

Diálogos Sur-Sur

Sobre Religión, Derechos y Salud Sexual y Reproductiva:
los casos de Argentina, Colombia, Chile y Perú.

Claudia Dides C., Ed.

María Alicia Gutiérrez

Josefina Hurtado N.

Guillermo Nugent

Soledad Pérez M.

Carmen Posada G.

Rodrigo Vera G.

Claudia Dides C.



UNIVERSIDAD
ACADEMIA DE HUMANIDADES
CRISTIANO



PROGRAMA
DE RELIGIÓN,
PAZ Y SOCIEDAD

Esta publicación a sido posible
gracias a la colaboración de **Fundación Ford**

Diseño Portada y Diagramación

Jorge Undurraga C.

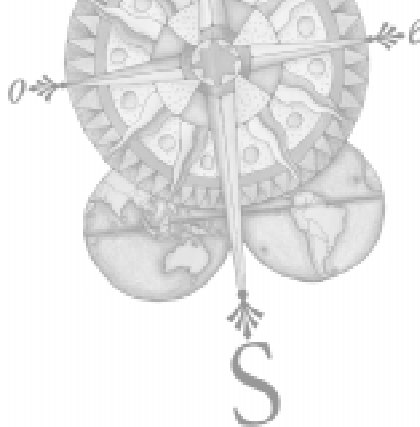
Copyright © 2004 by
Universidad Academia de Humanismo Cristiano
<http://www.academia.cl>
Programa de Estudios de Género y Sociedad - PROGÉNERO
<http://www.progenero.cl>

Todos los Derechos Reservados
Impreso en Chile

ISBN 0000-0000-0000

INDICE

Presentación	5
El Debate Público sobre Derechos Sexuales y Reproductivos en América Latina. Introducción a la Discusión de Cuatro Estudios Realizados en la Región: Argentina, Chile, Colombia y Perú. Rodrigo Vera Godoy. Investigador FLACSO-Chile	7
Iglesia Católica y Política en Argentina: El Impacto del Fundamentalismo en las Políticas Públicas sobre Sexualidad. María Alicia Gutiérrez. CEDES, Universidad de Buenos Aires	15
Derechos Sexuales y Reproductivos en Colombia: Abrirse Paso entre las Fuerzas Fundamentalistas, las Violencias y la Guerra. Carmen Posada González. Corporación para el Desarrollo de los Derechos y la Ética en Salud – CORPRODESA	47
El Debate sobre Derechos Sexuales y Reproductivos en Chile: ¿Separación Iglesia-Estado? Josefina Hurtado, Soledad Pérez, Claudia Dides. Programa de Estudios de Género y Sociedad, Universidad Academia de Humanismo Cristiano	75
De la Sociedad Doméstica a la Sociedad Civil: Una Narración de la Situación de los Derechos Sexuales y Reproductivos en el Perú Guillermo Nugent. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Departamento de Sociología, Programa de Estudios de Género	105
Cuadros Temáticos Argentina	125
Cuadros Temáticos Colombia	137
Cuadros Temáticos Chile	143
Sobre las Autoras y los Autores	155



DE LA SOCIEDAD DOMÉSTICA A LA SOCIEDAD CIVIL: UNA NARRACIÓN DE LA SITUACIÓN DE LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS EN EL PERÚ

Guillermo Nugent*
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Departamento de Sociología
Programa de Estudios de Género

Presentación

La oposición indesmayable del catolicismo romano a los derechos sexuales y derechos reproductivos a través de foros internacionales y sus episcopados nacionales es algo bastante conocido, aunque no suficientemente comprendido. A primera vista desconcierta que puedan ir de la mano posturas que implican un enjuiciamiento crítico a la deuda externa de los países del tercer Mundo con el apoyo a conductas criminales como la oposición al uso de condones en las estrategias de prevención del SIDA o promover la homofobia, para no hablar de la exclusión de las mujeres del ejercicio de cargos de autoridad en la Iglesia Católica. Nuestro punto de vista es que el Vaticano razona desde un horizonte conceptual donde la sociedad civil simplemente no existe y aparece como una categoría central, por el contrario, la de sociedad doméstica.

Primera Parte

¿La Aldea Global necesita una Parroquia Global?

América Latina es usualmente caracterizada a partir de dos rasgos: la región donde las desigualdades en los ingresos son las más pronunciadas del planeta y a la vez el continente más católico. Son dos características igualmente persistentes, centro de una amplia discusión en los ambientes académicos de la región. Sin embargo, una consecuencia de esta configuración es una fuerte inhibición por parte de los políticos profesionales a emprender un debate propiamente secular con las políticas públicas propiciadas por el Vaticano en los países donde posee una apreciable influencia.

Las razones para esta inhibición usualmente apelan a una suerte de 'realismo político' en el

* Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Departamento de Sociología. Programa de Estudios de Género. Este trabajo es una versión ampliada de una ponencia hecha en el encuentro Diálogo Sur-Sur entre Indonesia, Cono Sur y Región Andina: Religión, Género, Salud y Derechos Sexuales y Reproductivos. Santiago, Chile Junio 23-27 2003

sentido de no considerar viable una argumentación polémica por los perjuicios que podría ocasionar al respaldo político al momento de la celebración de elecciones o por el aislamiento político que podría generar. En efecto, las sociedades latinoamericanas, en particular sus profesionales de la política tienen una visión donde por una parte se afirma el carácter secular y moderno de los proyectos nacionales, pero simultáneamente se reconoce una suerte de dirección moral y política al catolicismo romano, específicamente al Vaticano.

Una dificultad al momento de tratar las relaciones entre religión, género, salud reproductiva y derechos sexuales en los países latinoamericanos es el uso indistinto de expresiones como Iglesia Católica y Vaticano. Entendemos como más apropiado referirnos al Vaticano que a la Iglesia Católica por motivos que están relacionado con significativos cambios en el catolicismo en el último cuarto de siglo. El principal es el activo papel político del Vaticano que ha llevado a una centralización del catolicismo tanto en los aspectos administrativos como doctrinarios. Para decirlo de manera más clara, en el caso del catolicismo romano, la ortodoxia ha asumido una forma nítidamente estatal. Es decir, la obediencia *política* y no sólo religiosa a Roma, a la oficialmente llamada Santa Sede, ha sido el hecho más característico del catolicismo en el último cuarto de siglo. Ello ha significado un complejo y minucioso proceso de re-centralización del poder y por el cual se restituyó la autoridad de los obispos y cardenales en desmedro de párrocos y movimientos de base.

Lo que cabe señalar es que hay un repliegue de la Iglesia Católica respecto de la sociedad civil moderna. La diferencia con reacciones equivalentes un siglo atrás y que dieron lugar a los fenómenos integristas, es que esta vez no se trata de un simple registro de cultura conservadora. Probablemente eso ya no es posible porque la influencia cultural del catolicismo en los centros hegemónicos de la cultura moderna ha ido notoriamente de más a menos a lo largo

del siglo XX y todo indica que la tendencia continuará en el presente siglo. Ante esta situación la opción aparente ha sido abandonar el terreno de la cultura moderna y concentrarse en la capacidad de influencia directamente política.

El énfasis en el liderazgo del Papa en la práctica ha significado que los creyentes estén aún más alejados de los textos sagrados *y sus correspondientes interpretaciones locales* y que se haya puesto por delante la lealtad a Roma. El resultado ha sido una impermeabilización a los cambios en las corrientes de opinión en las sociedades contemporáneas a cambio de una adhesión a la visibilidad audio-visual del Papa. De ahí que en esa estrategia el interés por una actitud mínimamente dialogante con el cambiante mundo contemporáneo esté notoriamente ausente.

Ante la imposibilidad de tener una voz hegemónica en la cultura moderna, el Vaticano apuesta por colocar todas sus fichas en el terreno de ejercer la más cruda influencia política ahí donde esté en condiciones para ejercerla. Ocurre que los escenarios para el despliegue de tal fuerza política es cada vez menos en el continente europeo, con las conocidas excepciones de Irlanda y Polonia. Más bien es en América Latina, y en menor medida África, donde el escenario para el despliegue de esta nueva postura adquiere un nítido vigor.

En este contexto se puede entender la importancia estratégica que tuvo la condena a la teología de la liberación en el sentido de consolidar el proceso de centralización del poder romano. Evidentemente no eran objeciones teológicas lo que estaba en disputa sino la mayor cercanía a las experiencias cotidianas de las personas y por lo tanto, una mayor diseminación del poder que era visto como una amenaza a la autoridad y en especial a los arraigados privilegios políticos que fueron el principal soporte de la presencia del catolicismo en el continente.

Este repliegue en Roma, que podría decirse es el paso de la estrategia de sembrar a los cuatro vientos -el optimismo propio de la cristiandad

hegemónica- a la estrella enana donde hay una superficie más bien pequeña pero con una alta capacidad de influir en el movimiento de los cuerpos circundantes, tiene algunas características importantes a destacar: (a) La forma de gobierno, el Vaticano como imperio espiritual; (b) La exclusión de las mujeres; (c) Como un corolario de las dos anteriores, la formulación de una imagen de sociedad, de mundo, que caracterizamos como 'sociedad doméstica.

La corte del Vaticano y Dios TV

Durante el siglo XX, en especial en la segunda mitad, uno de los rasgos más característicos de la época fue la difusión de formas democráticas de gobierno y la correspondiente legitimación de una cultura política. No ha sido por supuesto un proceso lineal. De hecho ha conocido grandes sobresaltos y rupturas pero la afirmación de formas parlamentarias de gobierno, incluso donde hay monarquías o imperios constitucionales, ha tenido una progresiva difusión. En algunos casos fue la consecuencia de un proceso de maduración política de la sociedad, en otros fue una forma estatal con lazos más bien débiles con las fuerzas sociales, como ocurrió con frecuencia en América Latina.

El carácter participatorio de las audiencias propio de los medios de comunicación audio-visuales fue de la mano con la afirmación de un sentido más participativo de la cultura pública democrática. Algunos de estos cambios procuraron incorporarse a la institución católica a través del Concilio Vaticano II. En retrospectiva, podemos afirmar que se trató de un evento donde se trató de reconocer que no había oposición significativa entre la condición de católico y la condición de ciudadano, lo cual implícitamente reconocía una natural autonomía a las instancias religiosas nacionales y naturalmente un reconocimiento a la secularización de las costumbres. Durante los años sesenta y comienzos de los setenta pareció que efectivamente el Vaticano intentaba hacer las

paces con el mundo moderno y laico, al que tan sistemáticamente se había opuesto desde la Revolución Francesa, sin mencionar la previa hostilidad a la ciencia galileana. Un tono moderadamente conservador, pero no beligerante, parecía ser finalmente la manera de insertarse en el mundo contemporáneo. Es sabido, por ejemplo, que en los debates de aquel concilio, hubo una corriente de teólogos que consideró que no cabía oponer ninguna objeción moral al uso de la píldora anticonceptiva.

En términos políticos, si el Vaticano decidía insertarse a cabalidad en los cambios de la época, inevitablemente se iba a terminar en alguna forma de *republicanismo* en su organización institucional. Una consecuencia inmediata naturalmente sería la renuncia a una tradición muy arraigada del culto al secreto, el secretismo en beneficio de la transparencia en la información a todo nivel, del financiero al político, pasando por las argumentaciones morales. Inevitablemente también iba a significar un reconocimiento a la capacidad de las mujeres para ejercer cargos de autoridad al interior de la estructura católica.

Aparentemente este proceso llega a un abrupto fin con la muerte del Papa Juan Pablo I y el posterior nombramiento de Juan Pablo II. La primera característica que afloró fue el recurso al carisma del dirigente para deslegitimar y silenciar cualquier proceso de discusión institucional en una forma parlamentaria y moderna. El Vaticano, en vez de parecerse cada vez más a una república moderna donde el debate, el consenso razonado y las discrepancias razonables son legítimas, reforzó su carácter de organización cortesana para lo cual fue necesario darle a la doctrina una forma de punto de vista inapelable. Obsérvese que en todo este proceso, lo que se supone que es el fundamento de la experiencia religiosa, -los textos sagrados-, no fueron objeto de mayor discusión o reinterpretación: en estos veinticinco años no ha aparecido una nueva versión de la Biblia o se ha ordenado una manera distinta de entender su lectura o alguna modificación significativa en los rituales. Una muestra que lo

disputado era una cuestión de organización institucional antes que una materia propiamente teológica. Sí, en cambio, ha aparecido entretanto un nuevo catecismo, como un instrumento regulador de conductas.

Es cierto que no fue el único cambio conservador en la escena internacional. El papa actual es elegido para desempeñar el cargo en un momento en que el conservadurismo neoliberal tuvo un auge notorio con las elecciones de Thatcher y Reagan en Inglaterra y Estados Unidos, pero las consecuencias para la Iglesia Católica y especialmente la relación con el continente americano fueron bastante notorias.

Lo primero que podemos afirmar es que la hostilidad militante de la Iglesia Católica a los derechos sexuales y reproductivos deben ser vistas a la luz de un proyecto político de institucionalidad post-guerra fría. Si bien tales actitudes se apoyan en una tradición de varios siglos de entender el control de la sexualidad como un asunto más doméstico que privado y donde el poder era ejercido políticamente bajo alguna forma monárquica, es decir, sobre una descendencia legítima. Esto ayuda a entender por qué simultáneamente un comportamiento en el ámbito doméstico podía tener una significación pública más o menos directa. Ahí donde parentesco y poder tienen una relación indisoluble, el control de la sexualidad es una cuestión manifiestamente política.

No obstante tales antecedentes, hoy en día la posición de afirmar la catolicidad mediante una rigidez institucional en materia de sexualidad, cubre una gama tan amplia que va desde la prohibición de relaciones sexuales pre-matrimoniales a la oposición a la Organización Mundial de la Salud en lo que se refiere a la distribución de condones como parte de las políticas de prevención contra la epidemia del VIH. Parte de la misma postura es la oposición a las uniones conyugales entre personas del mismo sexo, además de la contraparte en el encubrimiento sistemático a los abusadores

sexuales de niños dentro de sus propias filas. Es cierto que en el ejercicio del poder político el pecado sexual ha sido, en la tradición católica, el pecado por antonomasia. ¿Debemos ver en esto solamente el peso inerte de una tradición? En nuestra opinión, hay elementos del contexto histórico contemporáneo que obligan a matizar esta postura. En primer lugar, ya no estamos ante normas simplemente susceptibles de ser puestas en cuestión sino de un decidido esfuerzo por ir a contracorriente de los cambios en las costumbres, especialmente en las sociedades urbanas modernas. La postura de la Iglesia Católica en materia de derechos sexuales y reproductivos cada vez tiene menos que ver con el sentido común prevaleciente en las sociedades de población con una tradición católica. ¿Cuál es el objeto entonces de posturas no sólo conservadoras sino carentes del más elemental sentido de realidad? La respuesta es que básicamente estamos ante un despliegue de fuerza política para negociar nuevas formas de reconocimiento político al Vaticano en el mundo post-guerra fría. De ahí que con una intensidad pocas veces vista en el siglo XX, la Iglesia Católica es subsumida en su forma estatal vaticana con una notoria beligerancia cultural. Lejos de adoptar formas de gobierno parlamentarias y de transparencia de la información o reconocer el valor cultural de la libertad de pensamiento, la opción ha sido reproducir muchos de los rasgos de una sociedad cortesana. El poder concentrado en Roma, donde la importancia política de cardenales y obispos ha ganado un mayor peso y correspondientemente los discursos, desde las declaraciones a los medios de comunicación hasta las encíclicas han adquirido un tono de pronunciamiento inapelable.

¿Cuáles son las consecuencias políticas de esta actitud? Pensamos que ya no se trata de ejercer una influencia o aspirar a una dimensión persuasiva, sino de impulsar grupos de presión en los Estados modernos. El interés no es la conciencia de los creyentes o la opinión pública, o cuanto lograr en la injerencia en las políticas públicas de los Estados en materia de salud y sanciones penales. Da la

impresión que dejada atrás la polaridad capitalismo-comunismo de la guerra fría, ahora el objetivo estuviera orientado a medir fuerzas con el estado laico secular. Es más importante ver a qué novedades políticas responde la acción del Vaticano que limitarse a constatar la continuidad de ciertas tradiciones culturales.

En efecto, la dinámica de los cambios culturales en las sociedades urbanas modernas le dan una especial importancia a los razonamientos morales basados en la legitimidad individual, en la responsabilidad y en las situaciones problemáticas se recurre a la autenticidad como una garantía normativa. Frente a esta dimensión moral donde el discernimiento individual y la capacidad de respuesta al contexto vital son las coordenadas básicas, la propuesta de la Iglesia Católica en materia de sexualidad ni siquiera aspira a presentarse como razonable. Tal vez el punto de mayor escándalo es la oposición al uso de preservativos en las campañas de prevención del SIDA. No es tan sorprendente si entendemos que en la demostración de permanecer impermeable a las nuevas necesidades en el terreno de la sexualidad, justamente se afirma su poder y capacidad de negociación. Como veremos más adelante en el caso peruano, la meta no es la sexualidad per se sino obtener una cuota apreciable de poder político. El supuesto básico en esta actitud del catolicismo romano es asumir que *es indispensable para la subsistencia religiosa el contar con una sujeto estatal centralizador*, de ahí que la lealtad al Vaticano en la actualidad se haya convertido en el principal artículo de fe. Algo más bien sorprendente en un mundo donde a todo nivel, las instancias locales adquieren un mayor reconocimiento e importancia como contraparte de los procesos globalizadores. Es decir, ahí donde lo que predomina es la tensión o

complementariedad, según el caso, entre la dimensión local y la global, el Vaticano opta por una variante importante: lo cerrado, oculto, en el proceso de toma de decisiones y lo abierto o visible en la figura del líder. Esta disposición de elementos, lo cerrado y lo abierto, nos parece que sirve de ayuda para entender la complementariedad entre posturas consideradas contradictorias a primera vista como la rigidez en materia sexual, y una atención a las urgencias económicas en el cuestionamiento a la deuda externa de las economías más pobres. Generalmente lo que ocurre en la escena pública es un acatamiento a las dos dimensiones¹.

En cierta forma, esta combinación de lo oculto o cerrado y lo abierto es lo que produce un especial proceso de carismatización del poder papal: todos pueden ver al papa pero sólo unos cuantos, poquísimos, pueden comunicarse con él. Salvando algunas distancias cuantitativas, es como el ejercicio del poder practicado por Fidel Castro en Cuba: todos los cubanos lo pueden -o lo tienen- que ver pero solamente un entorno muy reducido puede ser su interlocutor. Huelga decir que en este orden de cosas, la existencia de una dimensión parecida a la de una opinión pública - uno de los rasgos centrales de la cultura moderna- simplemente no existe. Institucionalmente esta posibilidad está bloqueada por el dogma de la infalibilidad papal que efectivamente hace que pierda sentido cualquier discusión pública previa a un pronunciamiento doctrinal. Sin duda puede argüirse que sí hay un intenso debate entre teólogos, pero éste, cuando es válido, se debe a su condición de discusión especializada y no como expresión de un debate ciudadano.

Aquí nos encontramos con lo que estimamos es el entrampamiento central en las actitudes y

¹ Sin embargo, es interesante la actitud del cantante Bono, del grupo irlandés U2, quien dio su apoyo a la campaña del Vaticano por una moratoria de la deuda externa en el 2000. Este año, 2003, declaró que los fondos de un reciente álbum del grupo serán entregados a una fundación en Irlanda que trabaja en la rehabilitación de menores sexualmente abusados por sacerdotes católicos. El caso de Bono muestra dos cosas: que sí es posible dentro del universo católico distinguir entre la convergencia entorno a la cuestión de la deuda externa y por otro, una tajante diferenciación en el terreno de la sexualidad. La segunda cosa es que se trata de un gesto aislado y que pone en evidencia la connivencia con quienes pretenden mostrar la política del Vaticano como progresista porque apoya la reducción de la deuda de los países pobres.

prácticas del Vaticano: una doctrina elaborada mediante procedimientos cortesanos, absolutistas, que sin embargo, pretende ser digerible en una cultura civil cada vez más acostumbrada a la discusión, la negociación y la legitimación de los desacuerdos en la escena de la opinión pública. Esa es una tensión inocultable, insalvable y ciertamente es la marca distintiva de la autoridad ejercida por el catolicismo contemporáneo.

La ‘sociedad perfecta’ que no admite mujeres

En una época que tiene entre sus rasgos más característicos la incorporación masiva de las mujeres a los quehaceres públicos más variados, destaca el Vaticano como el único Estado en Occidente que les niega el derecho al voto a las mujeres. Una primera explicación se relaciona con el carácter cerrado de sociedad cortesana que prefiere reforzar y aumentar la densidad de un estado de cosas previo en el mundo actual. Pero lo que aparece claramente como la cuestión central es la diferencia sexual jerarquizada como elemento ordenador del universo. A falta de cualquier explicación razonable por la negación de la autoridad religiosa a las mujeres, cabe preguntar por las consecuencias de esa postura en la actualidad. La primera es una imagen aparentemente trivial: el Vaticano, una vez considerado como ‘la sociedad perfecta’ por los teólogos cada vez más ‘desentona’ respecto del resto de los Estados. Probablemente en Irán o Arabia Saudita Arabia se encontrarán algunas coincidencias, pero, en general, la misoginia del Vaticano ya deja de ser un asunto o peculiaridad doctrinal para convertirse en el principal indicador de cómo deben entenderse las directivas del catolicismo romano en materia de sexualidad: hay un modelo excluyentemente masculino de sexualidad. No solamente por el antiguo lugar común de señalar que el ejercicio de la sexualidad sólo es legítimo cuando hay fines reproductivos. En este caso, efectivamente, en el hombre el ejercicio de la sexualidad mantiene siempre la posibilidad de la procreación a partir de la pubertad, pero ese modelo no se aplica a las

mujeres, cuya capacidad de procrear llega hasta el momento de la menopausia. Además, es el recurso a una confrontación que excluye a mujeres sin excusa alguna, pues en la actualidad una parte creciente de los debates teológicos son precisamente promovidos por mujeres que han seguido la misma formación intelectual que sus colegas hombres, con la decisiva diferencia de no poder ser ordenadas como sacerdotisas. Es decir, ya no es un simple conservadurismo. Más bien el Vaticano asume una posición de retaguardia que, al igual que lo anterior, obviamente va a contracorriente de la época actual y con la conciencia de estar proponiendo un punto de vista insostenible.

Una vez más el interés por la persuasión no parece haber sido el principal motor de esta postura. Se trata de afirmar una postura de fuerza que pone en movimiento un típico movimiento jerarquizador: la exclusión tiene su contraparte en un renovado culto a la virgen María. Se alaba precisamente, lo que es excluido. En principio puede considerarse esta postura de exclusión como algo simplemente ‘anticuado’. De hecho esa fue la interpretación inicial dominante: como el Papa actual venía de una sociedad de Europa del Este, marcada por un cierto aislamiento cultural, era comprensible una postura desactualizada. La exclusión de las mujeres del Vaticano, empero, ha resultado bastante más funcional para el diseño de las políticas actuales. En primer lugar, la preservación del carácter cerrado, como una organización excluyentemente masculina hace del nacimiento un destino decisivo: nacer hombre o nacer mujer, ese simple hecho determina las posibilidades de ocupaciones y trabajos a lo largo de la vida. Lo característico del siglo XX ha sido, por el contrario, afirmar de una manera creciente *la importancia del proyecto por sobre el destino en las biografías de las personas*. Esta característica es decisiva para entender la rigidez en materia de sexualidad y en las maneras de tomar las decisiones institucionales.

El aire de inmutabilidad que pretende rodear las declaraciones de Vaticano no son tanto herederas

de alguna arraigada noción de eternidad como de la preponderancia de los destinos por sobre los proyectos en las biografías de las personas. Por el contrario, la afirmación básica de los grupos feministas y de las principales vertientes de renovación cultural en las más diferentes culturas ha sido el reconocimiento a valorar las dimensiones del proyecto en la biografía de las personas, y sobre todo de las mujeres, quienes sintieron con especial fuerza la subordinación social precisamente por razones de destino. Basta echar una mirada de conjunto sobre los derechos sexuales y derechos reproductivos para observar que precisamente son dispositivos legales orientados a preservar la posibilidad de diseñar una existencia con una fuerte presencia de la dimensión de proyecto. En esa perspectiva no resulta en absoluto sorprendente la oposición de principio del Vaticano a cualquier legitimación de estas propuestas.

La pregunta legítima y pertinente es de qué manera esta postura erosiona la capacidad de influir del Vaticano en la vida diaria de las personas. Por una parte, ya hemos hecho notar como en esta época se trata de concentrar la esencia del catolicismo romano en la lealtad incondicional al Vaticano; y en segundo lugar, usar la capacidad para influenciar y presionar sobre las políticas públicas de los Estados para reforzar una legislación restrictiva de los DDSSRR en aquellos países donde hay una significativa presencia del catolicismo entre la población.

Es importante destacar la relación entre la influencia de estas políticas públicas de los Estados con la situación de empobrecimiento de las mujeres. La pobreza, y en general cualquier situación de exclusión hace creer a los seres humanos que la existencia es exclusivamente un destino.

Es significativo que en países con una tradicional presencia católica como Italia y España, tengan lugar las tasas más bajas de fecundidad de toda Europa, lo que es una muestra contundente del uso de métodos anticonceptivos entre la población

femenina, precisamente por estándares de vida que facilitan un amplio margen de autonomía en las decisiones individuales. La situación es muy diferente en sociedades donde la pobreza es una parte de la cotidianidad: la legislación restrictiva en materia de sexualidad en esos lugares está a cargo principalmente de grupos de cabildeo organizados por la Iglesia Católica y que tienen como principales afectados a la población femenina de los sectores más pobres. La pobreza hace sentir toda su fuerza cuando efectivamente lo legal, tiende a marcar los límites de lo posible. Una paradoja, si tenemos en cuenta las quejas, por otro lado muy reales, de cómo son sociedades donde por lo general el cumplimiento de las leyes es bastante laxo. En efecto, las restricciones legales a propósito de los DDSSRR suelen ser aplicada con una escrupulosidad inusual en los establecimientos públicos, no así en los privados donde las limitaciones legales no cuentan. Si tenemos en cuenta que el acceso a establecimientos públicos o privados en gran parte corresponde a una diferenciación económica, podremos tener claro que las restricciones en la legislación de los DDSSRR, promovidas por presión de la Iglesia Católica afecta a las mujeres más pobres.

Lo mismo puede decirse de otras áreas como la enseñanza obligatoria de los cursos de religión católica en las escuelas públicas que suelen ser más precarias en el ofrecimiento de servicios que los establecimientos privados.

Un modelo de Sociedad Doméstica

La tesis que nos interesa sostener es que de este carácter cerrado, de sociedad cortesana, y del correlato de la exclusión de las mujeres y la tenaz oposición a los DDSSRR se desprende un modelo de sociedad que no corresponde la sociedad civil moderna. Hegel señalaba que la sociedad civil tenía lugar cuando el orden basado en la familia y el Estado se transformaba y tomaba como eje la aparición de la individualidad y la

diferenciación de intereses. En la historia europea, además, ese tránsito coincidió con el comienzo del fin de la hegemonía del catolicismo romano, que previamente ya había tenido que enfrentar la derrota que supuso la aparición de la Reforma en el siglo XVI.

En la sociedad doméstica, no aparecen deseos ni intereses. Todo transcurre dentro de un espacio idealmente jerárquico donde el modelo de la familia nuclear es esencial como espacio de socialización y modelo de autoridad para el conjunto de la vida social. Así, la autoridad, es la autoridad del padre dentro de la casa y la posición de la madre es la de una sacrificada fuente de nutrición para los miembros de la casa. La autoridad de los padres ante los hijos aparece como inapelable y sobretodo es irreversible, los hijos no pueden ejercer autoridad alguna dentro de su casa. Un aspecto muy importante en este modelo es que la autoridad no está sujeta a ningún tipo de consenso sino que es una especie de natural emanación de la función parental. Simplemente es algo que no se discute. Como toda casa, naturalmente se requiere de una economía doméstica, que garantice algún nivel de subsistencia para ese idílico orden de la jerarquía familiar. Las demandas acerca de la deuda externa y mejores condiciones de negociación entre países ricos y pobres se mueven alrededor de este modelo. Ciertamente que son demandas que naturalmente no pretenden el mismo nivel de eficacia que las referidas a la regimentación de la sexualidad. Las primeras no se han traducido en ningún tipo de gestos concretos. A diferencia de las segundas. Por ejemplo, cuando en Argentina se legalizó la unión conyugal entre personas del mismo sexo, el Vaticano hizo un llamado a todos los católicos que participan en política a oponerse a medidas similares en otros países. Resulta inverosímil un llamado de similar energía a todos los católicos que son ministros de economía a que se opongan a cualquier tipo de negociación con el Fondo Monetario Internacional que sea lesiva al bienestar de las poblaciones representadas en sus gobiernos.

En otras palabras, mientras los discursos sobre la sexualidad, en particular los referidos a formas de conyugalidad (incluida la oposición al divorcio civil), anticoncepción y prevención sanitaria tienen la explícita pretensión de convertirse en directrices de políticas públicas, los referentes a la economía o el bienestar social no pasan de ser un elemento de opinión y que sin duda tiene que ver con la situación, nueva para el Vaticano, de estar en un mundo unipolar donde la principal potencia es un país donde los católicos son minoría. Desde la Edad Media no había ocurrido que la principal potencia mundial sea sólo marginalmente católica. No olvidemos que en la actualidad, el debate en la Comunidad Europea es si la constitución común debe o no reconocer el pasado cristiano de Europa. Una exigencia menor si se la compara con el poder indiscutido de la Iglesia Católica en otros momentos de la historia de Europa.

Precisamente, porque se trata de un mundo muy diferente al cual el papado estuvo acostumbrado a gobernar es que resulta tanto más sorprendente el mantenimiento de las estructuras institucionales previas. El modelo de la sociedad doméstica en nuestra opinión apunta al debilitamiento de los estados laicos modernos, ahí donde pueda hacerlo. Si bien ciertas posturas extremas e intransigentes pueden hacer pensar en un fenómeno fundamentalista, es necesario distinguir entre el aspecto fundamentalista propiamente dicho, consistente en el sometimiento incondicional al poder del Papa, y otros guiados más bien por la lógica de un realismo político y que consiste en mantener una presencia influyente en los Estados, a condición que permitan un campo de acción para el Vaticano. Digamos que la vía usual, pero no la única, de mantener esa presencia ha sido a través de la influencia en políticas públicas en áreas referidas a la salud y la educación.

La sociedad doméstica es como el cristal a través del cual el Vaticano observa y actúa en el mundo contemporáneo. El pluralismo ecuménico, la apertura a un debate razonable en la opinión pública o la adopción de algunas formas parlamentarias de gobierno con presencia de

mujeres, son cuestiones que simplemente han sido dejadas de lado porque no corresponden a lo que la institución romana entiende que pertenece a la realidad.

El panorama de la Iglesia Católica naturalmente es de una complejidad mayor que los cambios en las institucionalidades jerárquicas tan visibles en las décadas recientes. Sin duda al nivel de teólogos, párrocos y organizaciones de creyentes pueden encontrarse una interminable variedad de matices frente a los procesos descritos en las páginas anteriores, incluso desacuerdos frontales con las actitudes de Roma por parte de unos pocos grupos. Uno que merece lugar destacado es *Católicas por el Derecho a Decidir*, presente en varios países latinoamericanos, aunque no en Perú, y que han planteado sus objeciones de forma pública. El problema mayor con esta nueva romanización del catolicismo en curso es la eficacia alcanzada para silenciar puntos de vista disidentes, ya sea mediante sanciones muy explícitas como suspender el derecho a la enseñanza en universidades a teólogos abiertamente críticos, el caso más conocido es el del alemán Hans Küng, hasta simplemente lograr introducir la autocensura. Como es sabido, la autocensura reporta beneficios evidentes en el corto plazo para quienes ejercen un determinado poder, pero en el mediano plazo es altamente corrosivo pues acostumbra a la gente no sólo a no decir lo que piensa sino, todavía peor, exige que las personas afirmen y sostengan cosas en las que honestamente no creen.

Segunda Parte

La Iglesia Católica y sus prerrogativas tutelares en el Perú

En el Perú, la relación entre la Iglesia Católica y el Estado peruano ha sido similar a otros lugares del continente. Por una parte, los textos constitucionales siempre han reconocido algún estatuto privilegiado al catolicismo, que va desde el reconocimiento como la única religión públicamente permitida hasta la declaración de

un apoyo preferente por parte del Estado. La declaración del carácter laico del Estado todavía es materia de controversia en las reformas constitucionales al texto de 1993 actualmente en debate.

¿Por qué hay esa resistencia al carácter laico del Estado por parte de representantes políticos de una sociedad cuyas costumbres en gran parte se han autonomizado de las normativas de la autoridad católica? El celo clerical de los políticos profesionales en términos generales no guarda proporción con las actitudes de la población frente a la cuestión. Se explica por dos motivos, en primer lugar, porque hay un crecimiento sostenido de otras religiones escritas, especialmente las iglesias cristianas de la Reforma en sus distintas denominaciones; y en segundo, porque el lugar que ocupa el catolicismo en la práctica diaria de los creyentes es bastante laxo desde el punto de vista de la observancia.

La respuesta hay que buscarla en otro lugar. El extremado tacto que los políticos profesionales suelen tener con la Iglesia Católica se debe más bien a lo que puede llamarse un 'factor de gobernabilidad'. En efecto, hay la convicción muy arraigada de considerar a la Iglesia Católica como un factor esencial, junto a las fuerzas armadas para el mantenimiento del orden social. El sentido de ciudadanía es tan precario que la idea misma del orden social basado en un natural y cotidiano respaldo ciudadano aparece como una situación imposible.

En otras palabras, si hay una resistencia a caracterizar oficialmente al Estado peruano como laico, ésta no debe encontrarse en el campo de las adhesiones religiosas sino en la manera de entender la dimensión política. En nuestra opinión, la explicación debe encontrarse en una forma peculiarmente distorsionada de la relación entre Estado y ciudadanía que llamo '*orden tutelar*'.

Se trata de un vínculo político basado en una figura jurídica del ámbito doméstico: la tutela. La idea es que los ciudadanos tienen una incapacidad para

representar sus propios intereses y que éstos deben ser adecuadamente protegidos por instituciones o instancias tutelares. De manera característica, las instituciones cuya razón de ser estaría marcada por esta vocación tutelar son la Iglesia Católica y las fuerzas armadas, no exclusivamente. El orden tutelar implica un estilo de hacer y entender las relaciones políticas que permea las relaciones de poder en general. Como es una práctica que tiene lugar en el terreno de la representación, las relaciones políticas en general tiende a quedar bajo la sombra del orden tutelar.

En este sentido la representación más adecuada de la realidad social y del orden público como tal, está expresado en las ceremonias patrióticas castrenses y en las realizadas por obispos y cardenales. En el terreno de los hechos, la influencia decisiva de las fuerzas armadas y la Iglesia Católica no es una novedad. Es algo que la mayoría de comentaristas, estudiosos y actores políticos reconoce. Pero, en nuestra opinión, pocas veces se ha ido más allá de constatar un estado de cosas y tratado de encontrar una explicación más integral.

El tutelaje por un lado alimenta la creencia en la incapacidad ciudadana para la representación. La contraparte, que nos interesa mostrar en esta ocasión es la legitimación de privilegios a los que da lugar. En efecto, en el orden tutelar debe encontrarse la explicación básica de los privilegios, su ostentación y la relativa legitimidad que poseen. Si bien la ostentación es una característica de los grupos económicos más poderosos, su espacio de generación debe encontrarse en el orden tutelar. Nuestra hipótesis es que las instituciones tutelares son también los espacios de privilegios por excelencia. En el caso de los militares, el privilegio político es algo que tiene la fuerza de la evidencia. Todavía en la formación castrense de los oficiales se sigue considerando que una exitosa culminación de la carrera militar es la presidencia de la república. En los colegios, tanto públicos como privados, aunque especialmente en los primeros, desde los la niñez se enseña que la mejor escenificación del orden es la formación

militar, los desfiles, los saludos a la bandera al estilo de los que se usan en los cuarteles que son considerados como una forma natural de reconocer la pertenencia a una nación. Aparece aquí un elemento, que encontraremos también a propósito de la influencia clerical: el culto a la subordinación. En general, la relación entre los institutos castrenses y el Estado, por ejemplo en el momento de la elaboración del presupuesto general, ha estado marcado por una mezcla de privilegio y de presencia del secreto.

A este nivel del tutelaje sobre la escena pública, debe entenderse la presencia y el carácter de la relación entre la Iglesia Católica y el Estado. Al igual que en el caso de los militares, aquí la contraparte de los servicios tutelares está en el otorgamiento de privilegios. Pero éstos son de una carácter diferente. Durante el siglo XIX, la Iglesia Católica fue perdiendo una parte de sus anteriores formas de utilización del poder: las tierras de haciendas, luego en el siglo siguiente fue la pérdida de la administración de cementerios y el registro de nacimientos, matrimonios y defunciones -tres instancias claves para definir la legitimidad de las herencias, algo nada desdeñable en una sociedad básicamente articulada alrededor de una ética rentista antes que del trabajo. Estos avances del estado secular sin embargo, no afectaron el orden tutelar, un estilo de cultura pública que iba bastante más allá de puntuales intereses clericales.

La presencia en la educación, sin embargo fue persistente, ya fuera mediante la administración de colegios, de centros de formación de profesores o mediante la obligatoriedad de los cursos de religión católica.

Tal vez el elemento más importante y que más duración ha tenido no solamente en el Perú, sino en la mayor parte de países de la región latinoamericana, es la inhibición y abierta persecución de la libertad de expresión. En efecto, uno de los aspectos más llamativos de la historia común del continente es que los estados naciones que surgieron luego de la guerras de

independencia con España se propusieron ideales de modernización occidentales. La arquitectura, el diseño de las ciudades, los ferrocarriles, las modas, todo trataba de ser una adaptación de occidente. Pero, en sentido estricto, lo que hubo no fue tanto una adaptación sino una imitación muy selectiva, según los intereses de los grupos de poder locales. El principal aspecto omitido fue todo aquello que tuviera que ver con algún tipo de homogeneización de las costumbres que amenazara las señas de identidad de las jerarquías sociales. Entre los elementos proscritos estuvo el de la libertad de conciencia, recién reconocido como un derecho constitucional en el Perú en el siglo XX. No sorprende lo anterior si tenemos en cuenta que los textos constitucionales, por ejemplo, la constitución de 1860, la de mayor vigencia en la historia republicana -hasta 1920 salvo un breve intervalo- declaraba lo siguiente en su artículo 4: “*La Nación profesa la religión católica apostólica, romana. El Estado la protege y no permite el ejercicio público de otra alguna*”.

Pero la prohibición del ejercicio de otras religiones está presente por lo menos desde 1828². Esto quiere decir que una prerrogativa elemental de cualquier sistema pluralista que es la afirmación de una legítima diversidad de creencias religiosas, quedó formalmente excluida desde prácticamente el inicio de la vida republicana en el Perú. Si bien no hubo una instancia formal de censura equivalente a la Inquisición colonial, es claro que una sociedad que plantea semejantes límites a las creencias inhibe cualquier sentido de experimentación científica y de curiosidad intelectual. Al definir a una religión escrita como aquella cuya exclusividad es protegida por el Estado, el control de las ideas y opiniones se convierte en un hecho natural en la cultura pública.

Téngase en cuenta el panorama existente: hasta mediados de la década de 1920, apenas la cuarta parte de la población del país era alfabeta, lo que quiere decir que es posible establecer una correlación entre la protección al catolicismo y la lentitud, por decir lo menos en la difusión de la alfabetización. Pues el acceso a la escritura abre la posibilidad de acceder a una variedad indefinida de ideas y opiniones y además de la práctica de individuación que acompaña a todo ejercicio de la escritura y la lectura.

Otra instancia esencial en la relación entre Iglesia-Estado fue el Patronato por el cual el gobierno proponía una lista de candidatos para que fueran nombrados obispos por Roma. De esta forma quedaba asegurada una relación en buenos términos entre las autoridades religiosas y quienes detentaban el poder³. Tanto en el monopolio del ejercicio público de cultos como en el carácter prácticamente oficioso de las autoridades eclesiásticas *que en la práctica funcionaban como si fueran una parte del Estado* puede encontrarse una explicación de por qué la escolarización estuvo muy lejos de ser una prioridad del estado. La importancia de esta situación consiste en que los procesos de individuación en la práctica quedaron inhibidos y sujetos a un régimen donde la práctica de la servidumbre y el énfasis en las ceremonias públicas pretendían agotar todos los significados de la vida social. El mundo doméstico era ordenado e imaginado a partir del modelo de la hacienda. Esta situación compuesta por servidumbre y por la subordinación a una religión escrita exclusivamente a partir de ceremoniales antes que de la lectura tuvo amplias consecuencias en la cultura pública. Por una parte, de este orden se desprende que el ordenamiento legal, queda absolutamente relegado en beneficio de una

² La ley 2193 de 1915 hizo la modificación que permitía las ceremonias públicas de otras confesiones. Esta información la hemos tomado de Samuel Abad Yupanqui: Libertad religiosa y Estado democrático: a propósito del debate constitucional. En : (Varios Autores) Estado Laico: A la sombra de la iglesia. Lima, Ed. Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán, 2002 p.64

³ Las palabras del obispo de Montevideo, Ricardo Isasa, en 1911 cuando precisamente se estaba debatiendo en Uruguay la separación entre Iglesia y Estado resultan de especial claridad y responden a un razonamiento muy extendido en el continente: ‘El Estado necesita de la Iglesia, que forma súbditos obedientes por conciencia; la Iglesia necesita del Estado que le asegura el ejercicio pacífico de su culto y su misión.’ Cit. En: Gerardo Caetano; Roger Geymonat. La Secularización Uruguay. Tomo 1 Catolicismo y privatización de lo religioso- Uruguay, Ed. Taurus 1997 p.103

cultura del ceremonial donde la vergüenza, antes que la responsabilidad son los principales recursos morales de las normas.

El peso de la vergüenza es fácilmente reconocible en una sociedad bajo la forma del qué dirán. Como es fácil de suponer, el núcleo más profundo de la vergüenza, del objeto de la sanción social, suele estar puesto en la regulación de la sexualidad. Pero no se trata de la vergüenza o de la normativa producto de una serie de individuos que privadamente actúan sobre el control de sus impulsos. Lo que cuenta es un tipo de regulación que permita definir las jerarquías del espacio público, sin importar la regulación del espacio doméstico como área fundacional. En una sociedad de este tipo, afirmar que la familia es el núcleo o el fundamento social simplemente carece de sentido, pues lo que sería equivalente de lo doméstico está regulado desde el espacio de las jerarquías públicas.

Precisamente por esta razón es que el orden tutelar se va a apoyar en instituciones como la Iglesia Católica o el ejército para presentarlas como la figura de la autoridad por excelencia. Si el padre está simbolizado en el espacio público, fuera de la casa, su presencia al interior del espacio doméstico, no necesariamente debería ser diferente de una casa a otra. La encarnación del orden entonces es un orden doméstico pero que está fuera de la casa. No se trata de la defensa de un ordenamiento moral basado en los comportamientos individuales marcados por un sentido de responsabilidad. Lo decisivo está en el terreno de las pertenencias corporativas y de los reconocimientos estamentales. La salvación, en otras palabras no puede ubicarse en la dimensión de alma privada sino en respeto hacia las diferencias jerárquicas. Sería un error, sin embargo, inferir de esta situación que los sentimientos puestos en movimientos fueran una mera impostura, falsedad o algo parecido. De la eficacia y consistencia de esos sentimientos es difícil dudar pues no se trataba de un orden opresivo y excluyente, sino ante todo de un vocabulario socialmente compartido para el

reconocimiento y la formación de identidades públicas. Difícil imaginar que las cosas pudieran ser de otra manera mientras la hacienda continuara siendo el modelo de las armonías sociales y la escolaridad ciudadana fuera algo apenas existente en algunas ciudades y ni se diga de las zonas rurales.

La Emancipación laicista: los pioneros

En las ciudades hubo movimientos de crítica contra este orden de cosas en el tránsito del XIX al XX. Entre ellos cabe destacar el papel cumplido por organizaciones anarquistas y anarcosindicalistas y sobre la vigorosa crítica social y anticlerical de mujeres como Clorinda Matto, Mercedes Cabello y en el terreno de la pedagogía, en los años 20 y 30 el incansable trabajo realizado por el educador puneño José Antonio Encinas. De hecho, el primer tercio del siglo XX significó una serie de cambios en la manera como la Iglesia Católica se relacionó con el estado y la sociedad. En ese período se autorizó la celebración pública de otros cultos ya mencionada, hubo la aprobación de una ley de divorcio en los años diez, posteriormente derogada y vuelta a promulgar a comienzos de los años treinta. Los movimientos sociales tuvieron un desarrollo apreciable a través de dos canales: el crecimiento de organizaciones sindicales que se concreta en la ley de huelgas (1913) cuya dirección estaba en manos de organizaciones anarcosindicalistas de un anticlericalismo bastante explícito. Posteriormente, esas mismas organizaciones contribuyeron al establecimiento de la jornada de ocho horas (1919) En esos años también se produjo la Reforma Universitaria que, al liberalizar y modernizar el régimen de estudios de la entonces Universidad Mayor de Lima, hoy San Marcos, llevó por reacción, en esos mismos años a la creación de una universidad específicamente católica, posteriormente convertida en universidad pontificia.

No menos importante fue la aparición en las ciudades, en especial en Lima de grupos preocupados por la condición social de la población indígena y que

denunciaban regularmente los abusos que se cometían contra los peones de haciendas o miembros de comunidades. Un personaje que frecuentemente aparecía entre los cómplices de tales abusos, junto al sub-prefecto era algún cura que usualmente actuaba en consonancia con los intereses de los hacendados.

Como ya se indicó, la administración de cementerios, los registros de estado civil y de nacimiento, hasta entonces de bautizo, pasaron a control del Estado. En Lima, la creación de industrias y de una incipiente capa social de empleados de oficina y profesionales, la creación de primeros trabajos para mujeres en oficinas y en escuelas públicas, transformó lentamente el paisaje urbano hasta entonces más bien estático.

Pero la prueba de fuego y que dejó huella en las tradiciones políticas del país fue la crisis ocasionada en 1923 a raíz de un intento del dictador Augusto B. Leguía para hacer una ceremonia de ‘consagración del país al corazón de Jesús’. El anuncio de la consagración, un claro intento por buscar una legitimación de un régimen dictatorial, llevó a una protesta de obreros y universitarios, encabezada por el entonces joven líder político Víctor Raúl Haya de la Torre. Ese episodio fue prácticamente la partida de nacimiento del APRA (Alianza Popular Revolucionaria Americana) y el comienzo de una larga historia de persecuciones y conspiraciones. El episodio fue recordado durante muchos años por los grupos de poder como un ejemplo de la naturaleza maléfica del APRA. En el partido aprista a medida que se produjo una notoria moderación en sus demandas en las décadas siguientes, el incidente dejó prácticamente de ser mencionado y hoy en día es mantenido en un discreto olvido por parte de su equipo dirigente. Sin embargo, y para los fines de este trabajo, interesa destacar, que en el origen del más duradero de los partidos de masas en el Perú, este un hecho de clara oposición al clericalismo y de apoyo al Estado secular. Tanto más notorio cuanto en los años siguientes y en la década de los treinta el APRA

⁴El APRA volvió a la legalidad en la década del 50 tras una negociación política. Su permanencia en la legalidad fue a costa de alianzas políticas que implicaron el abandono de sus filas de varios militantes de primera hora.

fue combatida por todos los medios, incluyendo procesiones y celebraciones de Congresos Eucarísticos donde la condena al aprismo y el comunismo eran usuales.

Otro aspecto importante de este episodio es que la acción del APRA no se basó, a diferencia de la anterior generación, de grupos anarcosindicalistas, en una crítica ‘filosófica’ de la religión. Más bien estuvo basada en un rechazo político y en la denuncia de una maniobra que pretendía convalidar un orden político a partir de una legitimación religiosa.

Viene al caso mencionar que el obispo de Lima de la época, Dávalos Lissón adquirió el año, 2003, una especial notoriedad, pues el Vaticano anunció que se había iniciado su proceso de beatificación. Un episodio más que abona a favor de nuestra postura de considerar que el objetivo político del Vaticano es lograr revertir la condición secular de los Estados hasta ello sea políticamente posible.. América Latina en general posee ese especial interés para el Vaticano pues aquí se encuentra su mejor capital político.

En la primera mitad del siglo XX, hubo una especie de arcaización de la cultura pública, en especial luego del desenlace conservador de la crisis política de 1930, que implicó la caída del dictador Leguía, un golpe militar y movimientos de protesta. El más importante fue una insurrección del APRA en Trujillo, ciudad de la costa norte del país, y que terminó con fusilamientos masivos de los insurrectos. El ejército y la Iglesia Católica tomaron una decidida actitud de apoyo a las persecuciones políticas de apristas y comunistas que fue una constante de la política peruana prácticamente hasta la década del sesenta⁴.

Del Catolicismo Sexual al Catolicismo Social

Sin embargo, luego de la Segunda Guerra Mundial y bajo el modelo de la Democracia Cristiana de Italia, hay un cambio significativo, no tanto en la

composición y estilo de actuación de los obispos pero sí una forma distinta de fomentar un pensamiento político entre el 'laicado'. Se trataba de un grupo de élite cultural en el que dominaban profesionales de clases medias que tenían dos características: una declarada vocación política y un énfasis en lo que podría llamarse el catolicismo social. Por esta expresión debe entenderse el tipo de discursos que circuló en el siglo XIX bajo el papado de León XIII que fue una incorporación en los 'temas sociales' para hacer frente a los vigorosos movimientos obreros de conducción socialista y anarquista. Así como ocurrió con el APRA en los años veinte, donde su dirigencia principalmente estaba vinculada con Trujillo, en esta ocasión también será desde una ciudad fuera de la capital que cobrará fuerza esta opción política de pretensiones modernizadoras. Este grupo participa en la oposición al dictador Odría y en un levantamiento popular en la ciudad de Arequipa, al sur del país, que fue la antesala para la salida del poder del dictador.

Este movimiento da origen a la Democracia Cristiana, que si bien no llegó a tener la importancia política de movimientos similares en Chile y Venezuela, introdujo una dimensión paralela al discurso previo de subordinación tutelar a partir del monopolio en las normas de regulación de la sexualidad. Queremos poner el énfasis en la dimensión 'paralela' al discurso tutelar tradicional pues en ningún caso la perspectiva 'social' entró en un cuestionamiento siquiera tímido de la dimensión 'doméstica-sexual' del discurso e influencia de la Iglesia Católica. Más bien cabe señalar que desde entonces hubo un desdoblamiento en el vocabulario entre lo que podría llamarse un catolicismo sexual y un catolicismo social. Se trataba de una medida hábil pues el discurso tutelar usual, con su conocido énfasis en lo doméstico sexual finalmente tenía condicionada su existencia por el patronato, que permitía una participación directa del Estado en el proceso de nombramiento de las autoridades católicas. El discurso social le permitía una mayor autonomía institucional y la posibilidad de situarse en una posición tutelar respecto de la sociedad

pero sin estar sujeta a la aprobación o iniciativa de las medidas del gobierno. Se trataba de una transformación por lo demás inevitable dado los procesos de modernización que había empezado a ser visibles en las ciudades: como por ejemplo el desarrollo de los medios de comunicación eléctricos como la radio y a una expansión de la educación pública, que sin embargo, nunca llegó a tener un carácter plenamente laico.

Esta línea del catolicismo social no llegó a tener una especial fortuna política con la Democracia Cristiana que nunca dejó de ser un partido minoritario. En los años sesenta hubo fraccionamiento de un sector más bien populista y conservador, el Partido Popular Cristiano y que no tenía mayores preocupaciones doctrinales, aunque la mayor parte de ideólogos originarios también se incorporaron a la nueva organización. Es interesante destacar que esta ruptura ocurrió en los años de realización del Concilio Vaticano II. El catolicismo social tuvo un desarrollo muy intenso, también desde la Democracia Cristiana en sus orígenes, en esos mismos años y culminó a fines de los sesenta en las formulaciones de la teología de la liberación, también fuera de Lima, esta vez en el puerto pesquero de Chimbote, en la costa norte. A partir de esta orientación el énfasis estuvo más puesto en los asuntos públicos que en los domésticos y en ocasiones de una manera muy crítica.

En los años setenta el Perú tuvo la curiosa experiencia, con relación al resto del contexto sudamericano, de un gobierno militar conducido por oficiales nacionalistas y modernizadores y que atacaron fuertemente los lazos de servidumbre predominantes en la sociedad de entonces. Al igual que el catolicismo social, esto no significó la desaparición del carácter tutelar de las instituciones castrenses, pero implicó una nueva disposición de las instituciones y las emociones para el ejercicio del poder en la sociedad peruana. Fueron años en que las relaciones con Estados Unidos tuvieron una tirantez visible y en general la atmósfera pública del país estuvo marcada por un optimismo progresista que era la consecuencia

del cuestionamiento al régimen servidumbre, que se mantenía con especial vigor en las regiones más empobrecidas de las zonas andinas. Los pronunciamientos del episcopado católico de esos años mostraban una simpatía con los cambios sociales que entonces tenían lugar. Probablemente eran una consecuencia de los espacios de indefinición que había dejado abierto el Vaticano II con su actitud de 'poner al día' a la Iglesia Católica con los cambios políticos y culturales de las sociedades modernas.

En la década del sesenta también se instalan en el país instituciones dedicadas a la planificación familiar. Si bien la publicidad de anticonceptivos era muy discreta y más bien se identificaba la anticoncepción con el control de la explosión demográfica por parte de los EEUU las mujeres de áreas urbanas y con un estilo de vida más individualizado empezaron a usar la píldora anticonceptiva⁵.

El sistema de partidos políticos que estaba vigente al momento del golpe militar reformista de 1968 quedó en relativo suspenso hasta 1980, cuando se realizan elecciones presidenciales y es reelegido el presidente que había sido depuesto por el golpe del '68, Fernando Belaúnde.

La Nueva escena social de los años ochenta: el país como sociedad civil

En buena medida, la disposición básica de los actores políticos a partir de 1980, el estilo para estar presente en la vida pública, ha sido el vigente hasta la actualidad. La mayor parte de instituciones políticas, de derecha y de izquierda intuitivamente reconocieron que estaban ante un serio problema: como generar una cultura, un discurso político válido en un país que socialmente había sido transformado con la disolución de las formas

más extremas de servidumbre. No trataremos en detalle la cuestión central: ¿qué sucede cuando en el mundo moderno, la servidumbre es abolida pero sin una alternativa democrática explícita? Ciertamente ocurren cosas como por una parte una mayor difusión de los intereses individuales a partir de la incorporación en diversas actividades económicas y por un mayor valor moral, emocional y político que adquiere el dinero en la vida de los ciudadanos. Estos cambios se expresan en la proliferación, a veces caótica, de actividades económicas en los barrios más populares. Ahí donde antes había o bien una población obrera relativamente estable y con una organización sindical disciplinada, por una parte, y de otra gente dedicada en muy pequeña medida a los servicios y un amplio sector comprometido con actividades en el ámbito rural, ahora había un país mayoritariamente urbanizado y comprometido con que usualmente se llama, aunque no de la manera más afortunada, economía informal. El otro proceso decisivo fue el cambio en el carácter normativo de las reglas sociales referidas al ejercicio del poder. Todo indica que el consenso jerárquico, el que podríamos llamar el tutelaje de primera generación, había quedado obsoleto y en esa medida uno puede encontrar una explicación parcial para entender la facilidad con la que una propuesta excepcionalmente sanguinaria como la de Sendero Luminoso ganó en relativamente poco tiempo una presencia política central en la vida pública del país. Finalmente, el orden social había quedado demarcado más en términos de ataque y defensa que de aceptación y rechazo.

La tendencia a ver la vida social, lo que en sentido amplio es el control social, aquello que permite una fluida y consumada coordinación de acciones entre los miembros de una sociedad, en términos de confrontación puede prefigurarse en una característica que en su momento pasó desapercibida. A fines del periodo del gobierno militar, cuando las demandas y marchas en las

⁵ Es en el terreno del consumo de dispositivos anticonceptivos por parte de las mujeres donde puede apreciarse la magnitud de las transformaciones en las costumbres y la concomitante redefinición del espacio doméstico. En la actualidad el uso de algún método anticonceptivo puede encontrarse en mujeres de todos los sectores sociales y en todas las regiones del país. A ello contribuye sin duda una mayor secularización de las costumbres, pero también a la presencia creciente de iglesias cristianas de la Reforma que, en términos generales, no suelen tener objeciones al uso de anticonceptivos. Por razones que se detallarán más adelante la presencia de las iglesias cristianas en las áreas más empobrecidas, tanto en el mundo urbano como en el rural, han significado una sutil pero sostenida transformación en la cultura pública del tutelaje.

calles para pedir una democratización y el fin del régimen militar eran cada vez más frecuentes, las autoridades de la época tipificaron una acusación contra quienes eran detenidos en manifestaciones: 'ataque a la Fuerza Armada'. Bajo este cargo se encontraba prácticamente cualquier persona que fuera detenida en una manifestación cuando era disuelta por la policía. La idea, al parecer, era que cualquier expresión pública de desacato era un 'ataque a la Fuerza Armada'. Sin embargo, la expresión resulta no sólo desproporcionada para referirse a manifestaciones que no implicaban ni remotamente combates con armas de fuego. De esta manera cualquier expresión de desobediencia civil colocaba al ciudadano como un atacante a la fuerza armada de su país.

El hecho efectivamente pudo haber quedado como parte de un anecdotario inocente sino fuera porque en los años siguientes la frase adquirió un significado literal cuando los 'ataques' dejaron de ser una expresión de la imaginación leguleya y adquirieron una vigencia cotidiana y la consiguiente atmósfera de un miedo generalizado.

Un error frecuente en los análisis de la sociedad peruana y su pasado más reciente es la unilateralización de estas dos vertientes mencionadas: el desarrollo de una sociedad cada vez más marcada por intereses individuales, en sentido estricto una sociedad civil propiamente dicha, y por otro, la poca fuerza normativa del tutelaje de primera generación para hacer frente a los desafíos de una violencia armada que no dudó en llevar los límites del terror hasta dimensiones y niveles desconocidos en la vida social, pero además para definir simplemente un orden social post-servidumbre. En realidad, ambas dimensiones son indispensables para un análisis en general y para entender también el terreno ganado en la sociedad civil para la legitimidad de los derechos sexuales y reproductivos.

Nuestra hipótesis para explicar los cambios ocurridos en las dos décadas recientes es que emergió por primera vez una sociedad civil guiada por intereses y una individuación a un nivel masivo que no conocía antecedentes en las décadas previas y que estaba en óptimas condiciones para continuar una modernización

económica y una democratización de las relaciones políticas. En vez de echar mano de la imaginación política e inventar un nuevo vocabulario, probablemente algo parecido bien a una democracia participativa o simplemente poner énfasis en los aspectos igualitarios de la vida social, se recurrió al lenguaje ya conocido del orden tutelar. Esta vez el contexto era tan diferente que el orden tutelar es cada vez más una propuesta de orden que un orden propiamente dicho. Ciertamente su eficacia radica en el peso de una tradición arraigada, pero además es erróneo considerar el tutelaje político como una expresión directa de la servidumbre. Sin duda que bajo estas prácticas la dimensión tutelar es de una transparencia extrema, pero su raíz debe encontrar entes en las posibilidades de representación antes que en la servidumbre como tal. En este sentido, afirmaríamos más bien que el orden tutelar adquiere una nueva dimensión, de mayor crudeza política, una vez eliminado el símbolo de la hacienda que significaba la integración en un mismo espacio del trabajo y la ostentación como si fuera una distinción de la naturaleza, desde el momento de nacer.

Lo que hemos llamado una suerte de tutelaje político de segunda generación fue el resultado del encuentro entre un vocabulario de los actores políticos de los años sesenta en el mejor de los casos y un conjunto de prácticas sociales que en la década de los ochenta ya había madurado su transición hacia una sociedad propiamente civil, libre de las adscripciones y de las representaciones de sí mismas en términos de complementariedad doméstica. A este respecto es interesante ver cómo en la mayor parte de pequeñas y microempresas el principal recurso para obtener mano de obra es de los parientes. Se ha mencionado esta característica como una forma en la cual pueden pagar salarios muy bajos y contar con un margen estable de lealtad. No se ha destacado con la misma nitidez, sin embargo, el proceso contrario, cómo la organización familiar ya no es soporte de una economía propiamente doméstica sino de una orientada crudamente hacia el mercado, con todas las oscilaciones y los intereses necesariamente individuales que esta situación genera. En efecto se trata aparentemente de una organización donde las referencias principales son los padres, los hijos, los hermanos, pero se deja de lado que esa estructura

está sobrepuesta a una base más sólida que es el mundo de pérdidas y ganancias. La empresa subsiste no en razón de la familia sino del mercado.

La Educación es Destino: El Nuevo terreno del tutelaje

A este cambio, que inaugura un escenario hasta ahora vigente en sus rasgos más centrales en la sociedad peruana, se debe añadir otros factores: la ampliación, en términos de cobertura, y a la vez el pronunciado deterioro en la calidad de la educación pública, desde la escuela primaria hasta las universidades. Si bien la alfabetización y educación primaria abarcan en la actualidad a la casi totalidad de la población infantil, con diferencias estadísticas poco significativas entre niños y niñas, la calidad de los conocimientos y las relaciones sociales al interior del aula, han tenido un deterioro que es reconocido por todos los sectores políticos. En el campo de la educación universitaria pública es donde ha tenido lugar el cambio más dramático. Igual que en el caso de las escuelas, el número de universidades, tanto públicas como privadas aumentó considerablemente en el país desde hace treinta años. El problema más grave tiene que ver con el proceso de formación de una elite tecnocrática. Las universidades privadas, especialmente las poseedoras de algún distintivo clerical fueron claramente favorecidas por el Estado, vía préstamos a muy bajos intereses o incluso posteriormente condonados. El reverso de esta situación se encuentra en las universidades públicas. El aumento de la demanda de estudios universitarios por parte de los sectores populares, en la práctica se tradujo en el abandono de la propia universidad pública por parte del Estado. Fue como inducir un acelerado proceso de deterioro. No solamente en el nivel, bastante crudo, de los magros salarios de los profesores universitarios y la supresión en la práctica de cualquier espacio de investigación. Más grave fue el golpe que ha significado para un espacio de generación de una cultura propiamente laica y democrática. Precisamente en el momento que había en la escena pública la inclusión de amplios sectores sociales antes reducidos a los escenarios domésticos de la servidumbre y por lo tanto, la ampliación de

una cultura pública más distante del tutelaje. La posibilidad de formar una nueva generación cultural, más atenta a su propia historia que a la conformidad doctrinaria fue dejada de lado. Es como si la crucial distinción social que anteriormente tenía como eje la propiedad de la tierra, se hubiera trasladado al terreno de la educación y la cultura pública.

Este viraje es de importancia fundamental para explicar el retraso de una cultura pública laica en una sociedad civil en pleno proceso de consolidación. Cualquier observador podrá reparar que en el Perú de la actualidad la diferencia entre la educación pública y la privada es de tal magnitud que en la práctica equivale a un verdadero *apartheid* en términos de trayectorias de socialización. La educación pública antes que ofrecer oportunidades es más bien la marca de un destino, mientras que la educación privada, que en el nivel universitario tienen una presencia clerical nada desdeñable, aparece como la única modalidad de acceder a conocimientos que permite la formación de proyectos individuales, o más precisamente, permite entender la propia existencia en términos de proyectos antes que de destinos.

La situación paradójica en el escenario social peruano es que el mayor dinamismo e innovación viene en especial desde la base popular de la sociedad civil dedicada a interminables negocios y sus correspondientes experimentaciones y que tiene un parcial reflejo en la cultura de masas pero no en la cultura letrada oficial. Este señalamiento nos parece muy importante porque generalmente los derechos sexuales y reproductivos están más asociados con políticas públicas del Ministerio de Salud o la promulgación de determinadas leyes. En el Perú, sin embargo, el cruel desfase entre la educación privada y la pública es la estrategia perversa del Estado para asegurar la reproducción del orden tutelar en contradicción con el movimiento dinamizador de la sociedad civil. Esta avidez de representación que se expresa tanto en la cultura de masas, en la desconfianza frente a los partidos políticos contruidos según modelos tutelares, como en los cambios en las preferencias religiosas donde las iglesias cristianas de la Reforma adquieren una presencia cada vez más visible.

La Doctrina en función de la política: las prioridades del Vaticano en el Perú de los Noventa

El desarrollo de las iglesias cristianas en las dos últimas décadas tiene dos características que importa destacar. Por una parte, la sustancial modificación en el culto que implica la lectura personal de los textos sagrados y la renuncia al barroquismo ceremonial que implica. Si bien en materias como la proscripción de los abortos clandestinos mediante su legalización la oposición suele ser cerrada, es verdad también que hay una actitud considerablemente más razonable frente a las formas de prevención del embarazo y a la información necesaria para un ejercicio sexualidad donde sea posible la separación entre disfrute y reproducción. Las explicaciones morales tienen que ser válidas ante la propia conciencia individual. La obediencia a una figura externa empieza a perder importancia. El otro elemento a tener en cuenta es que su desarrollo ha sido entre los sectores más pobres de la sociedad y en menor medida los sectores medios y con muy poca presencia en los sectores económicamente más poderosos donde la Iglesia Católica tiene una hegemonía absoluta respecto de otras confesiones.

Para entender el comportamiento de la Iglesia Católica en los últimos veinte años hay que tener en cuenta un elemento externo de importancia central: la condena desde Roma a la teología de la liberación. Un proceso que adquiere visibilidad desde la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Puebla (1985) y que concluye con su desaparición casi oficial en la de Santo Domingo (1992), donde se anuncia el paso a una ofensiva cultural clerical bajo el nombre de 'nueva evangelización'. Dado que el Perú fue uno de los lugares donde la teología de la liberación tuvo su formulación más temprana y que uno de sus más conocidos autores es peruano, Gustavo Gutiérrez, el énfasis del Vaticano para acabar con este peligro en el episcopado peruano fue especialmente tenaz. Curiosamente, mientras las iglesias cristianas y la indiferencia religiosa iban ganando terreno la atención del catolicismo romano estaba puesta dentro de sus propias filas. La estrategia elegida fue crear una correlación de fuerzas interna favorable a Roma apoyándose en el Opus Dei y contar con el apoyo político del Estado para consumir este

movimiento. Como consecuencia de estas maniobras, actualmente la Iglesia Católica en el Perú en el nivel de la asamblea de obispos ofrece una composición que ni siquiera representa la que hay entre sus propias organizaciones religiosas. El Opus Dei cuenta con un total de ocho obispos y el único cardenal peruano pertenece a este grupo. Ciertamente no se trató solamente de una persecución a los miembros de la teología de la liberación, las pugnas con los jesuitas y la neutralización de sus obispos forman parte de una intrincada historia.

Lo cierto es que bajo ningún criterio razonable de evaluación se puede concluir que la presencia del Opus Dei en el catolicismo del Perú sea tan intensa como para acreditar la existencia de tantos obispos. Un caso aparte es el del obispo de Lima y cardenal Juan Luis Cipriani. Inicialmente fue obispo de Ayacucho en los años que la región era intensamente afectada por la violencia política. Su negativa y rechazo a ocuparse de casos de violación a los derechos humanos se volvió legendaria cuando declaró en una ocasión que las comisiones investigadoras de derechos humanos 'son una cojudez'. Importa destacar que también eran obispos del Opus Dei los destacados en las ciudades de Huancavelica y Abancay, zonas también del sur andino que eran intensamente afectadas por la violencia. ¿Qué quiere decir esto? Que en los años en que la desprotección ciudadana de las zonas más pobres del país era palmaria, el Vaticano decide nombrar obispos de garantizada indolencia para evitar cualquier situación conflictiva con el Estado peruano.

La carrera política de Cipriani va de la mano con el asentamiento del autoritarismo de Fujimori en los años noventa. Sin duda el objetivo era llegar a nombrarlo obispo en la capital para luego acceder a la categoría de cardenal. Sus buenas relaciones con el gobernante de entonces y su gusto por la espectacularidad mediática permitieron que pasara a un primer plano durante la crisis ocasionada por la captura de la embajada de Japón y la toma de rehenes por parte del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) en el año 98. En ese momento Cipriani es llamado y traído desde Ayacucho para que aparezca como mediador entre los secuestradores y el gobierno. Poco después

es nombrado obispo de Lima y posteriormente cardenal, el primero del Opus Dei a nivel mundial.

¿Qué tiene que ver la historia anterior con los derechos sexuales y reproductivos? Muy sencillo, durante el gobierno de Fujimori las autoridades del ministerio de Salud mantuvieron una actitud de difusión de métodos anticonceptivos entre la población, especialmente los sectores más pobres. No obstante, eventuales llamados de atención de la Iglesia Católica el gobierno prosiguió con la política de promover los usos de métodos anticonceptivos. En los años finales de su gobierno, cuando Cipriani ya era obispo de Lima estalló el escándalo de ligaduras de trompas hechas sin consentimiento de las mujeres, especialmente campesinas y que produjo varias muertes por complicaciones post-operatorias. Pero surge la pregunta obvia ¿por qué la Iglesia Católica, específicamente el Vaticano no estableció una política de abierta confrontación con el gobierno de Fujimori en la época que el Ministerio de Salud promovía abiertamente el uso de métodos anticonceptivos entre las mujeres? Es verdad que las campañas de prevención del SIDA no hicieron una mención al condón de una manera persistente, pero se trataba de una concesión ‘menor’ del gobierno a la Iglesia Católica⁶. En lo que se refiere a la planificación familiar la política de las autoridades de salud fue firme ante las ocasionales quejas de algunos obispos.

Probablemente la respuesta a la pregunta anterior debe entenderse como una ilustración excepcional de cómo las rigideces doctrinarias están en función de objetivos políticos y no al revés. Cipriani y en general el Opus Dei tuvo una actitud favorable al régimen de Fujimori entre otras cosas porque el interés central era cambiar la composición de la asamblea de obispos de manera que fuera más a la medida de los intereses de Roma. Algunos de éstos habían sido críticos ante los comportamientos ilegales del régimen. Ello era posible entre otras cosas porque en esos años el peso de la obligación tutelar en el poder recaía más bien en los militares que en la Iglesia Católica.

Puede decirse que, con excepción del ya mencionado escándalo de las ligaduras de trompas forzadas en algunos casos (oficialmente llamadas ‘Anticoncepción Quirúrgica Voluntaria’, AQV) el gobierno de Fujimori mantuvo una relación fluida con el Vaticano y que alcanza su máximo acercamiento cuando Cipriani, el obispo que más visiblemente gozaba de los favores y atenciones del poder, fue nombrado cardenal. Lo que no figuraba en la agenda del Vaticano era el abrupto y relativamente próximo fin del gobierno de Fujimori. La habilidad del régimen consistió en negociar y establecer un acercamiento con la facción que estaba en ese momento en pleno ascenso al interior de los obispos y que era la línea oficial romana, por así decir. Ambos se necesitaban y en consecuencia la intransigencia en torno a los derechos sexuales y reproductivos podía esperar tiempos mejores.

La gran paradoja de la situación política peruana y de la que no se habla de manera muy explícita es que, curiosamente, *la situación de protección a los derechos sexuales y reproductivos se vio seriamente vulnerada con el tránsito a los regímenes democráticos*. Nos explicamos, la caída del régimen de Fujimori, luego de la exhibición pública del video donde el cogobernante asesor de inteligencia Vladimiro Montesinos soborna a un congresista de la oposición para que pase a las filas oficialistas puso en evidencia una magnitud de corrupción organizada que no tenía antecedentes. Dada la contundencia de las pruebas acusatorias, varios generales de los institutos armados terminaron en prisión y sometidos a juicios por apropiación ilícita de fondos públicos. Las fuerzas armadas, especialmente el ejército entró, en una profunda crisis que prácticamente lo inhabilitó para el ejercicio de cualquier función de tutelaje político.

Entonces, como obedeciendo a un profundo e involuntario mecanismo de compensación, en el plazo de unos pocos meses la Iglesia Católica pasó a ocupar el espacio de tutelaje que había sido dejado por la crisis moral del ejército. De pronto, ya durante el gobierno de transición democrática encabezado por

⁶ Menor en términos de las demandas doctrinales del catolicismo, pero de criminal irresponsabilidad ante la expansión de la epidemia del SIDA.

Valentín Paniagua, y sin que medie una demanda ciudadana explícita en ese sentido, se crean comisiones de investigación de la corrupción a cargo del obispo del Callao, que no había tenido un perfil político definido durante el gobierno anterior, o las mesas de concertación de lucha contra la pobreza que es encargada a un sacerdote, progresista en materia social pero sin una trayectoria política previa. Naturalmente, una parte importante de este proceso fue tomar como punto de partida las denuncias graves contra la vida y la libertad individual que habían supuesto las ligaduras de trompa forzadas para lanzar un cuestionamiento masivo a los medios anticonceptivos en general. En especial tuvo fuerza la argumentación que consistía en señalar que las mujeres campesinas, en especial aquellas que vivían en condiciones de pobreza no tenían por qué interesarse en la sexualidad. Por implicación se asumía que cualquier interés en método anticonceptivo tendría que ser producto de una imposición o de una manipulación.

Como parte de este recambio tutelar se definió una significativa presencia oficial y oficiosa de la Iglesia Católica en la Comisión de la Verdad que hizo un primer y valioso balance de los años de la violencia política en el Perú. Por cierto, al momento de referirse a la situación de los derechos humanos en Ayacucho en los tiempos de Cipriani se hace una extraña distinción entre este obispo y la Iglesia Católica, como si su designación en un lugar políticamente tan sensible no hubiera decidida por el Vaticano.

Tras un primer momento de tutelaje social, en el período de Paniagua, arreció con todo el tutelaje en materia de sexualidad. La situación para los derechos sexuales y reproductivos empeoró considerablemente en el siguiente gobierno democrático, el encabezado por Alejandro Toledo y que continúa en la actualidad. El ministerio de Salud ha estado en manos de católicos radicales que han procurado por todos los medios diluir el trabajo de distribución de anticonceptivos en las dependencias públicas. Como ocurre con todas las prohibiciones de este tipo, las personas más afectadas son las mujeres más pobres. La figura retórica utilizada ha sido señalar que cualquier política de planificación familiar o de uso de

anticonceptivos en general, es una continuidad con el gobierno dictatorial de la época de Fujimori.

Los otros partidos políticos en general han sido poco o nada críticos del orden tutelar y con muy pocas excepciones, entre ellas merece una mención destacada la Defensoría del Pueblo en Asuntos de la Mujer, las organizaciones feministas y colectivos GLBTT, se asume que ahora, pasado el tutelaje castrense, le toca el turno al tutelaje clerical en sus dos vertientes, la social y la sexual.

La actitud dominante en la actualidad en materia de legislación por ejemplo, es avanzar en materia de derechos sexuales y reproductivos hasta donde la Iglesia Católica lo permita. Basta un reclamo en tono amenazante del obispo de Lima para que cualquier iniciativa de promoción de los DDSSRR quede descartada. El otro elemento de presión importante, es la generación de conocimientos en las universidades enfrenta el obstáculo de la clara preferencia, quizás más una opción política más bien por las universidades particulares y en la práctica hay un desinterés por la universidad pública y laica que es sin embargo, el único espacio disponible para investigar, con un mínimo clima de libertad intelectual respecto de la sexualidad y en particular de los derechos sexuales y reproductivos.

De hecho la situación peruana se caracteriza por una precariedad notoria en las condiciones institucionales para emprender investigaciones y debates en estas materias. En este contexto, es un logro importante por su singularidad, que en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos se haya podido crear un Programa de Estudios de Género. De hecho, en gran medida las reflexiones ofrecidas en este trabajo han surgido del espacio de debate con colegas y estudiantes en el PEG. En la medida que puedan ampliarse los espacios para el debate y la discusión en la opinión pública, las posibilidades de una mayor vigencia de los derechos sexuales y derechos reproductivos serán mayores. Pues no se trata de promover una 'idea nueva' sino simplemente que la gente, en especial mujeres y sexualidades minoritarias, reconozcan que sus actuales prácticas secularizadas pueden y tienen que dar base a una cultura pública y un aparato legal igualmente seculares.