos humanos y pobreza, donde la aplicabilidad y la exigibilidad de estos están basadas en la figura del pobre, en tanto *criatura de Dios*. En esta concepción ausente y alienante de los derechos humanos subyacen dos relaciones fundamentales, la primera establecida entre la víctima y el agresor, la segunda entre la víctima y el defensor.

Por ello, concluyo que esta concepción eclesiástica de los derechos humanos no busca explorar en la libertad del sujeto, sino sirve de estrategia para mantener el *statu quo*. En definitiva, esta hipóstasis corporal genera una hipóstasis política, en la cual se une el proyecto político de la sociedad con el reino de dios, que concibe a los derechos humanos como un reconocimiento basado en la ley moral y divina. Una ley inapelable e inmutable, a la que nadie puede confrontar o cambiar, violando así no sólo la integridad sino la libertad de la comunidad política.

En este sentido, he planteado que, aunque el proceso del Plan Nacional de Derechos Humanos en el Perú permitió que la sociedad civil presentara sus demandas a través de las audiencias públicas, entre ellas la orientación sexual, la iglesia peruana con sus aliados, las ONG católicas transnacionales, intervino para frenar el desarrollo del campo de los derechos humanos en el Perú. La versión preliminar del documento recogió, en un lenguaje técnico, las demandas del movimiento GLBT, el marco jurídico interno del Perú y la obligación del estado frente al sistema universal de derechos humanos de proponer acciones reivindicativas frente a *sectores de la población en condición de mayor vulnerabilidad*. Ante ello, la iglesia católica intervino directamente en el Consejo Nacional de Derechos Humanos para modificar los objetivos estratégicos y las acciones referidos a orientación sexual dentro del plan, dejando de lado el proceso público y democrático del plan.

Por otro lado, esta intervención mostró un aspecto crucial, la independencia del movimiento de derechos humanos, antes muy condicionado por el pensamiento social de la iglesia, expresada en los pronunciamientos a favor del movimiento GLBT. Esto significa que el campo de los derechos humanos ha asumido las nuevas reivindicaciones sociales desde un enfoque liberador y respetuoso, dejando de lado un modelo excluyente, que abandona la trascendencia.

Este trabajo ha demostrado suficientemente que esta dinámica de intervención y en general el discurso de la iglesia católica sobre derechos humanos, reproducen una lógica desarrollada en la iglesia católica durante el pontificado de Juan Pablo II, y llevada a cabo por la diplomacia multilateral de la Santa Sede y por una serie de ONG trasnacionales católicas que promueven el discurso eclesiástico sobre derechos humanos.

En un primer momento, se puede afirmar que la utilización del discurso sobre derechos humanos fue una estrategia geopolítica, primero, para frenar los avances del comunismo y segundo para reconstruir un nuevo modelo de cristiandad. Todo esto demuestra la intención del discurso y de la práctica eclesiástica de controlar el cuerpo, *locus* de deseo, constituyéndolo en un espacio vacío y ausente mediante la imposición de un modelo que convierte al sujeto en objeto. Esta *economía libidinal* se conforma en la extracción de la angustia, la sensación, y el placer, técnicas constituyentes de la condición humana, a favor del imperio de la ley, divina e inmutable.

Finalmente, la Santa Sede, gracias a su estatus de sujeto de derecho internacional, constituye una amplia red, mediante su reconocimiento de estas ONG como entidades de derecho canónico. Tanto la labor diplomática de la Santa Sede como la obra social de las diversas redes de ONG, muestran, otra vez, un área de intersección, fuente de la lógica restrictiva, que al negar el carácter polimorfo de la historia se configura en el cuerpo de la víctima y el pobre, en el cuerpo castrado e hipostático, potenciando la

utilización de un lenguaje socialmente estructural, una economía política de los derechos humanos trascendente, hegemónica y limitada

Bibliografía.

- Arendt, Hannah, *¿Qué es la Política?*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Anderson, Benedict, *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.
- Bracamonte, Jorge y Roland Álvarez (edi.), *Informe Anual 2005. Situación de los Derechos Humanos de lesbianas, trans, gays y bisexuales en el Perú*, Lima, MHOL, 2006.
- Bourdieu, Pierre, "Genèse et Structure du Champ Religieux", en: *Revue Française de Sociologie*, 12 (3), 1971.
- Castro-Gómez, Santiago, *La hybris del punto cero*, pp. 189-239, s.e
- CEAS, *Evangelización y Pastoral social. Avances y Perspectivas*, Lima, CEAS, 1991.
- CELAM, *Los Derechos Humanos hoy en Latinoamérica: de Medellín a Puebla hasta 1980: las declaraciones y documentos de las Iglesias latinoamericanas, de la Iglesia Universal y de las Naciones Unidas*, Medellín, Centro de Proyección Cristiana, 1980.
- Centro Flora Tristán, *Informe 2005-2006. Derechos Humanos de las Mujeres*, Lima, Flora Tristán, 2006.
- Cipriani, Juan Luis, "Paz: verdad y libertad", *El Comercio*, 11 de marzo de 1991.
- CLADEM-Perú. *Diagnóstico sobre la situación de los derechos sexuales y los derechos reproductivos: 1995-2000*. Lima, CLADEM. 2003.
- Concilio Vaticano II, *Documentos Completos*, Bilbao, Ed. Mensajero, 1986.
- Comisión Andina de Juristas (CAJ), *Diagnostico sobre la situación de los derechos Humanos en el Perú*, Lima, septiembre de 2005.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Un pasado de violencia, un futuro de paz. 20 años de violencia, 1980-2000*, Lima, CVR, 2003.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación, *Informe Final*, 2003.

Conferencia Episcopal Peruana, Mensaje La Verdad y la Reconciliación, Lima 21 de agosto de 2003, n. 1, véase: www.iglesiaticolica.org.pe

Conferencia Episcopal Peruana, *Preparamos el camino del Señor*, Lima 13 de diciembre de 2003, n. 2, véase: www.iglesiaticolica.org.pe

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 31 de julio de 2003.

Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 16 de enero de 2003.

Consejo Nacional de Derechos Humanos (CNDH), *Plan Nacional de Derechos Humanos*, Lima, Noviembre 2005.

Cortazar, Juan Carlos, *Secularización, cambio y continuidad en el catolicismo peruano*, Lima, PUCP, Instituto Bartolomé de las Casas, 1997.

Cruz, Guadalupe (comp.) *Los derechos humanos dentro de la iglesia católica*, México, Católicas por el derecho a decidir, 2005.

Deleuze, Gilles y Félix Guattari, *El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Buenos Aires, Paidós, 1985.

Doig, Germán, *Derechos Humanos y enseñanza social de la Iglesia*, Lima, Vida y Espiritualidad, 1991.

Dupuy, Andre (comp), *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia. Colección de textos (1978-2003)*, Ciudad del Vaticano, Pontificio consejo Justicia y Paz, 2004.

Flores, Paolo, *El desafío oscurantista. Ética y fe en la doctrina papal*, Anagrama, Barcelona, 1996.

Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad*, vol. 1, *La Voluntad del Saber*, México, siglo XXI editores, 2000.

González, Edgar, *Cruces y Sombras. Perfiles del conservadurismo en América Latina*, versión digital, junio 2005.

González, Pablo (coord.), *El estado en América Latina. Teoría y práctica*, México, S. XXI, 1990.

Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la Liberación*, Lima, CEP, 1971.

Gutiérrez, Gustavo, *El Dios de la Vida*, Lima, CEP-IBC, 1989.

Jaime, Martín, *La Metafísica del Poder. Excursus histórico sobre la identidad cultural a partir del estudio de la producción y reproducción del capital religioso de las comunidades judía e islámica en Lima (1950-2000)*, Tesis de Licenciatura, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, 2000.

Jaime, Martín, *Una política de la ausencia. Una mirada desde el Perú al discurso de la iglesia católica sobre los derechos humanos de las personas GLBT*, Tesina para Curso de Especialización de Derechos Humanos, Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador, Quito, 2005.

Juan XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra*, 1961.

Juan Pablo II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, 1979.

Juan Pablo II Carta Encíclica *Dominum et vivificantem*, 1989.

Klaiber, Jeffrey, *La iglesia en el Perú: su historia social desde la independencia*, Lima, PUCP, 1988.

Lacan, Jacques, *El Seminario de Jacques Lacan, Vol 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

Lacan, Jacques, *Escritos I*, México, Siglo XXI editores, 1994.

Lacan, Jacques, *Escritos II*, México, Siglo XXI editores, 1994.

Lasanta, Pedro, *Los Derechos Humanos en Juan Pablo II*, Madrid, Ediciones Palabra, 1995.

- León XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, 1891.
- León XIII, Carta Encíclica *Libertas Praestantissimum*, 1888.
- Milmaniene, José, *El goce y la Ley*, Buenos Aires, Paidós, 1995.
- Ministerio de Justicia Español, *Anuario de Filosofía del Derecho*, tomo XVII, Madrid, Ministerios de Justicia y de la Presidencia, 2001.
- Kristeva, Julia, *La revuelta íntima. Literatura y psicoanálisis*, Buenos Aires, Eudeba, 2001.
- Pontificio Consejo Justicia y Paz, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Lima, Paulinas, EPICONSA, 2005.
- Rahner, Karl, *Tolerancia. Libertad. Manipulación*, Barcelona, Herder, 1978.
- Rahner, Karl et al., *La reforma que llega de Roma. La Iglesia católica después del Concilio*, Barcelona, Plaza & Janes, 1970.
- Ranke-Heinemann, Uta, *Eunucos por el reino de los cielos. Iglesia Católica y Sexualidad*, Madrid, Editorial Trotta, 1994.
- Ryan, Penélope, *La Práctica católica ¿cómo vivir el catolicismo en el tercer milenio?*, México, Católicas por el derecho a decidir, 2006.
- Romano, James (edi.), *Literatura and Human Rights, Tomo 2: Poética de la población marginal: sensibilidades determinantes*, Minneapolis, The Prisma Institute, 1987.
- Sunkel, Osvaldo, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, Madrid, S. XXI, 1978.
- Taylor, Charles, *Fuentes del Yo. La construcción de la identidad moderna*, Paidós, Barcelona, 1996.
- Tovar, Cecilia (edi.), *Ser Iglesia en tiempos de violencia*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas, 2006.
- Veght, Isidoro, *El Prójimo. Enlaces y desenlaces del goce*, Buenos Aires, Paidós, 2000.

Vidal, Hernán (edi.), *Literatura and Human Rights, Tomo 9: Hermenéuticas de lo popular*, Minneapolis, Institute for the Study of ideologies and literatura, 1992.

Zarka, Yves (dir.), *Jacques Lacan. Psicoanálisis y Política*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2004.

Zizek, Slavoj, *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*, Nueva Visión, 1994.

Zizola, Giancarlo, *La restauración del Papa Wojtila*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985.