

LA CIUDADANÍA CATÓLICA Y LA “CULTURA DE LA VIDA”: NOTAS ACERCA DE LA MIGRACIÓN LATINOAMERICANA Y LA IGLESIA CATÓLICA ROMANA EN ROMA*

VALENTINA NAPOLITANO**

Universidad de Toronto



RESUMEN

Este artículo analiza la interrelación entre la migración mexicana y latinoamericana con los discursos de la Iglesia católica de Roma en torno a ese tema, y explora una problemática tensión dentro de la Iglesia católica romana. Se trata de una tensión entre una aproximación de la migración ligada al contexto y su historicidad, frente a una aproximación en la que campea una revisión del Concilio Vaticano II, mismo que pone en segundo plano los temas de la diferencia cultural y racial, mientras que resalta una ‘cultura de la vida’ y un proyecto de una ciudadanía católica totalizadora por encima de los proyectos del Estado-nación. Algunos elementos de la migración seglar mexicana, latinoamericana y la reproducción de la Iglesia mexicana en Roma resaltan esta tensión ambivalente.

Palabras clave: migración transnacional latinoamericana, catolicismo romano, Concilio Vaticano II, Roma, México.

ABSTRACT

This article analyses the interface of Latin-American and Mexican migration with Roman Catholic discourses of migration and explore a problematic tension within the Roman Catholic Church. This is a tension between a context-laid and historicized approach to migration vis-à-vis one championed by a revision of Council Vatican II that backgrounds issues of cultural and racial difference while foregrounds a ‘culture of life’ and a project

* Traducción del inglés de Luis Rodolfo Morán Quiroz. Revisión de la autora.

** Valentina Napolitano es profesora asistente en la Universidad de Toronto y autora, entre otros, de *Migration, Mujercitas and Medicine Men: living in urban Mexico*, University of California Press, 2002; “Virgin of Guadalupe: a nexus of affect”, en: *JRAI* (2009); y recientemente coeditó con David Pratten un número especial sobre Michel de Certeau en la revista *Social Anthropology* (2007).
v.napolitanoquayson@utoronto.ca

of totalizing Catholic Citizenship over nation/state projects. Some aspects of Latin-American and Mexican migration and the reproduction of the Mexican Church in Rome reproduce this ambivalent tension.

Keywords: Latin-American Transnational Migration, Roman Catholicism, Council Vatican II, Rome, Mexico.

El Papa Benedicto XVI ha descrito al catolicismo en Europa occidental como en proceso de sufrir una “parálisis cardiovascular” (Ratzinger & Pera, 2004). Argumento que para entender esta ansiedad necesitamos reflexionar sobre los fenómenos de la migración transnacional en Europa y las prácticas discursivas emergentes en torno a la ciudadanía católica. Planteo aquí que un conjunto de estas prácticas discursivas, adoptadas por una porción de la Iglesia, que juegan un importante papel en la revisión del Concilio Vaticano II (en adelante, CVII) pueden tener efectos no previstos y debilitante en la experiencia inmigrante de los laicos latinoamericanos en Italia. Ello es consecuencia de que consideran, en segundo plano, los temas de la diferencia cultural y racial, al mismo tiempo que resaltan una cultura “común” de la vida y una debilitada frontera entre las raíces seculares y religiosas-católicas del Estado italiano.

Los debates en torno a las raíces judeo-cristianas de las sociedades occidentales y, por ende, de los soportes históricos y religiosos de un lenguaje del secularismo, se han convertido ya en temas centrales en la antropología de la religión y de la ética (Asad, 2003; Mahmood, 2005; Scott & Hirschkind, 2006). Es interesante que estos debates en la antropología se han desarrollado en torno a una de dos opciones: ya sea con relación a una reflexión sobre el Islam, o bien, por una reflexión sobre la cristiandad previa o anterior a la reforma (Keane, 2007). Los antropólogos no han explorado en la misma medida en lo que se refiere a los horizontes éticos desde una perspectiva católica romana.¹ Sin embargo, como antropólogos y etnógrafos ya no podemos ignorar la importancia de la Iglesia católica institucional, en la que se incluye el papel que tiene el Vaticano para configurar los campos religiosos y las identidades locales en América Latina. Al enfatizar el carácter único de la Iglesia como una institución supra-local o global debemos engarzarlo con lo transnacional y lo translocal religioso (Levitt, 2003; Vásquez, 2003) y, en particular, con un marco de *catolicismo translocal*² para rastrear los circuitos de significados y prácticas implícitos en la transnacionalización de la Iglesia católica romana. Esta transnacionalización opera como resultado de un complejo conjunto en la política vaticana, las formas en las cuales operan las iglesias nacionales a la luz de complejas relaciones entre el Estado-nación y la Iglesia católica, y de cómo operan los nodos regionales y urbanos de los poderes diocesanos articulados con la experiencia cotidiana, no sólo de la gente, sino también de sus imaginarios sociales. Aquí tan sólo exploro unos cuantos aspectos de cómo resuena este

1 Con el término de horizontes éticos me refiero al trabajo de Crampanzano, Pandolfo y Das, entre otros (Crampanzano, 2004; Pandolfo, 2007; Das, 2007).

2 Agradezco a Kristin Norget por sugerir este término.

Parte de esta investigación etnográfica se ha realizado para seguir a los migrantes que asisten a la MLA y a la ccm en Roma

complejo panorama católico dentro de la presencia del catolicismo latinoamericano en Roma y en relación con las posturas católicas romanas sobre la migración.

Mi investigación etnográfica ha explorado el transnacionalismo a través del prisma de las órdenes religiosas transnacionales y su evangelización de los migrantes latinoamericanos en Roma. En la actualidad, Roma es una metrópoli multifacética que alberga a una gran diversidad de co-

munidades migrantes, al mismo tiempo que se gestan profundos y violentos conflictos relacionados con las historias proto-fascistas de la Italia del siglo xx. Durante los más recientes decenios, Italia ha sufrido un cambio dramático, transformándose de ser un país de emigración en un país con un consistente volumen de inmigración, un cambio que el Estado italiano parece no poder o no estar dispuesto a aceptar, como se ve por su incapacidad de responder a las crecientes necesidades del fenómeno de la migración (Einaudi, 2007). Lo que es más, las proyecciones recientes han anticipado que la población migrante italiana se duplicará dentro de los próximos diez años. De ser verdadera esa predicción, el 12 por ciento de la población total estará representada, en 2014, por no-nativos de Italia convirtiendo a Italia en el país de Europa occidental con el segundo más alto porcentaje de inmigrantes, precedido por Alemania (Caritas/Migrantes, 2006).

En Roma, un cálculo conservador ubica a la población migrante en 340 mil, el 16 por ciento de los cuales está representado por migrantes de origen latinoamericano; y el 3 por ciento de ese total es mexicano (Caritas, 2007). Además, parece existir una relación especialmente fuerte entre la inmigración y la segregación espacial (Cristaldi, 2002). Aunque Roma ciertamente es una de los principales enclaves de inmigrantes latinoamericanos en Italia, y a pesar del hecho de que varios estudios han mostrado que la presencia de latinoamericanos, como ecuatorianos en Génova (Ambrosini & Queirolo Palmas, 2005; Queirolo Palmas, 2004, Torres & Queirolo Palmas, 2005), todavía han sido escasamente exploradas las intersecciones entre las políticas de inmigración italianas con las prácticas y las subjetividades cotidianas de los migrantes latinoamericanos y la Iglesia católica. Roma constituye, además, un caso particular dentro del panorama italiano. Hasta la renuncia en 2007 de Walter Veltroni (quien fue líder del recién formado Partido Democrático hasta febrero 2009), la municipalidad de Roma vivió algunas de las tensiones y ventajas de sostener una aproximación diferente y más liberal hacia la migración que la articulada por el gobierno de Berlusconi a nivel nacional (2001-2006). Pero la situación ha cambiado con la elección, en 2008, de un nuevo alcalde, Giovanni Alemanno, unos de los líderes de Alleanza Nazionale, el principal partido de derecha. Sus respuestas al aumento de la violencia

en contra de los inmigrantes en Roma a manos de los italianos han sido ambivalentes, si es que en ocasiones no han resultado complacientes.

La Misión Latinoamericana (MLA) en Roma es una organización católica que alberga a otras organizaciones, formada en 2003 para impulsar el cuidado pastoral de un conjunto de parroquias latinoamericanas nacionales. Las oficinas centrales de MLA se ubican en el barrio del Trastevere y son atendidas por mujeres, principalmente provenientes de países como Colombia, Ecuador, Perú, Brasil y Bolivia. Llegan a la Iglesia para participar en las celebraciones calendáricas católicas, pero, aun más importante, para buscar trabajos en los sectores de atención que son provistos por una oficina en la parroquia que ayuda en el vínculo entre las *badanti*³ y las familias italianas que demandan ayuda de esta fuerza femenina de trabajo.

La Comunidad Católica Mexicana (CCM) era uno de los miembros prominentes de la red de MLA, pero en 2005 decidió romper con sus contrapartes latinoamericanas para operar de forma independiente y celebrar los acontecimientos nacionales para mexicanos bajo la rúbrica de la Iglesia católica. Esto podría leerse como una indicación de un impulso postcolonial enraizado en la compleja historia de un debatido nacimiento (laico/religioso) de la nación mexicana, y como una expresión transnacional de un imaginario nacional dentro de la Iglesia católica en Roma. Con el término de impulso postcolonial denoto aquellas trayectorias que se tienen como consecuencia la desestabilización de las antiguas binas imperiales y con ello de las nociones occidentales de “mismidad” y subjetividad generadas por la actual migración transnacional (Quayson & Goldberg 2002). La ansiedad acerca de la hibridez y la ubicación de los “humanos civilizados” ha sido central para una modalidad de los poderes postcoloniales, así como una forma de imitación, de complicidad y de subversión de las relaciones de poder. La presencia de latinoamericanos y, más específicamente, de una comunidad católica mexicana en Roma muestra rastros, *tanto* de reproducción *como* de desestabilización de las jerarquías y el binarismo de las pasadas relaciones postcoloniales (véase más adelante).

Este artículo se basa en mi propia investigación de campo, realizada en Roma desde 2004. Parte de esta investigación etnográfica se ha realizado para seguir a los migrantes que asisten a la MLA y a la CCM en Roma, recopilar sus historias de vida y asistir a los rituales y las celebraciones nacionales que se festejan por parte de estas organizaciones. Otra parte de la investigación

3 *Badanti*, de la raíz 'badare', cuidar, es ahora una figura laboral constitucionalmente reconocida en Italia, asociada con el cuidado de niños, ancianos y enfermos.

La Comunidad Católica Mexicana (CCM) era uno de los miembros prominentes de la red de MLA, pero en 2005 decidió romper con sus contrapartes latinoamericanas

ha consistido en seguir las experiencias de vida de los sacerdotes y monjas de origen mexicano que pertenecen a diferentes órdenes religiosos en la capital, por un lado, para observar las continuidades entre la migración secular y la religiosa, y por el otro, para explorar de qué manera la reproducción transnacional de la Iglesia mexicana en Roma expresa al menos dos almas de la Iglesia católica romana. Sin embargo, la reproducción transnacional de las dos almas de la Iglesia, la “progresista” y la “conservadora”, ha de entenderse dentro de la compleja óptica de la capacidad de la Iglesia católica para mantenerse dentro de un *complexio oppositorum* (Schmitt, 1996). Esto caracteriza de manera idiosincrática a la Iglesia católica, de tal modo que sus dinámicas internas no pueden reducirse fácilmente a una simple oposición binaria. Este artículo se presenta con el ánimo de cuestionar algunas de estas tensiones dentro de la Iglesia, a la luz del proceso migratorio, en vez de simplemente explorar etnográficamente las narrativas aisladas de los migrantes católicos laicos latinoamericanos en Roma. Para reflexiones más específicamente etnográficas acerca de la MLA y la CCM véase Napolitano (2007a, 2007b, 2009).

En la actualidad, la Iglesia católica romana es una institución compleja que se sitúa por encima del bilateralismo que perneó las políticas del Estado-nación de los siglos XIX y XX. La Iglesia del nuevo milenio es una entidad que está creando nuevas formas de ciudadanía católica, al mismo tiempo que sigue inspirada por el concepto de la Iglesia medieval de la *res publica Christiana*, una filosofía que anticipaba la unidad de todos los cristianos y una lealtad que trascendería a los simples reinos e imperios (Jenkins 2002: 10). La Iglesia ha promovido el abandono de su énfasis en un estado papal temporal para adoptar un lenguaje de universalidad (Casanova, 1994). Al hacerlo, ha adquirido un fundamento moral para sus afirmaciones de verdad moral “universal” y una ideología que promueve a la vez la familia normativa y la unidad familiar, la que proporciona un anclaje para los migrantes. Empero, en la experiencia cotidiana de los migrantes, la realidad es más compleja y fluida de lo que conceden las posturas actuales de la Iglesia.

La ambigüedad que se produce por las agendas divergentes de la Iglesia católica romana impulsa actualmente frente a la migración es resultado de la existencia de al menos dos trayectorias, frecuentemente antitéticas, dentro de la reproducción de la Iglesia católica romana. Por un lado, la Iglesia desea proporcionar cuidados pastorales a los migrantes, así como apoyo humanitario –tareas que en países como Italia representan la mayor parte de la asistencia humanitaria a la que pueden acceder los nuevos inmigrantes– pero también produce un paradigma de inmigración paternalista y, algunas veces, falsamente inclusivo (Albahari, 2006). Por otro lado, el ala más conservadora de la Iglesia enfatiza las raíces aristotelianas/agustinianas de la “civilización europea” y ve a la migración, al menos dentro del actual contexto político italiano, según lo articuló la ley Bossi-Fini del 2002 (una de las leyes de inmigración más restrictivas existentes actualmente en un país de la UE) a través de un prisma de criminalización e ilegalidad.⁴

⁴ Una importante defensora de la postura contraria en torno a la migración, y hasta cierto punto, una posición en contra del gobierno de Berlusconi, ha surgido en la revista católica semanal *Famiglia Cristiana*.

Sin embargo, estas perspectivas sobre la migración no pueden comprenderse plenamente sin considerar otro importante énfasis del actual papado. La Santa Sede ha centrado su intervención política en la resacralización de la vida individual frente a la vida de los individuos en esferas y culturas políticas específicas. El Papa se ha convertido en un *defensor hominis* directo y el rol que ha jugado la Santa Sede en el reciente debate de las Naciones Unidas acerca de la abolición de la pena de muerte es un claro ejemplo de esta postura.⁵ La resacralización de la vida “humana” es, sin embargo, un terreno combatido. Es porque la vida no puede ser definida si no es como una forma de “estado viviente” que ha de articularse y dividirse constantemente desde dentro por una tensión entre el vivir orgánico y el relacional (Agamben, 2002). Y es porque la línea entre los “derechos humanos” como pertenecientes a una polis, y la “cultura de la vida” como un derecho a ser “humano” es problemática.

Los derechos humanos se ocupan del individuo únicamente en este último carácter, con su ser natural y no su estatus civil. Si ello es así, entonces encontramos una interesante paradoja: la noción de que derechos inalienables definen al humano no depende del Estado-nación, porque el primero está relacionado con un estado de naturaleza, mientras que el concepto de ciudadano, incluidos los derechos que tiene un ciudadano, presupone un Estado que los teóricos de la Ilustración llamaron sociedad política (Asad, 2003: 129).

En el catolicismo siempre ha existido una tensión entre la animalidad y la humanidad; como una tensión entre la mismidad y la alteridad ya estaba presente en los primeros encuentros misioneros en el Nuevo Mundo.⁶ De ahí la articulación de lo “humano” como una conjunción entre un espíritu supernatural, una animalidad orgánica y una materialidad socializada, siempre ha existido como un conjunto de potenciales disyunciones con una relevancia altamente política (Agamben, 2002: 24); así que si esta disyunción se encuentra en el centro de la vida, ¿cómo podemos leer políticamente el impulso de la Iglesia católica romana a favor de una *conjunción específica* de la vida? ¿Y de qué modo la migración transnacional y su misionización remueven ansiedades históricamente sedimentadas acerca de esta conjunción/disyunción de animalidad y humanidad, mismidad y alteridad?

Las reacciones ante una creciente presencia de migración transnacional en Italia deberían ser interrogadas a través de estos factores, y algunas de las brutales reacciones violentas en contra de los inmigrantes pueden explicarse, en parte, por la fuerza de estas ansiedades sedimentadas.⁷ Sin embargo, aquí me interesa tan sólo un aspecto de este más amplio transnacionalismo multifacético de la presen-

5 Al promover la abolición de la pena de muerte en el foro de la ONU, la Iglesia católica también promueve la “vida” como un valor moral y como un derecho que conecta a los “humanos” universalmente, con independencia de sus genealogías culturales, raciales y de clase. En consecuencia, este discurso católico romano puede fácilmente convertir esta cultura de la vida en una postura ética, universal, opuesta al aborto.

6 Véase la disputa de Valladolid en 1550-1551, en la corte de Carlos V de España, entre los seguidores de Juan de Sepúlveda y Bartolomeo de Las Casas, a favor o en contra de la esclavitud de los nativos en las Indias Occidentales.

7 Véase, por ejemplo, el reciente, virulento ataque contra un inmigrante indio, Navtej Singh Sidho, mientras pernoctaba en una estación de tren en la provincial romana, por parte de un grupo de jóvenes italianos que lo rociaron con gasolina y le prendieron fuego.

cia de “México en Italia” y del “México católico en el Vaticano”. Esta presencia ya es por sí misma multifacética. En términos simples, una parte del transnacionalismo mexicano en Roma cuestiona las actuales condiciones de inmigración y de “otredad” que se ven configuradas por las condiciones difíciles y engorrosas del empleo (legal) y la racialización que tiene lugar en la actual sociedad romana. Esta parte expresa inquietudes acerca de los sutiles binarismos que se les imponen como “otros” en la sociedad italiana y en algunos contextos reconocen sus experiencias como paralelas, de forma ambivalente, a la etiquetación de alteridad de los pueblos indígenas en México. Pero otra parte de esta migración muestra una adopción de corazón, incondicional, de una “revitalización” del centro de la Iglesia católica romana que muestra un impulso hacia imitar imágenes y poderes que pertenecieron a un imperio y a una historia colonial de la Iglesia católica de Roma. En una jugada del destino (o de la fe: *fate/faith*), la presencia mexicana en Italia se considera a sí misma como una contribución a la “salvación” de la Iglesia para y frente a la (falta de fe) de los “nativos” de Europa.

En el resto de este artículo trato más específicamente con esta segunda presencia y exploro las conexiones potenciales entre las políticas de la Santa Sede sobre migración y la “cultura de la vida”. Estas conexiones se tornan particularmente significativas en la actual coyuntura histórica que anima a la Iglesia católica romana, tanto en México como en Roma. Este contexto constituye una revisión del *CVII*, mismo que es, a la vez, un fortalecimiento del cristianismo medieval –una romanización del catolicismo mundial y una internalización de Rom – y un impulso por universalizar los derechos humanos, lo que no obstante es una intersección específica y políticamente cargada entre el vivir orgánico y el relacional. Las implicaciones de este revisionismo no se limitan tan sólo a las políticas internas de la Iglesia en torno a la promoción de la liturgia canónica y a la reafirmación de una estructura de poder centralista y jerárquica. También tienen consecuencias políticas, previsibles e imprevisibles, en la política internacional y en el diálogo judeo-católico, como se ve, por ejemplo, en una crisis política actual en las relaciones entre la Santa Sede y el gobierno israelí debido a la suspensión, por parte de Benedicto XVI (y luego el retiro de esta suspensión en febrero 2009) de la excomunión de un funcionario nombrado por el ultraconservador Marcel Lefebvre –el obispo Richard Williamson– quien abiertamente expresó visiones que negaban el holocausto.

› MIGRACIÓN Y CATOLICISMO (

En los últimos sesenta años, la Santa Sede ha dado a la luz varios documentos dedicados específicamente al fenómeno de la migración. En 1951, el Papa Pío XII fundó la Comisión Internacional Católica para la Migración, que era una unidad integrada de la Iglesia católica romana que reconocía la centralidad de los procesos de la migración y del refugio en las preocupaciones católicas. Fue el mismo Papa quien escribió en 1952 la encíclica *Exsul Familia*, documento que todavía se considera la *magna carta* del cuidado misionero y apostólico de los migrantes.

En ella, Pío XII enfatizaba el papel de la Iglesia como cabeza de las políticas internacionales sobre migración, no mucho después de la Segunda Guerra Mundial.

Esta dirección doctrinal enfatizaba el fenómeno de la migración como un importante “signo de los tiempos”, que habría de interpretarse a la luz de la palabra de Dios y del magisterio de la Iglesia. Más adelante, Paulo VI afinó la articulación de la división interna del trabajo dentro de los diferentes órganos de la Iglesia en *Pastoralis Moratorium Cura* y promovió la formación del Consejo Pontificio para el cuidado pastoral de personas migrantes e itinerantes en 1970, un importante paso político en la integración de diferentes unidades administrativas de la Iglesia católica romana avocadas a la migración. Pero realmente fue el documento publicado por el Consejo Pontificio para la migración en 2003, *Erga Migrantes Caritas*, el que estableció el tono para la actual postura de la Iglesia católica en materia de migración.

En este documento, el cardenal Stephen Fumio Hamao afirma que quien lleva las peores consecuencias de los nuevos procesos de migración es la unidad familiar y que la posición del Vaticano es promover activamente instrumentos internacionales para la defensa de los derechos laborales transnacionales. El paralelo divino es con Jesús nacido en el exilio y con María como la “imagen viva de la mujer migrante”, y la migración se convierte, como el misterio de la Pascua, en la muerte y la resurrección de la humanidad, una transformación desde la otredad hacia la mismidad a través de la armonización de las diferencias:

Las peculiaridades de los migrantes constituyen un llamado para que nosotros vivamos nuevamente la fraternidad de Pentecostés, cuando las diferencias se armonizan por el Espíritu y la caridad se torna auténtica en la aceptación recíproca. Así, la experiencia de la migración puede ser el anuncio del misterio pascual, en el que la muerte y la resurrección fundamentan la creación de una nueva humanidad en la que ya no hay esclavo ni extranjero (*Erga Migrantes Caritas*, 2003).

En la Iglesia cada quien ha de encontrar “su propia patria”, de ahí que la migración promueva, idealmente, un diálogo intraeclesial y extraeclesial, el respeto a las minorías dentro de la Iglesia y un impulso hacia la paz universal. Esta posición de la Santa Sede sobre la migración articula un lenguaje de “pluralismo cultural”, de derecho a la dignidad y acentúa la familia heterosexual como el ancla de la migración. El mantra para la Iglesia católica se torna el promover “fraternidad, solidaridad, servicio y justicia” y ver a la familia migrante como la “Iglesia doméstica”. Sin embargo, existen tensiones en torno a la concepción de la migración expresada como un espíritu de conversión desde la otredad hacia la mismidad y ubicada entre una lógica de la humanidad universal y la intimidad del “hogar”, en la que un factor de nada despreciable importancia es el hecho de que la Santa Sede desalienta (como se manifiesta en la misma *Erga Migrantes*) los matrimonios mixtos y promueve activamente los matrimonios entre personas de la misma fe. Estas tensiones se acentúan por el renovado énfasis del actual Papa en la familia migrante como la sede de un “cultura de la vida”. En sus palabras:

...para subrayar aun más el compromiso de la Iglesia, no sólo a favor del migrante individual, sino también para su familia, que es un lugar y un recurso de la cultura de la vida y un factor en la integración de los valores. La familia del migrante enfrenta muchas dificultades. La distancia entre sus miembros y el fracaso en la reunificación con frecuencia derivan en la ruptura de los lazos originales. Se forman nuevas relaciones y surgen nuevos afectos. Algunos migrantes olvidan su pasado y sus deberes al estar sometidos a la dura prueba de la distancia y la soledad. Si a la familia migrante no se le asegura una posibilidad real de inclusión y participación, es difícil esperar su desarrollo armonioso (Mensaje de Benedicto XVI en la XCIII celebración mundial del día de los migrantes y refugiados en Roma, 2007).

En consecuencia, en las palabras del Papa hay una conciencia de que la realidad de la gente común es diferente. Esta realidad es que proliferan las relaciones fuera del matrimonio, al menos entre los migrantes latinoamericanos en Roma. Esto es etnográficamente evidente entre quienes asisten a la misión latinoamericana. La migración a Roma en su mayoría es femenina y la ley italiana de migración sobre la reunificación familiar es muy restrictiva. La mayoría de las migrantes laicas latinoamericanas que atienden a la MLA han llegado debido a problemas relacionados con crisis familiares, violencia doméstica y hogares con un solo jefe de familia en sus propios países. Para muchas de ellas, su sacerdote católico local no les proporcionó respuestas viables, como no fueran las de *aguantar*, mientras que ahora las mujeres bromea, en las reuniones de la MLA en el Transtevere, acerca de la posibilidad de recibir un “regalo de Jesús” en la forma de “encontrar un hombre” en Roma. En realidad, los hombres italianos son vistos por muchas mujeres trabajadoras, jóvenes y maduras, como difícilmente confiables para tener relaciones duraderas con ellos. Las mujeres migrantes que no viven con familias italianas, principalmente comparten y cohabitan con otras migrantes, con frecuencia en espacios hacinados. Para algunas de ellas se desarrollan relaciones fuera del matrimonio, y problemáticas relacionadas a viviendas sobrepoblada.

Es interesante que estas mujeres son una fuerza laboral en una economía y *welfare* italiano que no logra proveer a familia italianas suficientes servicios para el cuidado de los niños, los ancianos y los enfermos. Esto crea una demanda laboral de un “trabajo de amor”. Entonces se observa en una redistribución transnacional desigual del afecto que hace que la familia de la mujer migrante en el lugar de origen se quede sin el amor materno, que se traslada para llenar las necesidades de amor en las familias italianas contemporáneas. Muchas mujeres que asisten a la MLA en busca de empleos de *badanti* no entienden cómo es que varios italianos no “aman a sus ancianos”, especialmente si los hijos viven a la vuelta de la esquina, pero “nunca vienen de visita”.

Sin embargo, una reificación de la mujer inmigrante trabajadora como “madre” y como “buena cuidadora”, que está presente en parte de la retórica católica de MLA, deja en segundo plano unos aspectos de la subjetividad de la mujer migrante, que no está relacionada a la dimensión de la maternidad, sino más a los impulsos de la subjetividad que apuntan a la sexualidad, el placer y el sujeto no-sacrificial. La cuestión de cómo reconciliar estas realidades de la gente común

dentro del plan de la arquidiócesis de Roma para la acción pastoral del migrante es posiblemente uno de los más grandes desafíos que tienen que enfrentar regularmente los sacerdotes de la orden escalabriniana, coordinadores de la MLA en Roma. Con relación a los centroamericanos y sudamericanos, las mujeres migrantes mexicanas en Roma tienen proporcionalmente una cifra más alta de matrimonios con ita-

lianos, y a los ojos de varias mujeres migrantes de la región andina, ellas parecen “privilegiadas”. No obstante, varias de estas mujeres mexicanas que van a la CCM han acabado por casarse “por debajo” de su estatus. Han desposado a hombres “típicos romanos”, quienes tienen una fuerte actitud localista y un apego a la familia, y se dan cuenta de ello únicamente después de que llegan a la “tierra soñada” de Italia. Algunas mujeres mexicanas afirman que les gustan a los hombres italianos porque las ven como “más tradicionales” y tratan a sus esposos “mejor que las mujeres italianas”. Por un lado, las mujeres mexicanas en matrimonios de combinación de razas en Roma viven aspectos de la cerrazón y el parroquialismo dentro y en torno a las familias mixtas en Italia.

Por estas mujeres, la familia es como un ancla para el proceso de migración, pero también puede ser, en formas sutiles e impredecibles, la cuna de la *exclusión íntima*. Entre algunas de las que asisten al CCM circulan historias según las cuales algunos de los miembros de su familia política ven con desprecio las muchas formas de inmigración en Italia, de modo que “los inmigrantes deberían regresar a su país y generar empleos allá”,⁸ sin darse cuenta que ellas pertenecen a este “otro” mundo. Estas mujeres viven múltiples ejes de identidades, siendo que el ser pariente política es sólo uno de ellos. La manifestación de esta multiplicidad se relaciona a diferente coyunturas políticas. En 2008, después de la elección de Alemanno como alcalde de la ciudad, y de un aumento en la violencia contra los inmigrantes, algunas mujeres mexicanas confesaron, en el día que la Comunidad Católica Mexicana celebró el Día de las Madres, que habían decidido comenzar a hablar italiano a sus hijos en los lugares públicos, en especial si ellas lucían *más morenas* y *no de aquí*. Un miedo sutil y palpable de ser reconocida como ‘otro’ surgió en un clima y momento difíciles en la sociedad civil romana. Esto nos indica que la esfera de lo íntimo es también atravesada cada vez más por formas de la racialización desigual y (post)colonial.

Para los migrantes mexicanos y latinoamericanos en Roma, un alma de la Iglesia (encarnada etnográficamente por la cabeza espiritual de la CCM,

8 Son las palabras de una migrante mexicana proveniente del norte de la república. Ella tiene una maestría en comunicación; se casó con un hombre mayor, romano jubilado, y la relación con la familia de su marido, de clase baja “típica” de Roma, no siempre ha sido fácil.

Muchas mujeres que asisten a la mla en busca de empleos de badanti no entienden cómo es que varios italianos no “aman a sus ancianos”

Aun cuando la historia del martirio es una historia de mártires masculinos, las mujeres ordinarias también soportaron y atestiguaron la violencia corporal que se les infligió a sus seres amados

quien es un sacerdote jesuita muy espabilado y carismático) sugiere responder a estas condiciones con una pastoral de vigilancia, compromiso y alerta. Pero otra alma de la Iglesia, quien privilegia abrumadoramente un enfoque en la “cultura de la vida” y la familia migrante como la depositaria de un espíritu universalizante, no puede captar la plétora de contradicción, racialización y exclusiones por las que atraviesan los

migrantes y sus familias en Roma.

En síntesis, una parte dominante de la Iglesia católica romana promueve ideológicamente una familia normativa, y la unidad familiar como ancla de la migración y la “cultura de la vida”. Empero, en la experiencia de la vida cotidiana de las migrantes, la realidad es más compleja, fluida y heteronormativa. Algunos de los sacerdotes escalabrinianos que trabajan en la MLA se encuentran divididos por estas disonancias y por la incongruencia de tener que seguir una enseñanza pastoral que, en algunos aspectos, se opone a la intuición de lo que es la realidad cotidiana de la migración en Italia. Y las mujeres migrantes mexicanas a veces experimentan otredad y racialización, que no se reduce frente a las “familias típicas romanas”, pero al revés se puede enfatizar. De ahí que la subjetividad de género y racial de las migrantes latinoamericanas y mexicanas es fluida y compleja y enfatiza unos huecos en una pedagogía misional católica centralizada, anclada en el carácter sagrado de una familia heterosexual normativa, y una representación sacrificial/mariana de la mujer migrante.

) MIGRACIÓN Y LOS RETORNOS RELIGIOSOS TRANSNACIONALES (

Los historiadores y los antropólogos hace mucho que se interesan en la manera en que la historia y la memoria dan forma a la identidad, la pertenencia y al Estado-nación (Certeau, 1988; Lomnitz-Adler, 2001; Muratorio, 1991; Rappaport, 1998), mientras que los estudios postcoloniales nos han hecho conscientes de que en las coyunturas postcoloniales los poderes se reproducen en diferentes formas: como fijación en la posesión personal de la verdad y el auto-engrandecimiento; como uso continuo de esfinges de poder que se incrustan y se usan en el cuerpo, así como en una esfera totalizante del poder que es el resultado de la privatización de la soberanía (Mbembe, 2001). En numerosos casos, tanto en América Latina como en Europa, el nacimiento de las “modernas” naciones-Estado con frecuencia ha sido el producto, sino es que la colisión de las historias de la Iglesia y el Estado. No obstante, se necesita investigar más sobre el poder de los historias religiosas que retornan y de sus reiteradas narraciones en un ámbito transnacional, y que reaparecen etnográficamente, con renovada fuerza en rituales y simbolismos. Esta fuerza, a su vez, puede ser manipulada por diferentes

agentes religiosos y políticos a favor de una movilización social o afectiva. Tal es la razón por la cual un estudio de los retornos religiosos transnacionales y la formación de las subjetividades migrantes se auxilia por las actuales teorías que se centran en la importancia del afecto para la vida privada y pública.

Una mirada más de cerca a la afectividad (Aretxaga *et al.*, 2005; Clough & Halley, 2007; Massumi, 2002) permite un entendimiento más orgánico de cómo los *rastros de historias religiosas son transnacionalmente* resignificadas, un proceso que, por un lado, da voz a los católicos comunes, pero, por el otro, puede ser apropiado por grupos católicos romanos poderosos para *re-narrar* un lenguaje de “Iglesia objeto de ataques” y de “Iglesia victimizada” frente al Estado. Para ser más específicos, pienso que debemos examinar particularmente los retornos religiosos transnacionales como una condición católica “antimoderna” y a la operación de su imbricación en un presente nacional (italiano y mexicano) (Napolitano, 2007a, 2007b). Qué tan contenciosa puede ser la historia religiosa se hace especialmente evidente en los estudios del resurgimiento de los conservadurismos mexicano e italiano durante la actual revisión del CVII (Torre, 2005; Remotti, 2008). Llamo la atención aquí hacia un momento importante a principios del siglo XX en la historia mexicana, la guerra cristera o *cristiada*, un sangriento conflicto entre la Iglesia mexicana y el Estado, reprimida por largo tiempo de la conciencia histórica pública en México. La guerra cristera es una parte compleja y difícil de la historia mexicana del siglo pasado, ya que expresó una confrontación entre fuerzas laicas y religiosas en materia de los cultos religiosos católicos en la esfera pública. En los análisis históricos recientes, la *cristiada* aparece como un fenómeno más complejo de lo que se pensó inicialmente, que tuvo un impacto en diferentes regiones y localidades de la república.

Sin embargo, ha quedado claro que las prácticas cambiantes de la piedad y de los sentimientos religiosos y sus encuerpamiento son centrales para comprender por qué, dónde y cómo ciertas comunidades y personas se movilizaron en vez de otras. Aun cuando la historia del martirio es una historia de mártires masculinos, las mujeres ordinarias también soportaron y atestiguaron la violencia corporal que se les infligió a sus seres amados, y documentaron las formas en las que la atención al cuerpo martirizado se convirtió en un acto político (Butler, 2004). Es esta encarnación de la religión “objeto de ataques” y su poder afectivo para la movilización lo que, argumento, es central para entender el retorno de la *cristiada* en la Roma de principios del siglo XXI.

Es a raíz de esta importante, aunque por mucho tiempo poco estudiada coyuntura en la historia mexicana, que la orden de los Legionarios de Cristo tomó su inspiración, y es a través de este imaginario de martirio y la poderosa *encarnación del temor y de una Iglesia y una fe que son objeto de ataques* que, argumento, puede ser mejor comprendido el aumento en ciertas formas de ortodoxia católica en el corazón de la Santa Sede en Roma. Juan Pablo II apoyó abiertamente al fundador de los Legionarios de Cristo (posiblemente a pesar de las acusaciones de paidofilia en su contra que se le dirigieron y que fueron revisadas por el entonces cardenal Ratzinger). También veía a los Legionarios como una potencial

fuerza opositora de los jesuitas en América Latina. La posición de Benedicto XVI es menos favorable a la orden de los Legionarios de Cristo, pero no al mensaje que ellos representan. De ahí que cuando se evoca la cristiada en Roma, como sucede en la celebración de la virgen de Guadalupe (Napolitano, 2009), al igual que se evoca la canonización de sus mártires, se hacen presentes el retorno transnacional de las historias y las memorias afectivas de la represión encarnada de una Iglesia católica “objeto de ataques”. La celebración de la virgen de Guadalupe en Roma se convierte en un campo de fuerza movilizado entre lo social y el devenir de lo social (como el impulso del imaginario social) y apunta a un deseo de un proyecto de ciudadanía católica como la base de la unidad de la nación mexicana (y de la familia católica) que ha estado, y todavía está, en serio debate. De ahí que la virgen de Guadalupe no sólo sea un símbolo en el que un significado se conecta con un significante históricamente cambiante. El espacio de la fantasía, el imaginario social y la retórica y las prácticas discursivas católicas se convierten en un campo de fuerzas y afectos que se movilizan por y a través de la virgen de Guadalupe. Un campo que apunta a una unidad fantasmagórica de la familia y la nación mexicana.

La celebración de la virgen de Guadalupe en Roma requiere que pongamos atención a los síntomas recurrentes en torno a una pérdida de unidad de la nación en la medida en que se conectan con la represión y el retorno de las historias religiosas dentro de una “moderna” nación mexicana. Y en Roma, el resurgimiento de ese síntoma (de *dis-unidad*) se acompaña por un deseo –dentro de una Iglesia mexicana católica y romana conservadora– de ver al catolicismo íntimamente ligado con un proyecto de ciudadanía, *civitas* y la esfera pública, un proyecto de ciudadanía católica que trascienda las naciones/singularidades, y el nacionalismo étnico. De tal forma, una esfera católica que aspira a ser, si se me permite la expresión, una *nación totalizante*. Este proyecto de ciudadanía no es periférico sino central a un intento más amplio del Papa Benedicto XVI de revisar el CVII, y la reproducción transnacional de una parte más conservadora de la Iglesia mexicana en Roma juega un importante papel en este proyecto

El (re)surgimiento de este proyecto de ciudadanía católica plantea preguntas etnográficas, como: ¿de qué manera las prácticas religiosas de los migrantes invocan y transforman un sentimiento de pertenencia nacional? ¿La práctica de esta ciudadanía católica permite múltiples pertenencias nacionales o borra el concepto de la nacionalidad? ¿De qué modo las prácticas migrantes de carácter nacional debilitan o refuerzan este proyecto de ciudadanía católica? Éstas son preguntas importantes que no pueden abordarse plenamente aquí, pero a partir de la experiencia de la CCM en Roma es posible ver una relación ambigua entre los proyectos de lo nacional (italiano y mexicano) y esta forma de ciudadanía católica.

Un proyecto de una ciudadanía católica “totalizante” se interseca y está conectado con las historias de lo nacional mexicano, en donde algunas han sido parcialmente reafirmadas por la centralidad del catolicismo para el proyecto de moralización de la nación en la historia del actual gobierno del Partido Acción Nacional (PAN) en México. La coincidencia de ser “verdaderamente humano”

con el ser “verdaderamente cristiano” conlleva historias coloniales que todavía están con nosotros, como lo ha sido la fusión de “verdaderamente buen católico” con ser “verdaderamente buen ciudadano” (Modesti Pauer, 2008). Si esta última asociación puede haber pasado a segundo plano en los estados modernos por las historias de “secularización”, yo afirmo que todavía ronda los proyectos de Estado-nación con un melancólico y poderoso impulso de abyección (Butler, 2007). Se trata de un impulso a favor de una realidad preconiliar como la “verdadera” y única raíz católica romana de la “civilización”.


Dentro de la Iglesia católica romana esta ambigüedad surge, por ejemplo, de un lado, en una postura fuerte en contra del intento del gobierno italiano de Berlusconi por convertir a los médicos de las instituciones públicas y los maestros en las escuelas en policías y denunciantes del migrante transnacional ilegal, y del otro lado, con otra parte de la Iglesia que defiende la “cultura de la vida” hasta el extremo de presionar a la cabeza del actual gobierno, Silvio Berlusconi, a derogar una largamente postergada puesta en práctica de una resolución de la Suprema Corte italiana que permitía el derecho a morir a una persona que ha pasado un largo período con muerte cerebral. Argumento aquí que estas dos posiciones, aparentemente sin relación, de la Iglesia católica romana, de hecho están íntimamente (des)conectadas, y que abordar los temas de un cuidado más equitativo para los migrantes en Italia requiere un cuestionamiento crítico de la reificación de la “cultura de la vida”. Bajo esta perspectiva prismáticamente ambivalente de la Iglesia católica romana, las “culturas migrantes” pueden pasar en segundo plano y volverse folclórica, mientras que la “vida” de los migrantes es indirectamente reificada y separada de su matrices culturales y raciales.

) CONCLUSIONES (

Quiero regresar brevemente a la postura inicial acerca de la actual coyuntura histórica del revisionismo de Benedicto XVI hacia el CVII y las implicaciones que ello tiene para la relación entre el catolicismo y la migración. Las tensiones entre una concepción de la humanidad basada en la “cultura de la vida” como *preculturalmente* dadas (albergada en un cuerpo precultural) y las experiencias multifacéticas de otredad y diferencia *como el efecto* del vivir migrante aparecen en la intersección entre las posturas pedagógicas católicas y las realidades de la migración transnacional (latinoamericana) en Roma.

He llamado la atención hacia la manera en que –en una coyuntura específica como es la presencia de la Misión latinoamericana (MLA), la Comunidad Católica mexicana (CCM) en Roma y el revisionismo de Benedicto XVI del CVII– resurgen los temores acerca de una “Iglesia objeto de ataques”. En la época actual de generalizado desencanto con los domos de las instituciones seculares gobernantes, esas ansiedades articulan un imaginario social católico particular que se expresa por medio de un cuerpo litúrgico “correcto” y un cuerpo “idealmente” sexualizado de los migrantes católicos. La teología de Benedicto XVI habla de los derechos humanos como emanados de una tradición de derecho “natural” que

reduce un concepto más amplio de los derechos humanos como el producto de una práctica dialógica, en donde la aboriginalidad, la raza, el género, pero también la discapacidad desempeñan un importante papel (Reynolds, 2008).

De ahí que exista una contradicción dentro de la Iglesia católica en el sentido de que, por un lado, trata a la migración a través de una aproximación comunitaria y contextual (véase la dignidad humana para todos, una clara reprimenda a las formas violentas de **gobernalidades** y un interés en las culturas migrantes practicada activamente por los sacerdotes jesuitas y escalabrinianos), y por el otro lado aterriza teológicamente a los derechos humanos en una teoría de lo humano basada en un contrato social tanto precultural como (eurocéntrico) liberal. Y aquí el impulso teológico actual de Benedicto XVI al pensar al catolicismo como una y “verdadera” comunidad y a la Iglesia como un sujeto moral universal todavía pone a las diferencias de género, raciales y nacionales en una esfera secundaria. Si hay una “verdadera” ciudadanía católica ésta tendrá que pertenecer a la nación, no a las naciones. Pero al mismo tiempo todavía se trata de un proyecto político de arriba hacia abajo. Desde abajo hacia arriba, podemos ver que surgen tensiones en los márgenes postcoloniales de las naciones (véase en el CCM y la MLA), en las ansiedades acerca de la unidad de la nación y la familia (como en la celebración de la virgen de Guadalupe en Roma). Estos se convierten en algunos de los campos de batalla de la intersección del siglo XXI entre la migración transnacional, las culturas migrantes y el catolicismo romano. 

- Agamben, G. (1995). *Homo sacer*. G. Einaudi: Turín.
- Albahari, M. (2006). "Charitable borders: Pastoral power at the southern edges of Europe (Italy)". Tesis doctoral, Dept. of Anthropology: Stanford.
- Ambrosini, M. & L. Queirolo Palmas (editores) (2005). *I Latinos alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni e spazi della cittadinanza*. Franco Angeli: Roma.
- Aretxaga, B. (2005). *States of terror: Begoña Aretxaga's essays*. Center for Basque Studies, University of Nevada: Reno.
- Asad, T. (2003). *Formations of the secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press: Stanford.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press: Palo Alto.
- Butler, M. (2004). *Popular Piety and Political Identity in Mexico's Cristero Rebellion: Michoacán, 1927-29*. British Academy: Oxford.
- Casanova, J. (1994). *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press: Chicago.
- Caritas/Migrantes. (2007). *Dossier Statistico*. IDOS: Roma.
- (2006). *Anticipazioni del Dossier Statistico Immigrazione*. Caritas/Migrantes 2006.
- Certeau, M.D. (1988). *The writing of history*. Nueva York: Columbia University Press.
- Clough, P.T. & J.O.M. Halley (2007). *The affective turn: theorizing the social*. Duke University Press: Durham.
- Crapanzano, V. (2004). *Imaginative horizons: an essay in literary-philosophical anthropology*. University of Chicago Press: Chicago.
- Cristaldi, F. (2002). "Multiethnic Rome: Toward residential segregation?" *GeoJournal*, 81-90.
- Das, V. (2007). *Life and words: violence and the descent into the ordinary*. University of California Press: Berkeley.
- Einaudi, L. (2007). *Le Politiche dell'Immigrazione in Italia dall'Unità a Oggi*. Editori Laterza: Roma.
- Jenkins, P. (2002). *The next Christendom: the coming of global Christianity*. Oxford University Press: Oxford.
- Keane, W. (2007). *Christian moderns: freedom and fetish in the mission encounter* (The anthropology of Christianity 1). University of California Press: Berkeley y Los Ángeles.
- Levitt, P. (2003). "You Know, Abraham was Really the First Immigrant: Religion and Transnational Migration". *The International Migration Review* (vol. 37), 847-873.
- Lomnitz-Adler, C. (2001). *Deep Mexico, silent Mexico: an anthropology of nationalism*. University of Minnesota Press: Minneapolis.

- Mahmood, S. (2005). *Politics of piety : the Islamic revival and the feminist subject*. Princeton University Press: Princeton.
- Massumi, B. 2002. *Parables for the virtual : movement, affect, sensation*. Duke University Press: Durham.
- Mbembe, J.A. & American Council of Learned Societies (2001). *On the postcolony*. University of California Press: Berkeley.
- Modesti Pauer, C. (2008). "La conversione e la spada: da Cortés a Ratzinger". *Micromega*, (vol. 5).
- Muratorio, B. (1991). *The life and times of Grandfather Alonso: culture and history in the upper Amazon*. Rutgers University Press: New Brunswick.
- Napolitano, V. (2007a). "Hasta verte, Jesús mío: transnacionalismo mexicano en Roma". *Migración y Desarrollo* (vol. 8), 89-107.
- (2007b). "Of migrant revelations and anthropological awakenings". *Social Anthropology* 15, 75-93.
- (2009). The Virgin of Guadalupe, a nexus of affect. *Journal of The Royal Anthropological Institute* (vol. 15, 1), 92-112.
- Quayson, A & Goldberg, T. (editores) (2002). *Relocating Postcolonialism*. Blackwell: Oxford.
- Queirolo Palmas, L.G.E. (2004). "Alla scoperta dell'Europa. Nuove migrazioni dall'America Latina". *Studi Emigrazione* (vol. 154).
- Rabinow, P. (2003). *Anthropos today: reflections on modern equipment*. Princeton University Press: Princeton.
- Rappaport, J. (1998). *The politics of memory: native historical interpretation in the Colombian Andes*. Duke University Press: Durham.
- Ratzinger, J. (2004). *Europa: i suoi fondamenti oggi e domani*. San Paolo: Turín.
- Ratzinger, J. & M. Pera (editores) (2004). *Senza Radici*. Mondadori: Milán.
- Remotti, F. (2008). *Contro Natura: una lettera al Papa*. Roma: Laterza.
- Reynolds, T.E. 2008. *Vulnerable communion: a theology of disability and hospitality*. Brazos Press: Grand Rapids.
- Scott, D. & C. Hirschkind (2006). *Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors*. Stanford University Press: Stanford.
- Schmitt, C. (1996). *Roman Catholicism and Political Form* (trans. G. L. Umen). Greenwood Press: Westport.
- Torre, A. & L. Queirolo Palmas (editores) (2005). *Il fantasma delle bande. Genova e i Latini*. Fratelli Frilli Editori: Génova.
- Torre, R.D.L., M.E. García Ugarte & J.M. Ramírez Sáiz (2005). *Los rostros del conservadurismo mexicano*. Publicaciones de la Casa Chata. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS): México.
- Vásquez, M.A, & M.F. Marquardt (2003). *Globalizing the sacred religion across the Americas*. Rutgers University Press: Nueva Brunswick.