

La mano de Dios y la carta del Padre: abuso sexual y clericalidad

Diego A. Soto Morera¹
Northwestern University
soto1984@gmail.com

Recibido: 12 de mayo, 2011
Aprobado: 29 de junio, 2011

Resumen

En este ensayo se analiza el discurso clerical presente en el texto *Carta pastoral del Santo Padre Benedicto XVI a los Católicos de Irlanda*. A través del empleo de diversas herramientas hermenéuticas se pretende estudiar las estructuras teológicas sacrificiales que sostienen el discurso y que demandan el sacrificio de la víctima, esto con el fin de propiciar un espacio de reflexión a partir del cual sea posible imaginar emprendimientos colectivos que

procuren relaciones de humanidad efectiva.

Palabras clave

Discurso, clericalidad, abuso sexual, sacrificio.

Abstract

This essay analyses the clerical discourse within the text *Pastoral letter of the Holy Father Pope Benedict XVI to the Catholics of Ireland*. Through some hermeneutics tools it does pretend to study the sacrificing theological structures

1 Costarricense. Magíster en Estudios Teológicos (UNA) Académico e investigador de la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión. Actual estudiante de doctorado en Northwestern University (Estados Unidos)

that sustain the discourse and that demands the victims sacrifice. It does promote a field of reflection in order to make possible to imagine collective entrepreneurs that promotes effective humanity relationships.

Key words

Discourse, clericality, sexual abuse, sacrifice.

Introducción: Acuso de recibo

Me preguntaste una vez por qué yo afirmaba que te tenía miedo [...].

Carta al Padre
Franz Kafka

Son altos los índices de personas que han sido víctimas o son victimizadas a través de la violencia específica del abuso sexual, en especial aquellas estructuralmente vulneradas (niños, mujeres, ancianos, migrantes, indígenas, económicamente vulnerables, etc.). Algunas de estas experiencias enajenadoras han sido registradas, es decir, *archivadas*. Quizás recibieron algún trato, efectivo o no. Otras, debido a las mismas lógicas institucionales, jurídicas y sociales, han visto impedidos sus intentos de *demandar* procesos de acompañamiento y emancipación.

Contar con la posibilidad de la *denuncia* no garantiza nada. Quien(es) cuenta con los medios para lanzar una denuncia y reclamar la archivadura y la apertura de procesos judiciales y sociales que posibiliten una restitución de la *humanidad* mancillada, padece o debe someterse, por ello, a una segunda forma de violencia que la expone y vulnerabiliza. Esta segunda forma de violencia no es ajena a la primera (la experiencia de abuso sexual), sino que debe comprenderse como parte de un mismo

sistema de relaciones de poder. Es un momento donde la palabra que reclama reconocimiento y responsabilización a partir de un crimen, es sometida a criterios y lógicas que la desarticulan y violentan con el fin de procurar *esclarecimiento* jurídico. La víctima vuelve a quedar desnuda y vulnerable. Son procesos largos y desgastantes para muchas familias que terminan, quizás por el cansancio, en el abandono del proceso. Procesos que, entonces, favorecen al victimario a través de la impunidad.

Sin embargo, el silencio/olvido no ofrece una solución efectiva. Silencio no implica protección contra un segundo proceso de violencia. Muchas de las experiencias de abuso sexual han sufrido *mal de archivo*², nunca son escritas y son incapaces de *memoria social*. Estas últimas escapan a la cifra y a la posibilidad de restitución de humanidad, y con ello, han sucumbido a una victimización procesual y efectiva de un *olvido* que confina la agresión al espacio de la impunidad; perpetuando indefinidamente la enajenación de la víctima. Cuando el recuerdo vuelve, los poderes opresores del olvido se presentan³ (desde S. Freud sabemos del olvido como proceso que activa constantemente las fuerzas represoras⁴; perpetuando, así, el padecimiento).

2 Jacques Derrida. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trad. Paco Vidarte. Madrid: Trotta; 1997.

3 Para Herbert Marcuse es muy evidente el papel enajenante de esta dimensión del olvido: “olvidar el sufrimiento pasado [en el sentido de la censura arqueológica, el *olvido patriótico*, la amnistía] es olvidar las fuerzas que lo provocaron –sin derrotar a esas fuerzas. Las heridas que se curan con el tiempo son también las heridas que contienen el veneno” (*Eros y civilización*. Traducción Juan García Ponce. Barcelona: Ariel; 2007: 214). Rubem Alves recuerda: “[...] La actividad del recuerdo es, pues, como una expresión de amor hacia el presente –y sólo como tal– una posibilidad de liberación. Esta actividad posee nuevas bases para la negación, nuevas posibilidades de esperanza, nueva libertad para actuar” (*Cristianismo, ¿opio o liberación?* Trad. Ángel García. Barcelona: Sígueme; 1972: 118)

4 “Recuerdo, repetición y elaboración” (1914). En *Obras completas*, Tomo II. Traducción de Luis López Ballesteros y de Torres. Madrid: Biblioteca Nueva; 1981.

Estos males de *archivo*, entre ellos el silencio y el olvido, sin embargo, no son intrínsecos a las víctimas; es decir, no los constituyen como una deficiencia natural u ontológica. Tales “padecimientos” no son sino mecanismos propios de sistemas de dominación que culpabilizan a la víctima y declaran la inocencia del victimario.

Representan contextos e instituciones vulnerantes donde ambos, palabra y silencio, archivo y olvido, participan de mecanismos de violencia que operan, reiterada y estructuralmente, según lógicas sacrificiales. Sin embargo, las formas jurídicas, médicas, pedagógicas y políticas que sostienen estos mecanismos sacrificiales donde la víctima es expuesta y vulnerada antes que redimida, así como el victimario inmunizado, refieren a una matriz teológica, ahora secularizada, que posibilita y nutre simbólicamente estas formas de lesión estructural.

El nivel cero de esta violencia estructural consiste negar cualquier forma de participación de las estructuras sociales en los procesos de violencia. Esta forma primera sostiene un rango de *santidad* de las instituciones (la familia monogámico-patriarcal, por ejemplo), lo que impide el análisis y estudio de los mecanismos sociales y de cómo éstos propician situaciones de abuso sexual, por ejemplo. El mal es introducido desde una exterioridad. Entonces, *individuos* ajenos/extraños/extranjeros a las estructuras sociales son construidos como monstruos. Es un nivel de violencia estructural que encuentra su génesis dentro de las lógicas de cristiandad a partir de las cuales se pensaron las instituciones clericales. Así, su formulación inicial es teológica.

Pretendemos, a través del análisis de discurso a la *Carta pastoral del Santo Padre Benedicto XVI a los católicos de Irlanda*; mostrar esta violencia estructural-teológica-sacrificial aún efectiva en los

aparatos clericales. Sostenemos que la *carta* de Benedicto XVI incorpora al nivel de su discurso muchos de los elementos propios de una teología que hace operativos mecanismos de vulneración de las víctimas desde un imaginario religioso sacrificial. Evitamos, sin embargo, referirnos a los procesos sociales que posibilitan la continuidad secularizada en instituciones sociales de estas matrices teológicas presentes en el discurso del papa. Esto último escapa a los intereses de nuestro trabajo, pero debe marcar una zona de análisis sobre la cual deben detener su lectura ingresos desde las teologías latinoamericanas de la liberación, vigentes, interesados en analizar y criticar *las sociedades e instituciones sociales que matan*.

Al centrarnos en el discurso oficial de la Iglesia queremos mostrar los recursos teológicos a través de los cuales, los mecanismos de violencia adquieren expresión salvífica dentro de un proyecto soteriológico que se piensa como plan, meta-histórico, de Dios. Es necesario recordar que, como tal, el análisis de discurso es posible al emplear herramientas hermenéuticas propias de otras disciplinas académicas. En este sentido, lo interdisciplinario es un eje de nuestro aparato de lectura. Cabe recordar, sin embargo, que desde sus inicios la teología producida desde América Latina se piensa desde la interdisciplinaridad⁵. Hemos subdividido la carta en varios sub-comunicados escritos: acuso de recibo, saludo, tarjeta postal, abrazos familiares y carta de recomendación. Con cada uno de ellos mostraremos, previo al análisis y cuando lo amerite, el ingreso hermenéutico propuesto.

5 Hugo Assmann. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme; 1976. El autor muestra como, necesariamente, el primer movimiento de la teología latinoamericana de la liberación es siempre el recurso a disciplinas de las ciencias sociales que permiten una lectura desconstruccionista de la realidad social.

Nos convoca un interés. La lectura de la carta, su análisis y la crítica a la teología implícita en el discurso tiene como fin, no sólo responder a un aparato clerical-religioso que somete a los feligreses a diversos niveles de represión y vulnerabilidad. Comprendemos, al menos, otro alcance. La posibilidad de superar formas específicas de violencia estructural, en especial aquellas que se derivan de una matriz teológica sacrificial, supone una etapa de aprehensión y comprensión de las estructuras teológicas que las sustentan. Nuestro compromiso con las víctimas, nuestra auto-reconocimiento como vulnerables que precisan de mutuo acompañamiento, supone una desconstrucción de las lógicas institucionales que nos ubican dentro de situaciones de empobrecimiento como paso para la superación de sus lógicas, reiteramos: *teológicas* en nuestro caso. Si queremos introducir una diferencia humanizante (Juan Luis Segundo), es necesaria una desarticulación de las matrices teológicas contrarias a los emprendimientos colectivos que imaginamos, deseamos y de los cuales procuramos su realización.

Saludo: Un carpintero como escritor

Hay en nuestras manos *una carta*. Esto obliga nuestra lectura en una dirección particular. Desde las advertencias de Jacques Derrida con respecto al cine⁶, podemos interpretar el movimiento *cartésitico* como la irrupción de un *fantasma*, ni vivo ni muerto; sí, un fantasma, que juega al ventrílocuo con los implicados. Un *fantasma* que pretende *absolutizar* un modelo de relaciones desde el cual emerge. La carta llega a nosotros cerrada, una intimidad que demanda un movimiento de des-vestir. Su narración comienza cuando recorro sus letras: en mi ausencia (sin lector)

6 “El cine y sus fantasmas”. Entrevista por Antoine de Baecque y Thierry Jousse”. Trad. Fernando La Valle. Disponible en internet: <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/cine.htm> [sábado, 01 de mayo de 2010].

no dice nada, está muda; pero tampoco, al leerla, dice lo que yo quiero. Participo de una *complicidad* sin acuerdo previo y con un propósito que no alcanzo a comprender. Hay otro, ausente; un fantasma-emisor que deja caer en mi boca palabras en cuanto se lo permito. La palabra del *fantasma* se filtra a través de nuestras fibras, temores, expectativas, criterios, posiciones. Yo leo desde un lugar; el *fantasma* habla desde *otro*. Esta distancia, reunía por el movimiento cartístico, me impacta. Introduce una diferencia.

La palabra de la carta tiene su tiempo propio, tiempo congelado, tiempo dentro de mi tiempo, tiempo que anula el mío. De ahí que, a propósito de las cartas de mamá, Cortázar afirma sobre el relato del cautivo Luis: “Muy bien hubiera podido llamarse libertad condicional.”⁷ La carta encierra mi tiempo dentro del suyo, estático. Al abrir el sobre se cierne la jaula sobre mí. Lo mismo asevera Levinas frente al escenario teatral. Cuando deje la carta sobre la mesa no seré el mismo. El *fantasma* introduce un cambio; pero tampoco ha podido predecirlo aquel que hizo las veces de emisor mientras dejaba caer manchas sobre un papel (o aquel que golpeó letras sobre un teclado)⁸. La palabra cobra una posición frente a él también. La carta elimina la linealidad de la comunicación al introducir *fantasmas*.

Las siguientes reflexiones versan sobre la diferencia que introduce *otra* diferencia: la acción de un poder, un *deseo* de poder. El fantasma de un poder.

Pero esta segunda diferencia es la voz de un fantasma, y como tal, la palabra de un poder: en nuestro caso, un poder *clerical*.

7 Julio Cortázar. “Cartas de mamá”. En *Cuentos Completos 1*. Buenos Aires: Punto de Lectura; 2007: 233.

8 Cabe recordar acá la afirmación que hace Paul Ricoeur contra el primado de la subjetividad: el sentido del texto se vuelve autónomo frente a la intención del escritor (ver. *La metáfora viva*. Segunda ed. Madrid: Trotta: 2001).

La categoría analítica *clerical* designa, aquí, *sistemas de dominación* institucionalizados, que producen relaciones y situaciones de empobrecimiento (Helio Gallardo) a partir de lógicas y narrativas teológico-religiosas. Esta forma de sometimiento es posible gracias a procesos sociales (catequesis) de *incorporación de* (es decir, un *hacer cuerpo*) los mecanismos y estructuras de poder propios de sistemas religiosos. Tales *catequesis cotidianas* producen y socializan una subjetividad (fe-clerical; religiosidad) a partir de la cual, dichas instituciones religiosas, son estimadas como medios necesarios/indispensables para acceder al *capital simbólico* que administran (y no necesariamente transfieren); ejemplo, la *salvación o el Plan de Dios*. Así, la *dominación clerical* no es opuesta o ajena a otros sistemas sociales de dominación. Sino que, en muchos casos, facilitan una continuidad de sus emprendimientos políticos⁹.

Esto obliga interpretaciones teológicas y nos pone al aviso de leer desde la sospecha¹⁰. El escritor deja huellas; no sólo por la manchas (letras) que *imprime*, sino porque borra (modifica, evita) otras. Hace arreglos, énfasis, omisiones. Ahí, en lo que no dice o en lo que exagera, el fantasma habla de manera más transparente. Son los espacios donde el fantasma habla detrás del emisor. Nuestra lectura toma nota de esto y hace observaciones. Nuestro compromiso es con el discernimiento de un sentido, en la medida

9 Ver Helio Gallardo. "Cuestiones latinoamericanas del golpe de estado en Honduras". Pasos (143); mayo/junio 2009. En este artículo el autor determina, entre otros aparatos, cómo se articulan los sistemas de dominación clerical dentro del proceso hondureño de Golpe de Estado. En otro campo, Isabel Gamboa muestra la continuidad discursiva y política entre las esferas: educativa, médica, jurídica y religiosa al interior del Hospital Psiquiátrico de Costa Rica (*El sexo como lo cura*. San José: Grafos; 2009).

10 Para una introducción a la categorías *sospecha* como criterio hermenéutico ver: Michael Foucault. *Marx, Freud y Nietzsche*. Disponible en internet: <http://www.scribd.com/doc/7027574/Marx-Nietzsche-Freud> (consultado 22 Marzo 2010); Paul Ricoeur. "El conflicto de las interpretaciones". En *Freud: Una interpretación de la cultura*. Trad. Antonio Suárez. Duodécima edición. México: siglo xxi; 2007: 22-31.

en la cual tal sentido legitima y hace operativos mecanismos de poder¹¹ interesados en la continuidad del *status quo* clerical; la víctima de abuso, el abusador, el padre o la madre, los religiosos y otros, no pasan de ser agentes de un relato, ejes de articulación de una narrativa hegemónica que procura su continuidad institucionalizada. No hay interés efectivo por los implicados, salvo en su continuidad en la institución. Este deseo, de(s)de un poder, disuelve diferencias y responsabiliza a las víctimas de su vulnerabilidad. Así, en lugar de ofrecer acompañamiento y consuelo, agrava la condición de vulnerabilidad.

Pero la carta tiene una especificidad: es *pastoral*. La firma, en calidad de autor, Joseph Ratzinger rebautizado Benedicto XVI, Sumo Pontífice de la Iglesia Católica: *pastor* de ovejas; la máxima autoridad [moral, política, teológica, religiosa] de esa institución clerical. Es él quien sella y nutre, con el título y capital [simbólico] de su propio nombre[-del-Padre], la carta: *Carta Pastoral del Santo Padre Benedicto XVI*. La carta está firmada al inicio. Esto debe llamar la atención: la palabra en ese escrito está investida de un “poder” [moral, político, teológico, religioso, jurídico, coercitivo, punitivo] vinculante. Es decir, su palabra obliga en una dirección, quiere introducir una diferencia y se sabe con el *capital* para hacerla operativa: “I decided to write this Pastoral Letter to express my closeness to you and to propose a path of healing, renewal and reparation”¹² [Yo decidí escribir esta Carta

11 Michel Foucault recuerda esta condición: “[...] el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (*El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Cuarta edición. Barcelona: Fábula; 2008: 15).

12 Benedicto XVI. *Pastoral Letter of the Holy Pope Benedict XVI to the Catholics of Ireland*. Numeral 1. Citado en Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_en.html, [12/04/10]. Utilizaremos la versión inglesa por ser la oficial. Recurriremos a la versión española para advertir cambios de tono o expresión. En adelante utilizaremos las siglas “CPI” para citar la carta, así como al numeral al cual pertenece la cita.

Pastoral para expresar mi cercanía a ustedes, y para proponer un camino de curación, renovación y reparación; trad. D. S.]. La mano que escribe es la mano del poder. La mano del [santo] Padre como mano del poder. Ya el inicio nos advierte que la *carta* se interesa poco por la *víctima*; el interés recae sobre la estructura como campo de poder: ¿qué poder? *Poder de encausamiento*: quiere marcar un camino sin consultar a quienes lo transitarán. El camino que traza la mano del Padre *disciplina*, conduce, ubica, sin consulta previa.

Esta forma de poder cabe dentro del arte que M. Foucault denomina *los medios del buen encausamiento*: “El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, en lugar de sacar y retirar, tiene como función principal la de “enderezar conductas”; o sin duda, de hacer esto para retirar más y sacar más”¹³. Es una operación que descompone sistemas de relaciones a través de mecanismos de especificación. Determina [moral, teológica, jurídicamente] singularidades, las juzga, des-articula y re-ubica dentro de la estructura. La mano del Padre, que escribe bajo el sello de su propio nombre, segmenta, divide y re-asigna a cada uno(a) espacios. Desplaza y re-posiciona elementos, pero deja intacta la estructura. Esto implica *sacrificios*, en especial de parte de las víctimas, quienes deben reajustarse a la estructura que los confinó como vulnerados sin ningún cambio por parte de esta estructura.

El interés de la carta, en última instancia, según nuestra hipótesis de trabajo, el interés del [Santo] Padre que escribe, tiene que ver con la continuidad institucional. La institución clerical es alfa y omega, principio y fin. El primer paso de este carpintero-escritor para alcanzar tal deseo-de-poder, será construirse una *Irlanda*. Esto lo hacen los primeros acápites.

13 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo xxi; 2003: 104.

Exhorta: “I ask you to remember “the rock from which you were hewn” (Is 51:1)” [Yo te pido que recuerdes ‘la roca que te ha tallado’; trad. D. S.] (CPI, 2). La piedra corta y talla (hewn): modela.

Recuerda, dice el Padre escritor, la piedra donde fuiste *tallado*, *labrado*. Hay otras traducciones posibles para el término *hewn*: talado, cortado y circuncidado según el contexto de la cita bíblica. La Piedra corta la carne y con ello da forma y criterio de pertenencia: introduce dentro de estructuras de poder específicos. *Recuerda*, la piedra que te conformó. La Iglesia Católica. El tercer acápite de la mano del Padre *guía* este recuerdo: “The ideals of holiness, charity and transcendent wisdom born of the Christian faith found expression in the building of churches and monasteries and the establishment of schools, libraries and hospitals, all of which helped to consolidate the spiritual identity of Europe” [Los ideales de santidad, caridad y sabiduría trascendente, nacidos de la fe Cristiana, se plasmaron en la construcción de Iglesias y monasterios, y en el establecimiento de escuelas, bibliotecas y hospitales, los cuales ayudaron a consolidar la identidad espiritual de Europa] (CPI, 3). Iglesias, monasterios, escuelas, bibliotecas, hospitales: en la conformación de esta Irlanda, toda, figura la Iglesia Católica como el *eje* que determina los despliegues socio-políticos irlandeses.

Irlanda, como el resto de Europa según la carta, es acá un término genérico que disfrazo y disuelve movimientos y movilizaciones sociales diversas, Irlanda se piensa y cree desde la carta a partir de una matriz relacional *católica*¹⁴. La Iglesia es la piedra que

14 Helio Gallardo observa cómo este núcleo o matriz relacional, a partir del cual sectores populares latinoamericanos imaginan y producen mundo, tiene al catolicismo como eje: “[...] los sectores populares estiman con sinceridad que su religiosidad pasa por estas iglesias. Y, con ello, su salvación o el plan de Dios. Mucha gente ha internalizado la institución clerical (el católico culto mariano, por ejemplo) haciéndola

ha tallado a esta *Irlanda Genérica*. El escritor Padre figura dentro de los que tallan: su nombre pasado era José (Joseph). La carta está fechada *19 de marzo de 2010*: Día se San José. Añade: “*on the Solemnity of Saint Joseph*”. El carpintero, el que labra con la piedra; pero que no labra según su propio criterio y sensibilidad. El que corta, talla, segmenta y reasigna lo hace desde una institución a partir de la cual se piensa. El otro José, el Padre de la carta, también labra una Irlanda que imagina, a partir de un grupo de actores que desarticula y reubica. José, el carpintero: el nombre del fantasma del *autor* de la carta. La mano se mueve desde una sensibilidad católica. Pero: ¿Cuál mano? ¿La que escribe? ¿La que guía y educa? ¿La que abusa?

Es una Irlanda retratada como la de mayor población católica del mundo europeo: la que permitió el ingreso de la *palabra de Dios* a la lengua inglesa. Irlanda sería, según este documento, la *conquista* del mundo bárbaro. Benedicto enfatiza el carácter *densamente* clerical [es decir, no solo confesional] de Irlanda: “In almost every family in Ireland, there has been someone – a son or a daughter, an aunt or an uncle – who has given his or her life to the Church” [Casi en cada familia de Irlanda, ha habido –un hijo o hija, un tío o tía– que ha dado su vida a la Iglesia] (CPI, 3). Los católicos de Irlanda son en su mayoría clericales, según la carta imagina a Irlanda. Cabe señalar que el número de católicos no es tan abrumador y que, además, en una región como Irlanda del norte el porcentaje de católicos se reduce, y no en poco, frente a otras confesiones religiosas o bien frente a movimientos no-confesionales. Pero el argumento porcentual no es de nuestro interés, salvo como modo de ponderar el especial énfasis en la *densidad* clerical que Joseph Ratzinger introduce.

parte de su subjetividad. Imagina y cree el mundo a través de su iglesia. Y, a la vez, las iglesias institucionales son parte significativa de su existencia personal y familiar” (*Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: SEBILA; 2009: 23).

Así, esta institución-clerical participa en la definición de los mecanismos sociales a través de los cuales individuos y movimientos irlandeses se imaginan y producen mundo. Esto obliga a una cuestión que, sin embargo, no aborda la carta: ¿cómo participa la Iglesia en la conformación del victimario, de la mano abusadora? ¿La piedra talla también la palma del que obra la caricia enajenadora? Si las instituciones irlandesas (al menos en la Irlanda que imagina la mano del Padre), a partir de las cuales se piensan lo emprendimientos comunes, nacen del *seno* de la estructura clerical, las relaciones de abuso y violencia sistematizada también se conforman en torno a ella (así fuera como un efecto *colateral*, que no exime de responsabilidad). Pero la pregunta, a la que nos obliga la lectura, no se plantea. Se evita. El estilo de la carta, la mano del Padre, tiene, por otro lado, la intención de mostrarnos el abuso como una cuestión de periferia, extranjería, *diferencia*. La carta *talla* monstruos.

Debemos señalar, además, que nosotros no somos el destinatario de esta carta. Llega a mis manos un comunicado sin el consentimiento de los(as) destinatarios(as), genéricamente disueltos en el término: *Católicos de Irlanda*. Los(as) destinatarios(as), re-tratados en la carta por la pluma del que escribe, no pueden guardar su contenido, manejarlo para sí mismos(as). Pero no puede ponerse el acento en una incontinencia que les es propia. Participan de una institución que los expone. La mano, del escritor, del Padre, no se detiene acá tampoco y vuelve a desnudar los cuerpos de las víctimas, sin su consentimiento. La carta no tenía sobre. Está desnuda. Es una carta pública, sólo falsamente dirigida a algo como *los católicos de Irlanda*.

Tarjeta Postal: Periferia epistémica y La Mirada

Si en su totalidad Irlanda es, no sólo confesionalmente católica, sino clerical; la mano abusadora debería ser clerical en su

conformación (y no sólo porque el victimario sea clérigo(a) o no). Para evitar este corolario (terrible para la institución clerical), el carpintero que labra la carta produce monstruos. Maynor Mora en su ingreso analítico a los procesos sociales de diferenciación, muestra cómo los *aparatos identitarios* [si por ello entendemos aquellas estructuras sociopolíticas que piensan e imaginan *la mismicidad política*] producen un núcleo narrativo a través del cual se introducen *significaciones*¹⁵ y *representaciones* sociales que posibilitan captar, (re)ubicar y controlar la *presencia amenazante*¹⁶ del Otro. Mora emplea la categoría *monstrificación* para abordar analíticamente, ambos, los procesos de conformación de estas *significaciones* dominadoras de las diferencias, así como la ejecución de mecanismos que hacen operativas tales significaciones.

M. Mora reconoce esta producción de *significados* como corolario de procesos identitarios totalitarios. Su lógica: “[...] tiende a la localización de la *diferencia* social como absoluta alteridad de la subjetividad moderna, proyectándola, como “singularidad” *culpatoria* o *exculpatoria*, sujeta de persecución y exterminio simbólico [...] y político”¹⁷. En este sentido se anula –políticamente– la *alteridad*, pues la *diferencia* es captada como *proyección* de una deformación, vicio, enfermedad o maldición interna de *Lo Mismo*. Ya E. Levinas advertía este movimiento¹⁸: La diferencia

15 Pensamos la significación desde Wittgenstein como el proceso de ‘hacer cuerpo’ o incorporar (hacer cuerpo) estructuras relacionales de producción de mundo.

16 Para un trabajo que desarrolla un análisis al interior de la diferencia que introducen los procesos sociales de migración ver: Carlos Sandoval. *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de identidad nacional en Costa Rica*. San José: EUCCR; 2006.

17 *Los monstruos y la alteridad: hacia una interpretación crítica del mito del monstruo moderno*. Heredia: UNA, Escuela de Filosofía; 2007: 33. Ver además: Franz Hinkelammert. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI; 2003.

18 El filósofo lituano dice: “La filosofía occidental coincide con el develamiento del Otro en el que, al manifestarse como ser, el Otro pierde su alteridad. Desde su infancia, la filosofía ha estado aterrorizada por el Otro que permanece siendo Otro, ha sido afectada por una alergia insuperable” (*La huella del otro*. Trad. Silvana Rabi-

del Otro, como di-ferencia interna (y negativa) de “Lo Mismo”, en tanto lugar de lo *negativo identitario*, figura como amenaza siempre latente que precisa control. Los mecanismos sociales de producción de significaciones que introducen *lo diferente* como vicio de la identidad; se encargan, asimismo, de legitimar procesos de análisis, ubicación-aislamiento y represión de Lo Otro. Sin embargo el ingreso de Mora obvia la conformación de monstruos al interior de los procesos de cristiandad; donde, no sólo aparecen monstruos cuando otro/extranjero ingresa, sino, además, al interior mismo del imaginario religioso. El monstruo es producido también con el *Mismo*, y sólo a través de un segundo momento expuesto como *extranjero*. Veamos.

La mano del Padre labra con la piedra el contexto de abuso como quien pinta una patria exterior. La carta del carpintero debe producir esta *alteridad amenazante* al interior de sus confines teológicos. En este punto la *carta* aparece como *Tarjeta Postal* que nos llega, con aire de nostalgia, desde una región *exterior* y nos hace una descripción general del mundo de los monstruos. Según la lógica de la *monstrificación*, modela una extranjería como criterio de *diferenciación*, una patria ajena desde la cual ingresa *el monstruo* con su maldad.

La *modernidad* figura como esa patria maldita donde se hondean dos banderines: transformación social y secularización. La

novich. México: Taurus; 2000: 49). Enrique Dussel analiza el corolario político de este padecimiento filosófico: “Si ese “otro” irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no di-ferente sino dis-tinto, “fuera” entonces de la Totalidad o como “exterioridad” (el realmente Otro), significaría un peligro para “lo Mismo” como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a “el Otro”, que defiende su “exterioridad”: esa es la causa ontológica de los “campos de concentración”” (*Filosofía ética de la liberación*. Tomo I. Argentina: La aurora; 1987: 118). Los procesos de *monstrificación* (convertir al Otro en monstruo) anulan esta alteridad efectiva al *definir* y *captar* al Otro como vicio o deformación interna de Lo Mismo proyectada en él/ella/eso dis-tinto.

patria del monstruo es la *exterioridad* de la Iglesia que en la carta se piensa como *centro-eje*. El *monstruo* ingresa desde los anillos urbanos donde se ubican, usualmente en América Latina, precarios-favelas. Esta periferia, sin embargo, no aparece como un espacio *topológico* sino *epistemológico*: “Significant too was the tendency during this period, also on the part of priests and religious, to adopt ways of thinking and assessing secular realities without sufficient reference to the Gospel” [Ha sido también significativa durante este periodo, la tendencia por parte de sacerdotes y religiosos, a adoptar formas de pensamiento y juicio sin suficiente referencia al evangelio] (CPI, 4). *Sacerdotes y religiosos* caen en estructuras epistemológicas *periféricas*, ajenas al espacio de la salvación. El espacio del monstruo se produce al interior de una *desviación viciosa* de lo clerical: la participación de racionalidades no iluminadas por la fe (*Fides et Ratio*). La *diferencia* amenazante se formula en torno a la *des-obediencia, des-viación*. El texto no señala el contenido ni la ubicación de estas ideas o lugares epistémicos. Sólo marca o delimita su extranjería con respecto al *evangelio*.

Un caso particular experimentó en América Latina los movimientos y las movilizaciones designadas con el nombre *Teologías Latinoamericanas de la Liberación*. El documento escrito por el entonces Prefecto para la Doctrina de la Fe: Joseph Ratzinger, *Libertatis nuntius*¹⁹, condenaba la teología más ‘progresista en Latinoamérica’ (Juan Luis Segundo²⁰) por considerarla ‘marxista’/‘comunista’; y entonces, contraria al evangelio. Helio Gallardo afirma que la categoría marxista/comunista en América Latina designa *aquello* [persona, movimiento, discurso, vivencia de la fe, opción sexual, reclamo laboral, desafío pedagógico,

19 *Libertatis nuntius*. Instrucción sobre algunos aspectos de la “teología de la liberación”. Disponible en internet: <http://multimedios.org/docs/d000256/>.

20 Ver: *Teología de la liberación. Respuesta al cardenal Ratzinger*.

generacional, de género, etc.] “que desafía o conmueve el orden establecido, en el límite, *todo lo que a mí* (a mí, propietario, oligarca, macho, católico, padre, blanco, profesor, gringo conservador, etc.) *disgusta*”²¹. *Comunista* sugería, entonces, (y sugiere) un proceso de *monstrificación* que designaba a espacios de crítica, prácticas de producción humana, lugares epistémicos, movilizaciones políticas, como estratos *periféricos* del orden establecido y, por tanto, sectores amenazantes sobre los cuales aplicar vigilancia y castigo. El texto del entonces cardenal Joseph Ratzinger imaginaba, desarticulaba y reasignaba como monstruosidad –en el lenguaje del texto: *pecado*, a las teologías latinoamericanas de la liberación.

La carta del Padre reprende a los *católicos de Irlanda* por razones similares. La monstruosidad es construida como una diferencia *viciada* de Lo Mismo –la clerical población irlandesa–, propiciada por la irrupción en una *periferia epistémica* no iluminada por el *Evangelio*. Evangelio no designa, acá, a unos libros de la Biblia, sino, a una forma específica de *hermenéutica* que *interpreta correctamente* la verdad revelada por Dios. Luego, para esta verdad no existe un acceso directo, debido a la condición pecadora del ser humano que imposibilita captar en la revelación la *verdad* del creador. Este criterio introduce una ausencia de capital hermenéutico que la Institución Católica ahorra, guarda y acapara para sí. Realiza una *diaconía* de la verdad y se presenta como *medio* de salvación. El feligrés debe entonces obedecer y seguir la guía. Sin embargo, la clerical Irlanda desobedece, y realizó migraciones a *periferias epistémicas* ajenas al Evangelio. Peca y propicia la *maldad*.

21 Helio Gallardo. “Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación”. En Jonathan Pimentel (ed). *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*. Vol. I. Heredia: SEBILA; 2010: 58.

En este punto la Iglesia se presenta como *Mater et Magistra*. Pero el que escribe es el Padre, quien obra un proceso de *monstrificación*. Esto es posible no sólo por el abandono en una patria epistémica *periférica*, sino por las mismas *disposiciones* epistémicas de *Los Católicos de Irlanda*: “The programme of renewal proposed by the Second Vatican Council was sometimes misinterpreted and indeed, in the light of the profound social changes that were taking place, it was far from easy to know how best to implement it” [El programa de renovación propuesto por el Concilio Vaticano II a veces fue mal entendido y ciertamente, a la luz de los profundos cambios sociales que estaban teniendo lugar, no era nada fácil discernir la mejor manera de realizarlo; trad. D.S.] (CPI, 4). La *periferia* epistémica a partir de la cual irrumpe la alteridad amenazante del monstruo (diferencia como subproducto del *viciamiento de sí*), no tiene que ver exclusivamente con incorporar otras ideas, sino, además, con la imposibilidad de *captar* o *aprehender* la propia patria *epistémica*. Por deficiencias en su comprensión, los católicos irlandeses se aventuraron en posiciones epistemológicas ajenas al Evangelio, cargadas de vicio y pecado. Una vez más *la víctima* vuelve a ser culpabilizada: su incapacidad epistémica la vulnerabiliza y confina a la situación de *abuso* no-condenado.

Esta condición de *extranjería epistémica* es un factor sobre el cual se detiene la carta. Es el espacio donde ubica la impunidad: “In particular, there was a well-intentioned but misguided tendency to avoid penal approaches to canonically irregular situations” [En particular, hubo una tendencia motivada por buenas intenciones, pero desviada (en tanto no guiada), a evitar los enfoques penales de las situaciones canónicamente irregulares; traducción y paréntesis míos D. S.]. La condición de *extrañamiento epistémico*, es decir exposición a ideas no-evangélicas sumado a la precaria

comprensión de la instrucción magisterial, propiciaron una condición tal que, frente al monstruo como *parafilia* de la *ipseidad* clerical, no se reconoce un desvío-vicio-pecado de lo *clerical*, sino a lo *clerical* en sí mismo: esto es, *santo*. Para esta mirada, lo clerical, en tanto espacio de santidad, coincide con lo inmune jurídico. Y por esto se guardó, el clerical catolicismo irlandés, de abrir procesos de investigación. Una trasposición que oculta, y evita la apertura de procesos.

El problema epistémico se posiciona ahora en la mirada, en un vicio sobre la *mirada* que *vigila* y discierne. Un vicio de la mirada que introduce como punto *ciego* la ‘desviación’ de la *ipseidad* clerical e impide la apertura de procesos judiciales.

No es el primer caso histórico donde aparece este punto ciego en la *mirada clerical* que *vigila*. En la figura del confesor, quien está investido con el poder de *hacer* hablar, conceder o negar la absolución, así como imponer y controlar la penitencia, apareció la *sollicitatio ad turpia*; donde el confesor demandaba de sus hijos e hijas espirituales, actos sexuales como modo de satisfacción [no sólo sexual sino jurídica] por la falta infringida. Antes de Pablo IV (1559) este acto no podía condenarse pues no existía como figura jurídica.²² Es un vicio de la mirada-clerical que eclipsa la criminalidad tras el sol de la santidad. El movimiento a partir de esta ceguera-de-sí conduce a las estructuras de poder, en este caso clericales, a la producción de alteridades amenazantes, monstruos. Es decir, lo que se señala como vicios o desviaciones, son condiciones intrínsecas a las estructuras de poder que, sin embargo, no son reconocidas. Franz Hinkelammert, siguiendo la corriente teológica en América Latina, ubica de esta imposibilidad de auto-juicio como *pecado estructural*: “Este pecado se comete con

22 Ver. Jorge González. *Sexo y confesión. La iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. México: Plaza y Valdés, 2002.

buena conciencia; es decir, con la conciencia de cumplir con las exigencias éticas”²³. Un punto ciego al interior de la institución donde se celebra –por ejemplo, en la impunidad– la producción de muerte institucionalizada. De ahí que Benedicto XVI hable de *buenas intenciones* al encubrir al victimario, aunque no reconoce en esto a un *pecado* intrínseco a la *institución religiosa*, posteriormente secularizado e incorporado en estructuras estatales.

Es la mirada que uno debe posicionar sobre *sí mismo*. En Agustín, y otros padres, es posible ubicar la conformación de esta mirada.²⁴ Este movimiento de la mirada no es ajeno a la escritura, Antonio Abad lo introdujo a partir de la práctica de escribir los propios pensamientos: “[...] ¿Quién, después de haber pecado, no miente para ocultarse? Del mismo modo que viéndonos unos a otros no fornicamos, así, si escribiéramos nuestros pensamientos como debiéramos revelárnoslos los unos a los otros, nos guardaremos con fuerza de los pensamientos impuros por la vergüenza de que los otros los conozcan”²⁵. La escritura figura, acá, como campo de *vigilancia*: la carta que leemos se ubica dentro de este campo de producción literaria, sólo que es una mirada que no se posición sobre sí, sino que formula un *punto ciego* donde posiciona al monstruo que, una vez más, oculta la *talladura* institucionaliza –y clerical de la mano enajenadora.

La carta habla, sin embargo, de un *fracaso* en esa mirada que vigila y juzga. Este sería uno de los criterios que ubica la carta como ex-

23 *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José: DEI; 2000: 29.

24 Ver Jonathan Pimentel. “Carne y dolor: Una relectura de *Las Confesiones* de Agustín” en *Vida y Pensamiento* 28, 2 (2008), 37-38. Otras textos del autor que desarrollan la formación de una conciencia Occidental del olvido/vigilancia de sí: *Sexo en el desierto: Consideración carnal del Tratado práctico de Evagrio Póntico*. Tres ríos: Inédito; 2009; *El conflicto de los placeres: Comentario a un texto de Orígenes*. Tres ríos: Inédito; 2009; “La Biografía de san Antonio de Atanasio y la regulación del deseo” en *Praxis* 62 (2008).

25 Atanasio. *Vita Antoni*. En Michel Foucault. *La escritura de sí*. En *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós; 1999: 289.

plicación de los abusos sexuales: “[...] inadequate procedures for determining the suitability of candidates for the priesthood and the religious life” [procedimientos inadecuados para determinar la idoneidad de los candidatos al sacerdocio y a la vida religiosa; trad. D. S.] (CPI, 4). El seminario es campo de la Mirada, de la vigilancia. La carta habla de la necesidad de procedimientos capaces de introducir al *Otro* en tramas discursivas que lo expongan, que posibiliten extraer su *intimidad*; que borran las barreras público/privado y propician la *extracción* de la subjetividad. El movimiento de esta Mirada, que penetra en la *alteridad* siempre sospechosa, finaliza con la producción discursiva de la *monstrificación*: el *Otro*, malvado, ingresa desde el *exterior* a las lógicas y prácticas confesionales y clericales. La dificultad, según la mano que escribe, reside en la capacidad de discernir la maldad del *Otro* (que es *Lo Mismo* viciado). Evita, de nuevo, pensar en qué medida la *pedra* del que *labra* (la institución católica) determina o produce la *mano que obra el abuso*. Puede apreciarse este movimiento en las declaraciones de Tarciso Bertone²⁶, Secretario de Estado Vaticano, que desplaza *el celibato* como lugar de la pedofilia hacia la *homosexualidad* como exterioridad (añadir el adjetivo ‘*perversa*’ es redundante). No nos pronunciamos sobre lo veraz o falaz de tal desplazamiento, sino sobre el movimiento de crear monstruos (y la homosexualidad es monstruosa para la clericalidad) para captar, juzgar, explicar y controlar *vicios* internos. Movimiento que ha realizado la *pedra* en la mano que escribe la *Carta del Padre*.

Abrazos a los familiares: Figuras narrativas y almohadillados

El numeral cinco hace un giro. Ya no nos comenta sobre esa patria extranjera en la que parece haber estado de visita. Ahora

26 Ver: <http://www.nacion.com/2010-04-13/Mundo/FotoVideoDestacado/Mundo2332200.aspx>.

envía saludos, aclaraciones, disposiciones y mandatos a los hijos/hijas de Irlanda (la inventada por la carta), con quienes el Padre se ha *sentado*, para escucharlos, *reconocer* su sufrimiento y *orar*. Sin embargo, debemos anotar que en la carta del Padre no existen personas, a lo sumo, personajes de una narración. Para acercarnos a esta nueva *talladura* que labra la piedra/pluma del Padre, emplearemos el criterio de lectura que el filósofo esloveno Slavoj Žižek propicia a partir de la noción *Punto de Almohadillado* introducida por Jaques Lacan en el seminario sobre *La psicosis*; esto es, un espacio-agente complementario que permite unificar, articular o modificar, retroactivamente, un conjunto de elementos y experiencias diversas en un solo núcleo semántico que unifica despliegues. Ejemplo. Convertir todos los temores en coraje y autoestima, en torno a un *temor* por encima de todos: *Temor a Dios* (es el caso que estudia Lacan).

Así, en *Mein Kampf* advierte Žižek: “[...] la entidad “judío” es un dispositivo que nos permite unificar en un único relato prolongado las experiencias de la crisis económica, la decadencia moral y la pérdida de valores, la frustración política y la humillación nacional, etcétera, etcétera”²⁷. El *punto de almohadillado* aparece como un *hilo conductor* que articula experiencias diversas (frustrantes, enajenantes, de opresión padecida y obrada, etc.) dentro de una misma trama y las re-encausa según una lógica determinada. Es una operación narrativa que produce un punto de referencia estable, así como un horizonte-sendero que guía y determina horizontes de despliegue colectivo que, sin embargo, no ofrecen, o al menos esa no es su preocupación fundacional, consuelo efectivo, ni propicia, tampoco un rasgo de origen, lugares que posibiliten *auto-producción-humana-gratificante*. Disuelve experiencias en un mismo núcleo y las reubica según un fin.

27 *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós; 2003: 33.

La carta, previo a presentarnos a los personajes y sus *experiencias* diversas, labra un punto *clerical* de *almohadillado*: “I wish to exhort *all of you*, as God’s people in Ireland, to reflect on the wounds inflicted on Christ’s body, the sometimes painful remedies needed to bind and heal them, and the need for unity, charity and mutual support in the long-term process of restoration and ecclesial renewal.” [Yo deseo exhortarlos a *todos ustedes*, como personas de Dios en Irlanda, a reflexionar sobre las heridas infligidas en el cuerpo de Cristo, sobre los dolorosos remedios a veces necesarios para suturarlas y curarlas, así como en la necesidad de unidad, caridad y mutuo acompañamiento en procesos, a largo de plazo, de restauración y renovación eclesial; trad. D. S.] (CPI, 5). ‘*Heridas de Cristo*’ figura como *punto de almohadillado*; es decir, núcleo semántico donde se articulan y modifican, retroactivamente, los ingresos y experiencias diversas de abuso al interior de la institución católica. *La herida* abierta, pensemos en el film de Mel Gibson *La Pasión*, es el espacio teológico y *narrativo* a partir del cual la carta ubica y articula experiencias singulares: víctima, abusador, padres, religiosos, jóvenes, obispos; y las reposiciona dentro de la estructura eclesial. *Heridas de Cristo*, además, se ubica dentro de una teología sacrificial²⁸ que posiciona la crucifixión dentro del proyecto soteriológico de Dios y asume, entonces, a Jesús como el ciervo obediente que acepta el sacrificio. De esta forma, *Heridas de Cristo* como *punto de almohadillado* posibilita articular actores y actrices alrededor del eje *sacrificio/disposición-al-sacrificio*, según dicho modelo teológico.

A continuación, siguiendo el mecanismo de poder presente en el discurso (*medios del buen encausamiento*, M. Foucault),

28 Ver Hugo Assmann (ed). *Sobre ídolos y sacrificios*. René Girard con teólogos de la liberación. San José: DEI; 1991. Fran Hinkelammert. *Sacrificios humanos y sociedad Occidental: Lucifer y la bestia*. Tercera ed. San José: DEI; 2000. René Girard. *I see Satan fall like lightning*. Trans. James Williams. New York: ORBIS; 2008.

establecemos los ingresos a los distintos *personajes* que saluda la carta del Padre.

a) *Las víctimas de abuso: niños y jóvenes de Irlanda*

Primero la carta explora/construye la *subjetividad* de las víctimas. Un reconocimiento del dolor. Sufrimiento, especialmente por el *silencio* al cual fueron confinadas las víctimas. Su *herida*, abierta, dice el Padre, hace comprensible su resistencia al perdón y a la reconciliación con la Iglesia. La *víctima* tallada por la mano del Padre tiene como rasgo una dificultad, justificada, de *volver* a la Iglesia. Es la preocupación central de la carta: *volver a* (o no abandonar) *la Iglesia Católica*. El espacio dedicado a las *víctimas de abuso* se centra mucho en esta preocupación.

El Padre entonces habla, desde la vergüenza (según su confesión), en nombre de la Iglesia y legitima el *retorno a la institución*: “It is in the communion of the Church that we encounter the person of Jesus Christ, who was himself a victim of injustice and sin. Like you, he still bears the wounds of his own unjust suffering” [Es en la comunión con la Iglesia donde nos encontramos con la persona de Jesús Cristo, quien fue una víctima de la injusticia y el pecado. Como ustedes, él sigue cargando las heridas de un sufrimiento injusto] (CPI, 6). Participar de las *heridas de Cristo*, comporta ser partícipe de la injusticia, sí, pero en la teología de la carta, es ser partícipe de la estructura sacrificial. Veamos. El criterio del Padre de la carta es la raíz del poder *clerical*: administrar el capital simbólico que satisface al creyente religioso. La Iglesia Católica se arroja la exclusividad del capital *salvífico*, así como los mecanismos de transacción, acumulación y préstamo del mismo. De ahí que la carta afirma: es en la *comunión* con la Iglesia [Católica] donde nos encontramos con la persona de Cristo. Recuerda la instrucción *Dominus Iesus*, que establece la

condición deficitaria (en términos de acceso al *capital soteriológico*) de otros cristianos, o personas en general, no-católicas. Las *víctimas*, los que dudan en volver a la estructura clerical, están llamadas a recordar la posesión, exclusiva, que se arroja la institución católica sobre los medios salvíficos. Al interior de este recuerdo, el punto de almohadillado, *Heridas de Cristo*, aparece como el criterio que *revierte* la experiencia de abuso y posibilita, a través del sacrificio, el retorno a la institución.

La institución que abre la herida, se confiesa con la exclusiva propiedad de los medios para la sutura: *Las Heridas de Cristo*.

Son éstas las que permitieron, debido a “*dolor redentor*”, el triunfo sobre el mal (pecado) y el nacimiento de la vida. En este sentido, la víctima, al interior de la *Herida de Cristo*, es exhortada al *auto-sacrificio*: “I believe deeply in the healing power of his self-sacrificing love – even in the darkest and most hopeless situations – to bring liberation and the promise of a new beginning.” [Yo creo profundamente en los poderes curativos de su amor auto-sacrificial –aún en las situaciones más oscuras y desesperantes– para traer liberación y la promesa de un nuevo comienzo] (CPI, 6). La víctima, articulada a la institución clerical a través del recurso narrativo *Herida de Cristo*, es invitada al *auto-sacrificio* que consiste en *atravesar* las puertas de los templos una vez más. La promesa de este nuevo sacrificio que se demanda de la víctima es la *reconciliación*, *sanación* y *paz interior*. El segundo *sacrificio* se presenta como la posibilidad de *anular* o *superar* los dolores dejados por el primero. La víctima obtiene satisfacción en tanto sea capaz de auto-sacrificarse.

Es un movimiento donde la víctima debe reconocer un *auto-sacrificio* necesario. Este sacrificio segundo tiene recompensa, según lo indica el Sacrificio de Cristo. Hay un sacrificio, una

violencia injusta de valor infinito: *las heridas de Cristo*, cuya sangre borra la mancha del pecado en el mundo. Ante ellas, la víctima debe reconocer sus propias heridas, como partícipes de un plan, una lógica divina. Como la víctima, Cristo ha sufrido la injusticia. Pero, precisamente porque este segundo sacrificio tiene valor salvífico, disuelve el padecimiento de la víctima de abuso y la invita a participar activamente de la Iglesia Católica, institución que administra, transfiere y posibilita los encuentros con Cristo. En la *Herida de Cristo* la víctima es invitada al auto-sacrificio como superación del sacrificio. En la *Herida de Cristo* la víctima de abuso es articulada (confinada) dentro de una lógica sacrificial *recursiva*, lo cual cierra sobre sí un mecanismo de retorno que obliga *cruzar*, de nuevo, *las puertas*.

La lógica de *almohadillado* no cambia con respecto a los jóvenes de Irlanda. Sin embargo, se introduce un criterio teológico de la historia, según el cual, existen estructuras eternas; un proyecto que persiste a pesar y a través de los cambios socio-históricos: “Your experience of the Church is very different from that of your parents and grandparents. The world has changed greatly since they were your age. Yet all people, in every generation, are called to travel the same path through life, whatever their circumstances may be.” [Su experiencia de la Iglesia es muy diferente de la sus padres y abuelos. El mundo ha cambiado mucho desde que ellos tenían su edad. Sin embargo, todas las personas, en cada generación, son llamadas a transitar el mismo camino de vida, en cualquier circunstancia; trans. D. S.]. Sin importar los cambios, hay elementos que persisten; el Padre de la carta nos indica uno en particular: “[...] it is *in the Church* that you will find Jesus Christ, who is the same yesterday, today and forever (cf. *Heb 13:8*). He loves you and he has offered himself on the cross for you” [... es en la Iglesia (Católica) donde ustedes encontrarán a Jesús Cristo, quien es el mismo

ayer, hoy y siempre. Él los ama y ha se ha ofrecido a sí mismo en la cruz por ti; trad. y paréntesis, D. S]. El primer elemento lo habíamos encontrado antes: la administración, exclusiva, del capital crístico-salvífico por parte de la institución clerical. El capital económico, social, político cambia; pierde valor de cambio y se vuelve inútil.

Como afirmara Nietzsche: las monedas pierden su sello con el tiempo. Pierden valor. Pero *La Iglesia* administra un capital que no varía con el tiempo; tiene valor infinito y eterno, inagotable. La carta del Padre certifica sus fondos. No está interesada, únicamente, en mostrar su *exclusividad*, sino el carácter *sacrificial* que le otorga valor infinito al capital que posee.

Pero nos interesa, además de la reiteración capitalista del Padre, el segundo giro. *Cristo los ama* y se ha ofrecido, voy a traducir: sacrificado, en la cruz por ti. Hay una conectiva lógica, que precisamente vincula dos elementos originalmente independientes entre sí. Cambia la lógica de articulación a partir del punto de *almohadillado*. La víctima de abuso es disuelta en la lógica sacrificial, pero el joven no. Cristo lo ama; por aparte, se ha sometido al sacrificio por él. Ya no habla el Padre escritor de *amor auto-sacrificial*. Amor y sacrificio ahora aparecen separados; acá, el sacrificio obliga. *Herida de Cristo* introduce a los jóvenes en un proyecto de salvación: el amor infinito pasa por el reconocimiento del sacrificio, y como tal, de una deuda que se cierne sobre nosotros. ¿Cómo habrán de pagarla los jóvenes de Irlanda? Participando activamente de la institución clerical. La preocupación del Padre, como advertíamos al principio, cae sobre la *continuidad institucional*, sólo falsamente sobre los actores reales de los sucesos dolorosos de Irlanda. Las *Heridas de Cristo* representan el núcleo semántico que articula experiencias diversas hacia ese fin. En el caso de los *jóvenes de Irlanda*, la lógica de *almohadillado*

los introduce en una deuda. Una deuda que no fluctúa, pues el capital no varía con el tiempo.

b) *Victimarios* y aparatos clericales

El clérigo aparece investido de santidad. No sólo ante los ojos de *feligreses*, sino por la *talladura* de la carta del Padre. Queremos analizar acá cómo, al interior de esta santidad, la lógica clerical de almohadillado articula a aquellos que participan desde estratos altos de la estructural clerical. Iniciamos, como lo hace la carta, desde los abusadores.

Al referirse a los sacerdotes que han abusado sexualmente de niños, el Padre habla de traición. ¿A la fe y confianza de los católicos de Irlanda? ¿A sus congregaciones? ¿Parroquias? ¿A la Iglesia? Todos deberían formar parte de una misma corporación. Sin embargo, el Padre segmenta los niveles de traición, así como los daños: “Together with the immense harm done to victims, great damage has been done to the Church and to the public perception of the priesthood and religious life.” [Junto con el inmenso daño realizado a las víctimas, un inmenso daño se ha hecho a la Iglesia y a la opinión pública del sacerdocio y la vida religiosa; trad. D. S.]. Juntos, abuso sexual y prejuicio a la imagen clerical. Ambos están en el mismo rango: *inmenso daño*.

Heridas de Cristo representa acá, la posibilidad de revertir el daño. De los sacerdotes que han cometido abuso no se demanda sacrificio; o al menos esa no es la lógica que determina su re-ubicación. Se impone sobre ellos una *penitencia*, que no es lo mismo que sacrificio, que promete expiación: “By offering prayers and penances for those you have wronged, you should seek to atone personally for your actions. Christ’s redeeming sacrifice has the power to forgive even the gravest of sins, and to bring forth good from even the most terrible evil.” [Ofreciendo oraciones

y penitencias por aquellos que has malogrado, ustedes deberán buscar la expiación por sus actos. El sacrificio redentor de Cristo tiene el poder de perdonar hasta los más graves pecados, y de hacer surgir el bien incluso del más terrible de todos los males; trad. D. S.]. La lógica de almohadillado, conformada alrededor de la *herida de Cristo*, hace del *mal* un *bien*. No es sólo redentora, en tanto expía y suprime la culpa, sino, además, obra una transformación sobre el mal de la que resulta *un bien*. Este mecanismo recuerda al *Mefistófeles* del *Fausto* de Goethe. Aquella fuerza que desea el mal, pero realiza el bien.

El punto de almohadillado clerical se presenta acá como *capullo* para la metamorfosis. Además, uniendo a este punto, por la teología implícita en la carta, en específico: el carácter *eterno* e *inmutable* del proyecto soteriológico, este mal aparecería como una etapa necesaria –un sacrificio necesario–, para *un bien*. Un eslabón dentro de un proceso. El precio que paga el clérigo, abusador, no es el sacrificio. Sino la oración y la penitencia. La experiencia victimaria se articula en torno a la *herida de Cristo* en el proceso mismo del *sacramento de la penitencia*, el cual, reposiciona el mal obrado, a las víctimas y a la Iglesia, dentro del plan-proyecto misericordioso de Dios. La violencia estructural puede captarse y articularse porque está ya institucionalizada.

Algunos acercamientos desde teorías feministas posibilitan la comprensión del *abuso* sexual como una extensión del poder (entre otros, el clerical). Para una corriente que tiene a Susan Brownmiller como su representante: “[...] rape was a violent instrument of power, situated firmly within a political structure that gave a disproportionate amount of power to men at the expense of women”²⁹. En nuestro caso, hablamos de una estructura de

29 Ann Cahill. “The meanings of rape”. En Gilbert Herdt y Cymene Howe (ed). *21st Century sexualities. Contemporary issues in health, education and rights*. New York:

relaciones que distribuye de manera desproporcionada el poder, concentrándolo en la figura del clero [al interior de la cual se sostienen también relaciones de sometimiento en términos de género]. El abuso, entonces, no le sería ajeno, sino, que constituye su misma conformación. Esta forma de acercamiento, con las críticas que pueden hacersele, permite, al menos, considerar en qué medida la misma estructura modela o conforma la mano abusadora. Tiene el mérito de no ocultar los mecanismos y lógicas a partir de las cuales, la institucionalidad clerical [la mano del Padre] participa en la formación de la caricia enajenante.

Pero el punto de almohadillado de la carta permite, al Padre escritor, articular esta posibilidad y reencauzarla, en tanto la *herida de Cristo* produce a partir de los males estructurales *bienes* espiritualizados. Redime. Sí, pero además transforma el abuso en perdón y liberación. Ubica la violencia estructural dentro de un proyecto soteriológico, que acaba en la misericordia y el perdón. El bien. Víctima y victimario son disueltos, en una misma experiencia (oración), y re-ubicados en la estructura clerical.

A los religiosos de Irlanda, clérigos y colaboradores, se les invita a una vida de activa participación. El llamado a los *Sacerdotes y Religiosos de Irlanda* para su participación activa, debe dar muestras a la comunidad internacional de que: “*dónde sobreabundó el pecado, sobreabundó la gracia*”. Sin embargo, para evitar en esta nueva crisis perder el rumbo en una *patria epistémica* ajena al *Evangelio*, el Padre de la carta indica: “[...] it is essential that you cooperate closely with those in authority and help to ensure that the measures adopted to respond to the crisis will be truly evangelical, just and effective” [... es esencial que ustedes cooperen

Routledge; 2007: 38 [... abuso sexual era [es] un instrumento violento del poder, fuertemente posicionado al interior de una estructura política que da una porción desproporcionada de poder al hombre a expensas de la mujer; trad. D. S.].

cerca de aquellos en la autoridad y ayuden a asegurar que las medidas adoptadas para responder a la crisis sean verdaderamente evangélicas, justas y efectivas; trad. D. S.]. (CPI; 10) Si bien la carta se empeñó en la producción de una *extranjería* amenazante, es hasta este punto donde lanza una advertencia en estos términos. Además de este llamado a mantener el *buen* rumbo, aparece de una forma de articulación según la lógica de almohadillado: “In this way, the Church in Ireland will draw new life and vitality from your witness to the Lord’s redeeming power made visible in your lives.” [Es este sentido (participación activa y en oración), la Iglesia en Irlanda mostrará una nueva vida y vitalidad a partir de su testimonio del poder redentor de Dios visible en sus vidas; trad. D. S.]. (CPI; 10) La participación renovada y, según el evangelio (léase: según la autoridad clerical), testimonia los efectos positivos del poder *redentor*. El sacrificio y la misericordia, no son en vano: *posibilitan* la resurrección institucional.

De los *obispos* (hermanos –según la carta), a quienes el Padre (¿con dolor?) les indica que *han fallado*, se les exhorta a recordar su carácter de *hombres Santos*. La investidura que, a nivel institucional, genera aquel punto ciego que posibilita la impunidad, se vuelve a hacer presente acá. El *obispo* es el único personaje de esta carta al que se le *demand*a mantener presente su *santidad*. El Padre-escritor-carpintero les informa: “The Irish people rightly expect you to be men of God, to be holy, to live simply, to pursue personal conversion daily” [El pueblo irlandés espera, correctamente, espera que ustedes sean hombres de Dios, hombres santos; trad. D. S.] (CPI, 11). Es el centro del argumento en torno a los obispos: es correcto esperar de ellos santidad. Son santos. Se continúa con una formulación teológica que establece una separación entre *sacro* y *profano*. Santo y mundano son elementos separados; los obispos pertenecen al primero. Esta separación legitima el carácter mediador de la institución: ella posibilita la *religadura* con lo santo, de lo cual participa efectivamente.

Como santos no son sólo inmunes, sino, además, tiene el papel rector: “The lay faithful, too, should be encouraged to play their proper part in the life of the Church” [Asimismo, los laicos creyentes deben ser animados a desempeñar el papel correcto dentro de la vida de la Iglesia; trad. D. S.] (CPI, 11). La preocupación retorna al criterio de la extranjería epistémica: el mundo moderno; principal agente de desvío. Aquí, el carácter de santidad está implicado en un criterio rector: el pastor como director; guía de las almas, los actos, las intenciones. Derrotero de los emprendimiento comunes.

Es esto, lo rector, precisamente, el carácter de la doctrina como discurso: “La doctrina [...] tiende a la difusión; y a través de la puesta en común de un solo y mismo conjunto de discursos, los individuos, tan numerosos como se quiera suponer, definen su dependencia recíproca”³⁰. Foucault explica cómo esta forma discursiva es característica (aunque no exclusiva) de los sistemas de dominación religiosa. De nuevo, figura la cúpula episcopal como aquella encargada de velar por el modelo de articulación propuesto por la carta. Es decir, no sólo se interesa por desarticular y sacar. El poder no sólo reprime. Crea, produce. La lógica de almohadillado de las *Heridas de Cristo* tiene a los hermanos obispos, los santos, como los agentes de “vigilancia” y producción de las directrices de aquellos discursos que harán posibles el despliegue efectivo de los agentes.

El interés de estas disposiciones se evidencia al final: “This in turn will help you once again become credible leaders and witnesses to the redeeming truth of Christ” [Esto, a su vez, les ayudará, una vez más, a ser líderes creíbles y testigos de la verdad redentora de Cristo; trad. D. S.]. Los obispos, hermanos en santidad del Sumo Pontífice, no son, sin embargo, ajenos a la lógica

30 Michel Foucault. *El orden del discurso*, pp. 43.

de almohadillado. También están ellos articulados a la *Herida de Cristo*. En tanto sean rectores efectivos de las almas atestiguarán de la *verdad redentora*. Mientras las víctimas son exhortadas al *auto-sacrificio*, y a los jóvenes se les abre una deuda; al aparato clerical la *herida* de Cristo le promete redención. En el caso de los abusadores a través de la penitencia y la oración. Los religiosos, en tanto no se desvíen. Los obispos presenciarán la verdad en tanto recuperen *credibilidad* como *líderes*.

Carta de recomendación: Doctrina y procedimientos

En la carta no existe, como lo hemos analizado, personas en condiciones de vulnerabilidad, personas vulneradas o bien vulneradores. La carta produce personajes de una narrativa con el fin de construir un discurso doctrinal, esto es, un discurso que introduce lógicas que vinculan a diferentes estratos de la institución en enunciados clericales y los excluyen de otros. Discurso que tiene el fin de pensar y proponer la continuidad clerical. La *Herida de Cristo*, en la carta, toma el núcleo sacrificial de la cristología católica tradicional y lo utiliza para re-ubicar a los personajes de su narrativa dentro de la estructura clerical; y crea, además, exterioridades epistémicas desde dónde ingresa otro que propicia la caricia enajenadora. Si reconoce algún fallo lo justifica a través de la dinámica del “punto ciego” (que guarda buenas intenciones). Las recomendaciones finales ubican mecanismos que hagan efectivas las disposiciones sugeridas antes.

Primero advierte que los casos “individuales” deben ser tratados: “In confronting the present crisis, measures to deal justly with individual crimes are essential [...]” [Para confrontar la crisis actual, las medidas para contrarrestar correctamente (con justicia) los crímenes individuales son esenciales...; trad. y paréntesis D. S.]. (CPI, 12) De nuevo, los crímenes son *individuales*. No existe

en la carta la noción de violencia estructural; mecanismos de vulneración inherentes al aparato clerical que soportan las relaciones de poder propias de la institución Católica. Los crímenes son acciones de individuos, que aprovechan la investidura clerical para perpetuar *sus* acciones deshonestas. Una vez más, la mano del Padre deja por sentado el carácter *sagrado* de la Iglesia. Son individuos externos quienes llevan a cabo el mal. El fallo clerical estaría, a lo sumo, en la incapacidad de identificar a estos monstruos.

Pero las acciones particularizadas no bastan. El Padre señala el camino de sanación: “By treading the path marked out by the Gospel, by observing the commandments and by conforming your lives ever more closely to the figure of Jesus Christ, you will surely experience the profound renewal that is so urgently needed at this time” [Siguiendo el camino marcado por el Evangelio; cumpliendo los mandamientos y acercando sus vidas a la figura de Jesús Cristo, ustedes experimentarán la profunda renovación tan urgentemente necesitada a esta hora] (CPI; 12). Yo los invito –dice el Padre, a seguir este camino. Nótese qué, siguiendo algunas observaciones que hemos hecho sobre la categoría *Evangelio*, así como las constantes alusiones en la carta a la Iglesia Católica como aquella que *detenta* y *administra*, con exclusividad, el capital salvífico: Cristo; los tres caminos de sanación que dibuja la mano del Padre llevan a la institución Católica. Se cumple acá aquel viejo refrán: *todos los caminos llevan a Roma*.

El Padre confiesa estar orando por Irlanda, básicamente por dos propósitos. Uno, que las heridas del sufrimiento sanen. Dos, “[...] that the Church in Ireland may experience a season of rebirth and spiritual renewal” [que la Iglesia en Irlanda experimente una temporada de renacimiento y renovación espiritual; trad. D. S.]. La preocupación por las víctimas, heridas, es sólo efectiva en

tanto propicia la *renovación* de la Iglesia. Al final, todo se reduce a un propósito. La preocupación central en el discurso del Padre reside en posibilitar la continuidad de la Iglesia, mejorar su imagen, su credibilidad. Al final de la carta, es una demanda del Padre a todos los Católicos de Irlanda: “I ask you to offer up your fasting, your prayer, your reading of Scripture and your works of mercy in order to obtain the grace of healing and renewal for the Church in Ireland” [Yo los exhorto a ofrecer sus ayunos, oraciones, su lectura de las escrituras y sus trabajos de misericordia con el fin de obtener la gracia de la sanación y renovación para la Iglesia en Irlanda; trad. D. S.] (CPI, 14). Sanar la Iglesia, renovarla, curarla. Esta es la preocupación que atraviesa toda la carta del Padre. Renovación no gratuita, de aquellos que ya han sido sacrificados por la violencia estructural (presente también en los abusos sexuales), se vuelve a demandar el sacrificio como medio de la sanación de la Iglesia.

Al final de la carta, los abusos sexuales no aparecen como acciones perpetuadas al interior de la Iglesia. La participación *clerical* es borrada a través del término genérico *pecado*: “Through intense prayer before the real presence of the Lord, you can make reparation for the sins of abuse that have done so much harm [...]” [A través de la oración delante de la presencia real del Señor, ustedes pueden hacer reparación de los pecados de abuso que tanto daño han causado; trad. D. S.] (CPI, 14). Ya no hay clérigos que han cometido actos violentos. Tampoco monstruos, como recurso literario. Hay pecado, donde estaría implicado todo el género humano. La responsabilidad por los actos de abuso sexual es eliminada. Sólo hay pecado.

El pecado está relacionado al otro planteamiento que se desarrolla en la cita anterior. Un ingreso tradicional enfatiza: “Según el testimonio de los Evangelios también Jesús ha visto a todos

los hombres como pecadores que tiene necesidad de convertirse a la voluntad y querer de Dios. Pecado y culpa culminan en el orgullo de creer que no se tiene necesidad de conversión [...]”³¹. Esta noción sostiene el *pecado* como una condición ontológica del ser humano: propia de la naturaleza del ser. En este sentido se evita discutir cualquier disposición o conformación estructural, social o política que propicie, históricamente, algo como *pecado*. Pecado no sería el producto de las relaciones y movilizaciones humanas. Dos. El pecado se evidencia, históricamente, principalmente en el *orgullo*. Este es el planteamiento *agustiniano*. En uno de sus textos, *De natura et gratia*, Agustín afirma:

*Principio de todo pecado es la soberbia. Pues ella derribó al diablo, de quien se originó el pecado y, mezclándose después con la envidia, precipitó al hombre, que estaba en pie, del estado de que había caído él. También esta puerta de la soberbia buscó para entrar la serpiente cuando dijo: Seréis como dioses. Por esta razón se dijo: Principio de todo pecado es la soberbia. Y también: El principio de la soberbia es apartarse de Dios.*³²

La soberbia es principio del pecado. Asimismo, el principio de la soberbia es apartarse de Dios. En este sentido se formula la negativa a la conversión como una disposición soberbia. Además, si la Iglesia determina y media el encuentro *real* con el Señor, el pecado se hace presente al apartarse de la Iglesia. La presencia *real del Señor*, además, se da al interior de la Iglesia. De ahí que se exhorte a mantener abiertos los templos, seminarios, casas religiosas y monasterios para mantener períodos de *adoración de la Eucaristía*.

31 Wolfgang Beinert (dir.) *Diccionario de teología dogmática*. Tomo II. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1989: 525.

32 “De la naturaleza y la gracia”. En *Obras de San Agustín*. Tomo VI. Madrid: BAC; 1949: 859.

La Iglesia detenta los medios de la sanación, renovación y salvación. En este contexto, se recuerda la figura de san Juan María Vianney, quien escribiera (y es una de las pocas citas que hace la carta): ““The priest”, he wrote, “holds the key to the treasures of heaven: it is he who opens the door: he is the steward of the good Lord; the administrator of his goods.”” [“El sacerdote”, escribió (Vianney), “posee la llave de los tesoros del cielo: es él quien abre la puerta: el administrador (auxiliar de vuelo) del buen Dios; el administrador de sus bienes”; trad. y paréntesis D. S.] (CPI, 14). El clérigo tiene la llave y administra no sólo los bienes de Dios, sino al mismo Dios. La carta ofrece el camino de Vianney como renovación del sacerdocio en Irlanda; es decir, sugiere de nuevo, ya no sólo la santidad, sino el control y administración de los bienes/capital salvífico-divino. El feligrés, las familias, los jóvenes, los niños abusados, quedan de nuevo en una condición de *empobrecimiento*: ellos deben obedecer, someterse, de modo que aquel que detenta las llaves les transfiera el capital del que, según algún designio divino, carecen. La carta no teme, en este punto, mostrar su condición de extrema vulnerabilidad: una vez más sus cuerpos quedan expuestos.

Despedida. “I wish to conclude this Letter with a special *Prayer for the Church in Ireland*, which I send to you with the care of a father for his children and with the affection of a fellow Christian, scandalized and hurt by what has occurred in our beloved Church” [Yo deseo concluir esta carta con una especial *Oración por la Iglesia de Irlanda*, la cual envío a ustedes con el cuidado de un padre por sus hijos y con el afecto de un compañero cristiano, escandalizado y dolido por lo que ha ocurrido en nuestra amada Iglesia; trad. D. S.]. La oración sigue con el plantemiento que hemos desarrollado antes. Pero lo introduce al nivel de la intimidad; este sería uno de los mecanismos finales de poder, que Foucault denomina: *capilaridad del poder*. La capacidad del

discurso de superar las barreras privado/público, íntimo/público para sí infiltrarse y volverse operativo al nivel mismo de la subjetividad.

Conclusión

La piedra del Padre talla personajes y disposiciones de un país que ha inventado. Lo hace a partir de un poder: el deseo de poder, en este documento, específicamente clerical. La talladura implica introducir una diferencia, una modificación que posibilita la *incorporación* en estructuras relacionales. El carpintero talla madera para introducir aquello (culturalmente) amorfo en algún campo semántico o simbólico; o bien, con el fin de incorporarlo a un sistema de elementos que juntos conforman *algo*. La carta del Padre, como hemos dicho, es el trabajo de un carpintero; tiene por pluma alguna navaja (*secespita*) con la que da forma a cuerpos, a la carne³³. A diferencia del taller de carpintería, el Padre de la carta no sigue según una racionalidad estética que guía los movimientos de la muñeca. Los giros de la pluma se piensan desde una teología sacrificial. Desde este criterio, la mano se dirige según una hipótesis de trabajo: aceptar la re-victimización de las víctimas y suponer de la impunidad del victimario, en tanto ambos forman parte de un mismo proceso, que los disuelve y vincula indefinidamente; o bien, de acuerdo al lenguaje de la carta: víctima y victimario, ambos, forman parte de un plan o proyecto soteriológico que, en aras de alcanzar su culminación, supone la mediación institucional de la Iglesia, *vicaria de Cristo*.

El cultivo y búsqueda de relaciones comunitarias y emprendimientos colectivos supone, si quiere evitar un núcleo relacional que

33 Para una aproximación a la categoría *carne-carnalidad* ver. Jonathan Pimentel. "Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal". *Siwo'* (2). Heredia: SEBI-LA; 2009 (en imprenta).

tiene como núcleo o matriz un modelo sacrificial, un criterio de discernimiento de la *ley* (entiendo por esto aquello que estructura el mundo y posibilita así el desarrollo vital) que reconoce siempre su participación en la conformación del crimen. La ley participa del crimen: es el crimen universalizado³⁴; lo criminal no es una exterioridad de la ley, sino que se conforma en el espacio que aquella propicia. Así, es necesaria una lectura de nuestras instituciones, aquellas que nos conforman en lo más íntimo, de modo que podamos comprender en qué medida participan de las formas de violencia que nos determinan vulnerables y nos lesionan. Las formas culturales que ubican lo santo y mundano, aquellas que nos conforman en lo más íntimo, precisan de lecturas constantes, especialmente ahí donde operan de manera secularizada, y demandan el sacrificio de parte de las víctimas con el fin de perpetuar modelos instituciones.

Es un movimiento autocrítico en el cual las comunidades debemos reflexionar sobre las dinámicas teológicas-sacrificiales que nos conforman, y a partir de la cuales establecemos formas de relaciones y proyectos. Independientemente de nuestra confesionalidad o no-confesionalidad, por nuestra socialización en culturas, si bien diversas, estructuradas en torno a un imaginario formulado desde modelos de cristiandad, se hace necesaria una lectura de los sistemas mítico-simbólicos a través de los cuales imaginamos y producimos mundos. Son procesos hermenéuticos que necesariamente deben acompañar a movimientos sociales y políticos.

Crímenes como los abusos sexuales, que demandan acompañamiento, responsabilización y restitución de la humanidad

34 Slavoj Žižek plantea: “la oposición externa de los crímenes particulares y la ley universal tiene que ser disuelta en el antagonismo “interior” del crimen: lo que llamamos “ley” no es más que el crimen universalizado, es decir que la ley resulta de la relación negativa del crimen consigo mismo” (*Porque no saben lo que hacen...*, pp. 50).

mancillada, suponen una lectura de las estructuras sociales que posibilitan una violencia como ésta. Dentro de esta lectura, está la necesidad de un ingreso a las formas míticas que posibilitan y nutren simbólicamente a aquellas. En este punto, la teología encuentra un punto importante de co-participación. No implica exclusivamente un papel hermenéutico, sino, una lectura a partir de la cual imaginar y construir nuevas dinámicas relacionales en nuestras comunidades. Procesos, sin embargo, que nos plantean un reto que interpela

Referencias bibliográficas

- Agustín, A. *Obras completas de san Agustín*. Tomo IV. Madrid: BAC; 1949.
- Alves, R. *Cristianismo, ¿opio o liberación?* Trad. Ángel García. Barcelona: Sígueme; 1972.
- Assmann, H. *Teología desde la praxis de la liberación: ensayo teológico desde la América dependiente*. Salamanca: Sígueme; 1976.
- Assmann, H (ed). *Sobre ídolos y sacrificios. René Girard con teólogos de la liberación*. San José: DEI; 1991.
- Beinert, W (dir.) *Diccionario de teología dogmática*. Tomo II. Trad. Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1989.
- Benedicto XVI. *Pastoral Letter to the Catholics of Ireland*. Citado en Internet: http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland_en.html, [12/04/10].
- Cahill, A. "The meanings of rape". En Gilbert Herdt y Cymene Howe (ed). *21st Century sexualities. Contemporary issues in health, education and rights*. New York: Routledge; 2007: 36-38.
- Cortázar, J. "Cartas de mamá". En *Cuentos Completos 1*. Buenos Aires: Punto de Lectura; 2007.
- Derrida, J. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trad. Paco Vidarte. Madrid: Trotta; 1997.
- Derrida, J. "El cine y sus fantasmas". Entrevista por Antoine de Baecque y Thierry Jousse". Trad. Fernando La Valle. Disponible en internet:

- <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/cine.htm> [sábado, 01 de mayo de 2010].
- Dussel, E. *Filosofía ética de la liberación*. Tomo I. Argentina: La aurora; 1987.
- Foucault, M. *El orden del discurso*. Trad. Alberto González. Cuarta edición. Barcelona: Fábula; 2008.
- Foucault, M. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Trad. Aurelio Garzón del Camino. Buenos Aires: Siglo XXI; 2003.
- Foucault, M. Foucault. *Estética, ética y hermenéutica*. Vol. III. Trad. Ángel Gabilondo. Barcelona: Paidós; 1999.
- Gallardo, H. "Cuestiones latinoamericanas del golpe de estado en Honduras". Pasos (143); mayo/junio 2009.
- Gallardo, H. *Crítica social del evangelio que mata. Introducción al pensamiento de Juan Luis Segundo*. Heredia: SEBILA; 2009.
- Gallardo, H. "Trabajo político y teología latinoamericana de la liberación". En Jonathan Pimentel (ed). *Teologías latinoamericanas de la liberación: pasión, crítica y esperanza*. Vol. I. Heredia: SEBILA; 2010.
- Gamboa, I. *El sexo como lo cura*. San José: Grafos; 2009.
- Girard, R. *I see Satan fall like lightning*. Trans. James Williams. New York: ORBIS; 2008.
- González, J. *Sexo y confesión. La iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. México: Plaza y Valdés; 2002.
- Hinkelammert, F. *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio*. San José: DEI; 2003.
- Hinkelammert, F. *Sacrificios humanos y sociedad Occidental: Lucifer y la bestia*. Tercera ed. San José: DEI; 2000.
- Hinkelammert, F. *La fe de Abraham y el Edipo Occidental*. San José: DEI; 2000.
- Levinas, E. *La huella del otro*. Trad. Silvana Rabinovich. México: Taurus; 2000.
- Marcuse, H. *Eros y civilización*. Traducción Juan García Ponce. Barcelona: Ariel; 2007.
- Mora, M. *Los monstruos y la alteridad: hacia una interpretación crítica del mito del monstruo moderno*. Heredia: UNA, Escuela de Filosofía; 2007.

- Pimentel, J. "Carne y dolor: Una relectura de *Las Confesiones* de Agustín" en *Vida y Pensamiento* 28, 2 (2008).
- Pimentel, J. "Carnalidad: una relectura del mito cristiano del Dios carnal". *Siwo'* (2). Heredia: SEBILA; 2009 (en imprenta).
- Ricoeur, P. *La metáfora viva*. Segunda ed. Madrid: Trotta: 2001.
- Ricoeur, P. "El conflicto de las interpretaciones". En *Freud: Una interpretación de la cultura*. Trad. Antonio Suárez. Duodécima edición. México: siglo xxi; 2007: 22-31.
- Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe. *Libertatis nuntius. Instrucción sobre algunos aspectos de la "teología de la liberación"*. Disponible en internet: <http://multimedios.org/docs/d000256/>.
- Sandoval, C. *Otros amenazantes. Los nicaragüenses y la formación de identidad nacional en Costa Rica*. San José: EUCCR; 2006.
- Žižek, S. *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós; 2003.