

Cultura
Laica

Sacralización de la política y politización de lo sagrado

ROBERTO BLANCARTE PIMENTEL

PAULINE CAPDEVIELLE

MARIANA MOLINA FUENTES

COORDINADORES



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO



SACRALIZACIÓN DE LA POLÍTICA
Y POLITIZACIÓN DE LO SAGRADO

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
Serie CULTURA LAICA, Núm. IV

COORDINACIÓN EDITORIAL

Lic. Raúl Márquez Romero
Secretario Técnico

Mtra. Wendy Vanesa Rocha Cacho
Jefa del Departamento de Publicaciones

Edna María López García
Cuidado de la edición y formación en computadora

Edith Aguilar Gálvez
Elaboración de portada

SACRALIZACIÓN DE LA POLÍTICA Y POLITIZACIÓN DE LO SAGRADO

ROBERTO BLANCARTE PIMENTEL

PAULINE CAPDEVIELLE

MARIANA MOLINA FUENTES

Coordinadores



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS
México, 2022

Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad
Nacional Autónoma de México.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio
sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Primera edición: 24 de enero de 2022

DR © 2022. Universidad Nacional Autónoma de México

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES JURÍDICAS

Circuito Maestro Mario de la Cueva s/n
Ciudad de la Investigación en Humanidades
Ciudad Universitaria, Coyoacán, 04510 Ciudad de México

Impreso y hecho en México

ISBN 978-607-30-5707-3
ISBN (libro electrónico): 978-607-30-7320-2

CONTENIDO

Presentación	VII
Roberto BLANCARTE PIMENTEL	
Pauline CAPDEVIELLE	
Mariana MOLINA FUENTES	
Capítulo primero	
Religión, política y esfera pública en Brasil	1
Marcelo AYRES CAMURÇA	
Capítulo segundo	
Interacciones entre el Estado y las religiones: una revisión crítica al modelo liberal	17
Jack MERINO	
Capítulo tercero	
Los retos de la videogracia para repensar la laicidad en México	35
Renée DE LA TORRE	
Capítulo cuarto	
Negociaciones cotidianas del concepto de la religión y sus consecuen- cias prácticas para la política	77
Graham HILL	
Capítulo quinto	
Partidos políticos fundados sobre referencias religiosas: un esbozo com- parativo	91
Jean-François MAYER	

Capítulo sexto

- La inmaculada política de los salvos. Moral y religión en la agenda pública de los partidos políticos 113
Felipe GAYTÁN ALCALÁ

Capítulo séptimo

- El ascenso del lenguaje religioso en el discurso público. Elecciones de 2018 en Colombia 141
Cristian ROJAS GONZÁLEZ

Capítulo octavo

- Laicidad, escuela socialista y evolución biológica en México, 1925-1940 153
Erica TORRENS
Alicia VILLELA
Ana BARAHONA

Capítulo noveno

- Deliberación y esfera pública: los públicos, sus discursos y la desigualdad política 183
Vladimir CHORNY

PRESENTACIÓN

El factor religioso constituye, sin duda alguna, un elemento imprescindible para entender cabalmente los fenómenos políticos y sociales que caracterizan la realidad contemporánea. Dejado al margen de los estudios académicos durante varias décadas, es hoy en día objeto de un creciente interés por parte de los académicos, estudiantes y el público en general, en virtud de su relevancia y de su protagonismo en las noticias nacionales, regionales e internacionales.

En América Latina —el continente de la esperanza, en palabras de Juan Pablo II— la religión sigue gozando de buena salud. Pero el mapa de la religiosidad ha conocido profundos cambios en los últimos 50 años. Si bien es cierto que es todavía la parte del mundo con más católicos, los cuales siguen siendo mayoría en términos absolutos, la Iglesia católica es cada vez más competida por nuevas denominaciones cristianas que supieron aprovechar el desencanto de las poblaciones hacia un catolicismo institucional rígido, esclerotizando la democracia representativa y liberal, y proponiendo un discurso cercano, alternativo y esperanzador. El dato es importante, puesto que anteriormente las sociedades de la región se caracterizaban por una importante homogeneidad en cuestiones religiosas; ahora el pluralismo se ha vuelto una parte de la realidad —aunque limitada, en buena medida, a declinaciones cristianas—.

El panorama no estaría completo sin mencionar la mayor visibilidad adquirida por los grupos indígenas en la reivindicación de sus culturas y cosmovisiones, así como el surgimiento de actores que despliegan, en ocasiones, un discurso frente a lo religioso; por ejemplo, los colectivos feministas y de la diversidad sexual. Es decir, como es bien sabido, la religión no se limita a cuestiones de fe o de actitud ante lo sagrado, sino que adquiere tintes eminentemente sociales e incluso políticos. No es sólo el más allá el que importa; también hay un más acá que supone comportamientos para alcanzarlo. No es simplemente un conjunto de creencias: arroja una visión particular sobre un modelo de sociedad deseable, y con ello, posibles conflictos en torno al orden social.

En este nuevo contexto, existe un consenso cada vez más sólido alrededor de la obligación de imparcialidad —no neutralidad, porque esto supone, en ocasiones, inacción— de los Estados respecto a esta pluralidad,

mismo que se ha manifestado, concretamente, en el reconocimiento jurídico de la libertad de conciencia y de religión y en un progresivo abandono de las constituciones confesionales en beneficio de modelos seculares. Ecuador y Bolivia son buenos ejemplos recientes de esta transición. Sin embargo, en el discurso y en la práctica estos procesos de autonomización institucional entre Estado e iglesias no desembocan necesariamente en una laicidad de tipo garantista con respecto a la libertad de conciencia, los derechos humanos y, en particular, de las minorías, sino que han podido dar lugar a lo que algunos autores hemos llamado “Estados pluriconfesionales”; es decir, a modelos en los cuales gravitan diferentes denominaciones religiosas afines al gobierno que no buscan eliminar los privilegios de la Iglesia hegemónica, sino compartirlos.¹

En países como México o Uruguay, que cuentan con una tradición laica consolidada, las fronteras entre lo religioso y lo político parecen volverse cada más porosas. En una coyuntura caracterizada por populismos de diversas adscripciones, se diluyen lo personal y lo institucional, la izquierda y la derecha, la ciencia y la magia, lo secular y lo religioso. Sin tapujos, algunos líderes políticos buscan en la narrativa religiosa la justificación de sus proyectos, programas y decisiones, vulnerando los significados y alcances de los derechos y libertades de la ciudadanía, especialmente de las minorías y grupos en posición de desventaja. La religión se vuelve un activo político y las vulneraciones al Estado laico devienen un recurso clientelar para atraer los votos de algunos grupos religiosos.

Las religiones, por su lado, parecen desbordarse también de su esfera tradicional, o al menos de la línea que trazaron las doctrinas laicas y modelos de separación en boga en el siglo pasado. En México, el arribo en el escenario nacional de un partido político abiertamente confesional marcó una ruptura en la cultura política sin que el régimen histórico de laicidad pudiera hacer algo al respecto. Si bien es cierto que la Iglesia católica ha tenido históricamente un protagonismo político en la región, el activismo religioso ha asumido nuevas formas y se ha globalizado, estableciendo alianzas transdenominacionales en torno a algunos temas aglutinantes (los derechos sexuales

¹ Blancarte, Roberto, “Laicidad y laicismo en América latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXVI, núm. 76, enero-abril de 2008, pp. 139-164; Huaco, Marco, “Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa”, *Revista del Centro de Investigación. Universidad La Salle*, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre de 2011; Esquivel, Juan Cruz, “Laicidades relativas: avatares de la relación Estado-Iglesia en Brasil”, en Blancarte, Roberto (coord.), *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, México, El Colegio de México, 2008. Sobre este tema véase también Gaytán Alcalá, Felipe, *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2016, disponible en: <https://archivos.juridicas.unam.mx/www/bjv/libros/9/4255/9.pdf>

y reproductivos, el matrimonio igualitario, la “ideología de género”), rebasando las fronteras nacionales.

Paradoja de nuestros tiempos, mientras lo político se viste de adornos religiosos, las voces religiosas más conservadoras asumen un lenguaje cada vez más secularizado, en el que los conceptos de pecado y culpa dejan lugar a la narrativa de la (seudo) ciencia, la democracia y los derechos humanos. Es esta paradoja, lo que ha guiado el título de esta obra colectiva: por un lado, una confesionalización del espacio político, y por el otro, una politización de la religión. La primera pasa por una normalización del lenguaje y de los símbolos religiosos. Al hacerlo se dogmatiza la política, puesto que al invocar el nombre de Dios se cancela cualquier posibilidad de crítica y discusión. La segunda es la politización de la agenda moral de las iglesias mediante diferentes estrategias, tales como la movilización de los grupos de la sociedad civil, la creación de partidos políticos o bancadas, el cabildeo, entre otros.

Esta obra colectiva tiene como objetivo principal examinar algunos de los fenómenos antes referidos a la luz de experiencias nacionales y desde un abordaje pluridisciplinario que reúne a sociólogos, historiadores, juristas y politólogos. Las reflexiones aquí vertidas se construyen en torno a los conceptos de laicidad, secularización, esfera pública y cultura política, entre otros, para analizar los procesos que derivan en la politización de lo sagrado y la sacralización de lo político. Si bien esta temática se coloca como eje de discusión en las nueve aportaciones que constituyen la obra, cada una se ha escrito de manera independiente. En ese sentido, las inquietudes que se exploran en cada capítulo responden a contextos distintos y se analizan desde perspectivas disciplinarias heterogéneas. La valía de la obra reside, precisamente, en la pluralidad de visiones sobre un mismo fenómeno de estudio.

La primera aportación del libro se titula “Religión, política y esfera pública en Brasil”. En ella, Marcelo Camurça nos lleva a través un recorrido histórico de la relación Estado-iglesias, desde los periodos colonial e imperial pasando por la República, que extingue, en 1890, el Patronato Real y proclama la libertad de todos los cultos. La reflexión llega al Brasil contemporáneo, que se caracteriza por la pugna de diferentes denominaciones religiosas para recuperar el terreno perdido en la esfera pública. El autor hace hincapié, en particular, en el protagonismo de los evangélicos-pentecostales, que surgen en la vida pública en el periodo de la posdictadura militar y que se han destacado por su rechazo al aborto, a la liberación del consumo de drogas y a la unión civil de homosexuales, entre otras. En una sociedad liberada del monopolio católico y en la cual gozan de un apoyo masivo, estos grupos reclaman ahora un reconocimiento institucional, legal y cultural,

especialmente mediante subvenciones públicas. La laicidad en Brasil, entonces, es utilizada en dos tipos de discurso con intereses diametralmente opuestos. Mientras los defensores de derechos humanos expresan “¡Brasil es un país laico!”, las iglesias tradicionales replican que “El Estado es laico, pero no es ateo”. En este país, nos dice el autor, la separación entre Estado e Iglesia nunca resultó en la salida de la religión de la vida pública y la laicidad no ha terminado de lograr la regulación efectiva de las religiones en el espacio público.

En una propuesta que invita a la reflexión, Jack Merino busca evidenciar que el modelo de estricta separación entre las esferas pública y privada, así como el destierro del fenómeno religioso de la esfera pública, resulta con frecuencia en una vulneración de los derechos de los creyentes. Para el autor, abandonar el lenguaje y valores religiosos implica excluir a un gran número de ciudadanos creyentes. Para subsanar esta situación, el autor propone concebir a la religión no simplemente como un conjunto de creencias y prácticas religiosas, sino como identidad y expresión de lo individual, que permite a las personas definir su forma de actuar en el mundo. De este modo, y en la línea de Jürgen Habermas, el autor señala que los ciudadanos deben tener plena libertad para apelar a razones exclusivamente religiosas, pero que solamente las que puedan traducirse con éxito en razones públicas o seculares podrán filtrarse en las instituciones y aspirar a ser coercitivas. Finalmente, el texto busca evidenciar los puntos de encuentro entre la concepción de justicia distributiva tal como es desarrollada por John Rawls y las propuestas de diferentes concepciones religiosas, para abrirnos a la posibilidad de que tanto la versión rawlsiana como aquella que puede encontrar su origen en el *ethos* religioso se complementen una a la otra.

La socióloga mexicana Renée de la Torre hace una contribución original e interesante en torno a lo que identifica como *videogracia*, entendida como el conjunto de nuevas imágenes y prácticas que han sustituido las formas tradicionales de la práctica religiosa. En este texto aborda temáticas de gran trascendencia, tales como las recomposiciones recientes del campo religioso y la utilización por parte de los grupos religiosos de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), para aterrizar la discusión en el proceso electoral de 2018 en México. Destaca la aparición, en el espacio público mexicano, de nuevos grupos religiosos, muchas veces con intereses en común con la cúpula católica (en temas como la defensa del orden moral de la sociedad, del matrimonio o la familia “tradicional” y de la sexualidad), pero también con una agenda propia en asuntos de libertades, tratos igualitarios y reconocimientos. La cuestión del acceso a medios de comunicación masivos —prohibido por la normatividad mexicana— se torna central para

estos grupos, que ven en la radio y la televisión una “tierra de misiones ... un espacio estratégico para realizar proselitismo, pero también para mantener la práctica cotidiana de la fe de sus fieles”. La incursión de los grupos religiosos en estos medios de comunicación, que funcionan a pesar del régimen de prohibición, ha cambiado la forma de transmitir el mensaje, y en gran medida, nos dice De la Torre, “las imágenes han reemplazado los discursos”, generando consumo de nuevas creencias y prácticas religiosas contemporáneas, como por ejemplo la “teología de la prosperidad”, característica de las iglesias neopentecostales.

En el texto “Negociaciones cotidianas del concepto de la religión y sus consecuencias prácticas para la política”, Graham Hill explora de manera sugerente la existencia y funcionamiento de algunos grupos que se encuentran en la frontera entre religión, espiritualidad y política. En un primer momento, estudia el surgimiento de nuevos grupos políticos de inspiración religiosa, tales como Morena en México, y el Tea Party en Estados Unidos, que se presentan como “movimientos del pueblo” más que como partidos políticos en el sentido tradicional. Profundizando en la cuestión de la espiritualidad, Hill se enfoca en la cuestión de la francmasonería, que se caracteriza por un rechazo dual tanto de lo político como de lo religioso dentro de su organización. Otro fenómeno sui generis es el grupo al que el autor llama los “Good News Businessmen’s Brotherhood”, una fraternidad de hombres de negocios cristianos carismáticos que defiende la laicidad y se vale de ésta para llevar su mensaje a escuelas públicas, corporaciones de política u oficinas de gobierno. Éste último ejemplo es interesante, puesto que pone de relieve la idea de laicidad como significante en disputa, además de su posible utilización como caballo de Troya para la comunicación de mensajes religiosos.

El texto de Jean-Fançois Mayer constituye una taxonomía exhaustiva e ilustrada de los diferentes partidos políticos fundados sobre referencias religiosas. En la primera parte del texto, el historiador suizo diserta en torno a las diferentes clasificaciones existentes e identifica las complejas relaciones que pueden existir entre el partido político y su denominación de referencia o inversamente. Al respecto, el autor señala que “una institución religiosa no se entusiasma necesariamente por la constitución de formaciones políticas”, ya que el partido es un espacio menos controlable para la institución religiosa que la feligresía. Con una gran variedad de ejemplos, como el caso del Christian Party en el Reino Unido o el Partido Cristiano Demócrata en Francia, Mayer explica que “una etiqueta religiosa no garantiza poder reunir a todos los fieles de una religión en un país, a la vez que escinde potencialmente el partido de otros electores que no se reconocen en una fe

religiosa”. Por otro lado, con el paso del tiempo la dimensión religiosa subyacente al partido puede diluirse para atraer a nuevos electores. Finalmente, el autor señala que muchos de los partidos confesionales o de referencia religiosa surgieron como una reacción contra las corrientes anticlericales y los esfuerzos de los gobiernos liberales para refrenar la influencia de las iglesias o como reacción de un grupo nacional o étnico que percibe una amenaza y que se posiciona como el mejor defensor de su identidad.

En una misma línea temática, Felipe Gaytán, en su sugerente aportación, reflexiona sobre los diferentes aspectos de la relación entre los partidos políticos y las religiones. Primero, el autor plantea la necesidad de repensar la laicidad y abandonar las visiones que insisten en una exclusión de lo religioso de la esfera política, puesto que la separación entre política y religión ya no es garantía del cumplimiento de los derechos y libertades en su versión liberal. Un buen ejemplo de ello es la incursión de las religiones en la vida política mediante los partidos políticos. Al respecto, Gaytán presenta una clasificación interesante: 1) Iglesias que han conformado partidos políticos confesionales; 2) Partidos afines a principios religiosos, y 3) Partidos subsidiarios de las iglesias. Al lado de estas formas tradicionales, el autor se enfoca en las bancadas políticas; es decir, los grupos parlamentarios formados por militantes de distintas agrupaciones religiosas, quienes a menudo, y a título personal, buscan defender sus ideales religiosos y pautas morales en la arena política. El autor utiliza también el concepto de cultura política para explicar la ausencia o presencia de lo religioso en determinados escenarios políticos y electorales. Para los actores políticos el recurso a lo religioso permite simplificar los discursos a través de antagonismos; para las iglesias, supone la posibilidad de postular una narrativa salvífica. Otra aportación interesante del texto es el examen de las semejanzas y contrastes entre partidos políticos católicos y evangélicos. Si bien ambos rechazan el relativismo, denuncian la corrosión del mundo y coinciden en la necesidad de utilizar las libertades civiles para promover la acción social. Gaytán señala que mientras los partidos políticos tienen una relativa autonomía respecto a la recepción política de la doctrina social de la Iglesia, los partidos evangélicos se rigen por preceptos doctrinales que emanan directamente de la iglesia a la que pertenecen y no hay separación nítida entre ciudadano, elector, laico y feligrés, poniendo en jaque, una vez más, las concepciones tradicionales de la laicidad.

En el texto titulado “El ascenso del lenguaje religioso en el discurso público. Elecciones de 2018 en Colombia”, Cristian Rojas González, como punto de partida, relata dos hechos ocurridos en 2016. El primero fue la polémica generada por la cartilla del Ministerio de Educación y el Fondo de

Población de las Naciones Unidas enfocada en la diversidad sexual. Dicha iniciativa fue desautorizada por el Ejecutivo debido al rechazo de la sociedad y la injerencia de la jerarquía católica, que denunciaron la “ideología de género” y la imposición de la agenda de grupos LGBTI. El segundo hecho, relacionado con el anterior, fue la utilización del mismo argumento por parte de la oposición uribista para rechazar el acuerdo de paz entre el gobierno y las FARC, arguyendo que la ideología de género iba a estar presente en la implementación de dicho proceso de pacificación. Como resultado, el plebiscito se resolvió en sentido negativo, debido a la presión ejercida por grupos evangélicos y el protagonismo de actores políticos adscritos al catolicismo tradicionalista. A partir de ahí, anota el autor, quedó en evidencia que la religión era un poderoso motor de movilización política, tendencia que se confirmó durante las elecciones de 2018, en las cuales los partidos que establecieron alianzas con diversos grupos religiosos alcanzaron una mayoría en las instancias representativas y el presidente Iván Duque fue electo con el apoyo de personalidades religiosas. El autor analiza estos acontecimientos a la luz de los conceptos de “deber público de civilidad” y de “traducción” planteados por John Rawls y Jürgen Habermas, respectivamente, de acuerdo con los cuales existe una exigencia de usar un lenguaje universalmente comprensible en la esfera pública, y con más énfasis en la esfera electoral.

En el texto “Laicidad, escuela socialista y evolución biológica en México, 1925-1940”, Barahona, Torrens y Villela muestran la evolución de la educación en México, haciendo hincapié en el proyecto de educación socialista emprendido durante el periodo del general Lázaro Cárdenas y, en particular, la enseñanza de la teoría de la evolución como una muestra de la apertura del gobierno a una efectiva enseñanza científica y laica. Esta forma de educación fue introducida en la Constitución mediante la reforma de 1934 para despojar a la religión de su presencia como fuerza social, haciéndola menos visible, y menos importante en la vida de los ciudadanos, aspirando así a una secularización de la cultura y la sociedad, pero también de la mente humana. La autora hace énfasis en la pugna por introducir la enseñanza de ciencias naturales y biología —particularmente el evolucionismo— en los planes de estudios de la educación impartida por el Estado, como un esfuerzo secularizador que buscaba marginalizar la estructura de autoridad de las iglesias, razón por la que estos temas se vieron obstaculizados por agrupaciones sociales y políticas vinculadas con visiones conservadoras o religiosas.

Finalmente, en su texto “Deliberación y esfera pública: los públicos, sus discursos y la desigualdad política”, Vladimir Chorny argumenta que la concepción de la esfera pública está en crisis, en tanto que ese espacio

construido para la deliberación carece de legitimación debido al desencanto general de la sociedad ante la falta de resultados de las democracias. Otro problema, apunta el autor, es que dicha esfera no puede plantearse como una unidad a causa de la fragmentación de discursos, intereses y prácticas. Particularmente problemática es la convivencia en una misma esfera de los discursos políticos dominantes —que gozan de un peso mayor y de una posición privilegiada— y los discursos contrapúblicos, que surgen en oposición a aquellos. La ventaja de esta distinción, siguiendo al autor, es que visibiliza las relaciones de poder que implican controlar el discurso dominante en la esfera pública, además de que ayuda a ser consciente de los distintos actores en dicho espacio deliberativo. “Estamos obligados —nos dice Chorny— a abandonar la idea romántica de «la voz del pueblo»”. Hechas estas aclaraciones de índole teórica, el autor propone una revisión del papel de las instituciones en el manejo de este espacio público complejizado, a fin de enriquecer los debates y llegar así a las mejores soluciones. Los beneficios de dicha deconstrucción y reconstrucción de la esfera de deliberación pública son ilustrados por la discusión en torno a la legalización del aborto en Argentina, que movilizó a diferentes actores —religiosos como seculares— y que, aunque no lograron la modificación de la ley, desembocaron en una despenalización social del mismo.

Las reflexiones que compila esta obra nos recuerdan que la pugna entre lo religioso y lo secular no es un fenómeno novedoso, sino que se arraiga en procesos históricos y culturales concretos. Asimismo, la laicidad y la secularización, cada uno en su propio ámbito, no pueden entenderse como fenómenos graduales y lineales; deben ser estudiados, en cambio, como vaivenes entre lo jurídico, lo social y lo político en determinados momentos históricos y a partir de las tensiones constantes entre diferentes actores políticos. El Estado laico, construcción decimonónica para responder a una problemática concreta, parece hoy en día rebasado por las nuevas maneras de vivir la tensión entre lo secular y lo religioso, y nos invita a abrir nuestros horizontes analíticos para pensar los desafíos actuales.

Roberto BLANCARTE PIMENTEL
Pauline CAPDEVIELLE
Mariana MOLINA FUENTES

CAPÍTULO PRIMERO

RELIGIÓN, POLÍTICA Y ESFERA PÚBLICA EN BRASIL

Marcelo AYRES CAMURÇA*

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El concordato Brasil-Vaticano de 2008 y la Ley General de las Religiones*. III. *La entronización de símbolos religiosos en ambientes públicos*. IV. *Presencia religiosa en la enseñanza pública y en los hospitales públicos*. V. *Acciones de católicos y evangélicos como freno a la legislación laica de defensa de minorías y derechos humanos*. VI. *Conclusión*. VII. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

El recorrido a lo largo de la historia republicana de Brasil apunta la ausencia de un aparato estatal que acompañe y regule las relaciones entre las organizaciones confesionales en el país, así como la de una figura pública consolidada en el derecho civil para establecer una reglamentación general de las religiones.¹

A lo largo de los periodos colonial (1500-1822) e imperial (1822-1899) de la historia brasileña (casi 400 años), no hubo separación entre Iglesia y Estado. En el marco del patronato, concesión otorgada por la Santa Sede a los reyes de Portugal para dirigir la Iglesia católica en sus colonias, el catolicismo en el Brasil colonial, y luego en el imperial, obtuvo estatus de religión oficial del Estado.² Sólo con el advenimiento de la República se dio la sepa-

* Antropólogo, profesor titular en el Departamento de Ciencia de la Religión de la Universidad Federal de Juiz de Fora, Brasil. Investigador del CNPQ-Brasil.

¹ Giumbelli, Emerson, “Para estudiar a laicidad, procure o religioso”, en Giménez Bêliveau, Verónica y Giumbelli, Emerson (orgs.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2013, pp. 43-68.

² Azzi, Riolando, “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”, *Revista Religião e Sociedade*, vol. 1, núm. 1, 1977, p. 125; Oro, Ari Pedro, “A laicidad no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011, pp. 224 y 225.

ración entre Estado e Iglesia por decreto del gobierno provisional, en 1890, refrendado por la primera Constitución republicana de 1891. Por medio de este documento se extingue el régimen del patronato —que oficializaba el catolicismo como religión de la nación— y se garantiza la libertad religiosa para todos los cultos. A su vez, son destituidos de efectos civiles sacramentos como el bautismo, el matrimonio y la extrema unción, al tiempo que son secularizados los cementerios como espacios de ámbito público.³

A pesar de estas medidas de la joven República, en la Asamblea Constituyente de 1891 la fuerza y la presión de la Iglesia católica lograron impedir la estatización de los bienes patrimoniales de esta Iglesia, mantener órdenes y congregaciones religiosas actuando sin restricciones y garantizar subvenciones estatales a la Iglesia en provincias con influencia católica, así como su monopolio en la expedición de registros de bautismos.⁴ En la Constitución de 1891, el embate y el acuerdo entre legisladores republicanos y católicos giró en torno a contener o mantener los privilegios de esta institución religiosa, logrando ésta asegurar la garantía legal de la indisolubilidad del matrimonio y la enseñanza religiosa en las escuelas públicas.⁵

Por su presencia capilar en la vasta extensión del Brasil colonial e imperial, y muchas veces yuxtaponiéndose al Estado en sus funciones públicas, la Iglesia católica siguió siendo la única institución organizada territorial y burocráticamente a imagen del Estado, por lo que siguió siendo el modelo base para evaluar y regir prácticas y cultos de otras confesiones religiosas en el espacio público urbano y rural.⁶

Por este proceso histórico y socio-político, la Iglesia católica se convirtió entonces en el referencial de “religión” en Brasil, proporcionando la matriz genérica de modalidad religiosa, “creencia en Dios” y “ritos”, con traducción y convertibilidad casi natural para los demás cultos que quisieran legitimidad jurídica ante el Estado y la sociedad.⁷ Para Montero, aunque oficialmente considerada como régimen de regulación de lo religioso, nuestra laicidad nunca logró producir un marco jurídico-político que restringiera la actuación de la Iglesia católica en el espacio público.⁸ Por otra parte, a lo

³ Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, p. 225; Montero, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012, p. 170.

⁴ Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, p. 170.

⁵ Montero, Paula, “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 74, 2006, p. 51.

⁶ Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Cultura y Religión*, vol. 07, núm. 2, 2013, p. 23.

⁷ Montero, Paula, “Religião, pluralismo e esfera...”, *cit.*, p. 61.

⁸ Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*

largo de la historia profunda de la República, la regulación se fijó principalmente en un proceso de negociación sobre derechos y deberes de la Iglesia católica frente al Estado brasileño, en lugar de la elaboración de una política general y de principios de regulación de lo religioso, o la propuesta de reglas de convivencia entre las religiones. Por eso, lo que se vivió en el país fue una constante interpenetración entre lo religioso y lo secular, a la vez que la desconfesionalización del Estado no resultó en una descristianización de la cultura nacional, que siempre estuvo impregnada de valores religiosos.⁹

Por su parte, los evangélicos-pentecostales surgen en la vida pública en el periodo de la posdictadura militar y en el escenario de la Asamblea Constituyente de 1986 —de una forma muy particular y expresiva, si pensamos que hasta estos años su conducta siempre había sido de total abstencionismo político, resumido en el bordón: “¡creyente no se mete en política!”—. Su pauta de actuación política a partir de 1988 se centró en cuestiones morales y en la ampliación de su visibilidad pública. Actuaron contra la discriminación del aborto, la liberación del consumo de drogas y la unión civil de homosexuales, defendieron la moral cristiana, la familia, las “buenas costumbres”, la libertad de culto y demandaron al gobierno la concesión de emisoras de radio y televisión, así como recursos públicos para sus organizaciones religiosas y asistenciales, consideradas por ellos de interés público.¹⁰ Desde su entrada pública en la política sólo tienden a crecer, manteniendo en la actual legislatura, electa en 2014, 74 diputados federales y tres senadores. Se encuentran dispersos en casi todos los partidos políticos, pero se reúnen en el Frente Parlamentario Evangélico.¹¹

De acuerdo con Montero,¹² la desigualdad estructural entre la Iglesia católica y los otros grupos religiosos se puede constatar mediante su capacidad de influir en la agenda política y por su habilidad para transformar valores simbólicos en normas jurídico-políticas. En otras palabras, su patrimonio simbólico milenario logra influir en el imaginario político nacional en general.

Sin embargo, recientemente los evangélicos pentecostales han destacado y se han independizado del monopolio católico, equiparando cada

⁹ Ranquetat Júnior, César Alberto, “A invocação do nome de Deus nas Constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013, p. 89.

¹⁰ Pierucci, Antonio Flávio, “Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte”, *Ciências Sociais Hoje*, s. núm., 1989, pp.104-132; Mariano, Ricardo, “Laicidad à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011, p. 251.

¹¹ Tadvald, Marcelo, “A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014”, *Debates do NER*, vol. 1, núm. 27, 2015, p. 169.

¹² Montero, Paula, “Controvérsias religiosas...”, *cit.*, p. 172.

vez más su influencia en la sociedad y ante el Estado. Aunque con un estilo performativo/discursivo que muchas veces desemboca en polémica entre la sociedad envolvente, y siendo reprobados por su intolerancia hacia otros cultos religiosos, sobre todo los afrobrasileños, así como por las acusaciones de manipulación financiera de sus fieles. Los evangélicos pentecostales han alcanzado un creciente índice de adhesión en la sociedad y reconocimiento en la esfera pública, por eso reclaman un reconocimiento de la cultura evangélica (*gospel*) dentro de la cultura nacional como merecedora del fomento público.¹³ El ejemplo de esto fue la promulgación por el Estado del “Día Nacional de la Marcha para Jesús”, sancionada por el gobierno del presidente Lula, en 2009.¹⁴

De esta forma, debido al papel histórico de una matriz cristiana, hoy dividida entre católicos y evangélicos, podemos afirmar que aun sin la presencia de un Estado confesional en el país se consolida un reconocimiento de la dimensión pública de la religión ante el Estado y las instituciones del medio jurídico y político.¹⁵

Los términos *laicidad* y *laico* ni siquiera aparecen en la Constitución de la República Federativa del Brasil, que, por el contrario, mantiene en su preámbulo la invocación del nombre de Dios.¹⁶ Podemos decir, entonces, que la idea de laicidad está circunscrita al famoso artículo 19 de la Constitución, del que pueden deducirse múltiples interpretaciones.

Dice el texto constitucional que “está vedado a la Unión, a los estados, al Distrito Federal y a los municipios establecer cultos religiosos o iglesias, subvencionarlas, obstaculizarles el financiamiento, o mantener con ellas o sus representantes relaciones de dependencia o alianza, resaltando en la forma de la ley la colaboración de interés público”.¹⁷

Pero ¿en qué consiste ese permiso de colaboración de las religiones con el Estado, en caso de “interés público”? La extensión y el límite de esa concesión divide a sectores civiles y religiosos del país en una hermenéutica siempre a favor de cada punto de vista particular. De esta manera se ponen en juego diferentes concepciones de laicidad, de acuerdo con visiones de la realidad social igualmente diversas en lo que se refiere a las

¹³ Sant’ana, Raquel, “O som da marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”, *Religião e Sociedade*, vol. 34, núm. 2, 2014, p. 225.

¹⁴ Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro, “Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil”, *Debates do NER*, vol. 11, núm. 18, 2010, p. 24.

¹⁵ Ranquetat Júnior, César Alberto, “A invocação do nome...”, *cit.*, p. 98.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 86-101.

¹⁷ Constituição da República Federativa do Brasil, Título III, Capítulo I, disponible en: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_19_.asp.

atribuciones del Estado para regular lo religioso. Lo interesante es que todos dicen respetar y defender la laicidad, ajustando este principio general a sus valores e intereses a través de proyectos (inclusivos o restrictivos) acordes con su posición.¹⁸

Dos lemas figuran en las controversias en torno a la definición más legítima de lo que significa la laicidad en el país. El primero de ellos expresa “¡Brasil es un país laico!”. Esta frase ha sido blandida a menudo por activistas de derechos humanos, feministas, LGBTI+ y gestores públicos, frente a lo que consideran una intromisión indebida de valores religiosos conservadores en las políticas públicas sanitarias, científicas, de derechos de minorías y de derechos reproductivos. Un segundo lema, defendido por iglesias tradicionales y grupos religiosos establecidos de extracción cristiana, manifiesta que “el Estado es laico, pero no ateo”. Con ello se busca legitimar la presencia de contenidos religiosos en las políticas de Estado, a partir de la representatividad social que estas iglesias argumentan poseer.

Varias situaciones concretas demarcan estas posiciones sobre los parámetros de la laicidad en Brasil: la legalización y despenalización del aborto, el uso de drogas, la unión civil de homosexuales y la criminalización de la homofobia, la inclusión de los derechos sexuales y reproductivos en el rol de los derechos humanos, la enseñanza religiosa en la escuela pública, la implantación de nuevas tecnologías reproductivas (investigaciones en “células madre”) y la presencia de símbolos religiosos en reparticiones públicas son algunos ejemplos concretos.¹⁹

Frente a las circunstancias anteriores hay dos tipos de reacciones: de un lado se ubican sectores laicos y laicistas que defienden una rigurosa separación entre Estado e iglesias y la restricción a la participación de líderes y grupos religiosos en la esfera pública. Con ello se busca preservar las esferas de la salud, la educación, las investigaciones científicas y las políticas públicas de la interferencia religiosa.²⁰

Por otro lado, grupos religiosos, principalmente de la matriz cristiana, se posicionan en el espacio público proclamando el respeto a la laicidad como una forma de no comprometer su intervención a partir de un carácter teocrático, sino reivindicando su derecho de influir en la esfera pública.

Esta polaridad parece contaminar también el campo de análisis sociológico y antropológico volcado para el examen del fenómeno. Hay analistas que ven la inserción de los valores morales religiosos en el espacio público

¹⁸ Mariano, Ricardo, *op. cit.*, p. 253.

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Ibidem*, pp. 252 y 253.

como una apropiación de valores específicos, pautados en convicciones particulares y sin ninguna contribución al bien común, en lo que Marcel Gauchet llamó “publicidad de lo privado”.²¹ Pero hay aquellos que reconocen que las transformaciones pluralistas en la sociedad brasileña posdictatorial llevaron a que los actores religiosos adecuaran su discurso a la nueva realidad, adiestrándose para el debate público y para lidiar con las contradicciones en un ajuste de su lenguaje a una forma más secularizada.²²

También en términos de representatividad de estas demandas ético-morales provenientes de las religiones y dirigidas a los poderes públicos, hay analistas que las consideran representativas de estos grupos religiosos, “pero extrañas a una parte creciente de la población”;²³ otros reconocen que este “activismo político moralista puede pasar a significar, para muchos brasileños excluidos o autoexcluidos de la vida política, la apertura de una nueva ... trilla para la participación política y la movilización electoral”.²⁴

Para abordar esta intrincada cuestión quiero poner el foco en las controversias²⁵ surgidas entre los grupos en disputa en torno a las aplicaciones del principio de laicidad sobre realidades concretas. Con los siguientes ejemplos es posible captar las múltiples relaciones entre los grupos religiosos y formas estatales.²⁶

II. EL CONCORDATO BRASIL-VATICANO DE 2008 Y LA LEY GENERAL DE LAS RELIGIONES

En 2008 se firmó un acuerdo bajo el modelo de concordato entre el gobierno del presidente Lula y el Vaticano. A través de éste se aseguraban garantías fiscales, protección de lugares de culto y del patrimonio histórico-cultural de los bienes de la Iglesia católica, oferta de capellanías para sacerdotes católicos en hospitales y centros penitenciarios, enseñanza religiosa en escuelas públicas y efectos civiles del matrimonio religioso.²⁷

²¹ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambigüidades”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013, p. 73.

²² Montero, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública...”, *cit.*, p. 173; Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*, p. 21.

²³ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 81.

²⁴ Pierucci, Antonio Flávio, *op. cit.*, p. 115.

²⁵ Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*, p. 21.

²⁶ *Idem.*

²⁷ Ranquetat Júnior, César Alberto, “O Acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate”, *Debates do NER*, núm. 18, 2010, p. 176.

Este acuerdo repercutió en el Congreso Nacional, produciendo una reacción de parlamentarios laicos y evangélicos en contra de lo que llamaron “atentado contra la laicidad del Estado” y “distinciones entre las religiones”, al ofrecer privilegios a una sola.²⁸

Después de esta controversia se llegó a un acuerdo sobre la aprobación del Concordato católico, además de la creación de una Ley General de las Religiones. Ésta, que fue elaborada por el Frente Parlamentario Evangélico con el apoyo de los demás partidos y la aquiescencia de la representación católica, extendía las mismas cláusulas del Concordato para todos los credos. Las dos leyes fueron votadas y aprobadas en un tiempo récord por el Legislativo nacional, con el voto contrario sólo del minoritario Partido Socialismo y Libertad (PSOL) —una disidencia a la izquierda del Partido de los Trabajadores (PT) de Lula—, que consideró ambas leyes como amenazas al régimen de separación Iglesia-Estado.²⁹

La consecuencia de toda esta polémica parlamentaria fue la extensión del reconocimiento, en términos de presencia pública, adquirido históricamente por la religión católica a las demás, y no su supresión para todas las instituciones religiosas, como deseaban los minoritarios grupos de diputados laicos.

Esta fórmula confirmará la concepción de laicidad que impera en el país: la de una presencia de las religiones más representativas, las cristianas (es decir, católicos y evangélicos), en el dominio público.

III. LA ENTRONIZACIÓN DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN AMBIENTES PÚBLICOS

La presencia histórica y naturalizada de crucifijos en escuelas, universidades, tribunales y parlamentos da testimonio de cientos de años de presencia católica en el aparato estatal.

No obstante, en la actualidad se observa también una entronización de nuevos símbolos religiosos en el espacio público. Un ejemplo particular al respecto, por iniciativa de los evangélicos pentecostales, es el levantamiento de monumentos a la Biblia y la colocación de Biblias en plazas, escuelas públicas, hospitales y parlamentos.³⁰

²⁸ *Ibidem*, pp. 179-181.

²⁹ *Idem*.

³⁰ Ranquetat Júnior, César Alberto, “A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação”, en Oro, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público: atores e objetos*, São Paulo, Terceiro Nome, 2012, p. 62.

La justificación para dicha apropiación del espacio público sigue un argumento presentado por los católicos anteriormente, según el cual el crucifijo y la Biblia se presentan como símbolos de carácter universal, inspiradores de valores profundos de la humanidad con independencia de las creencias religiosas.³¹

Esta convergencia católica-evangélica para la colocación de símbolos religiosos en el espacio público de la nación se nutre de la idea de que los valores espirituales deben ser la reserva moral de la misma. Los evangélicos buscan legitimar la presencia pública de las Biblias como expresiones culturales de la “nacionalidad”, y con ello recibir el mismo reconocimiento jurídico que aquellos conferidos a la Iglesia católica históricamente.³²

También del lado del catolicismo se apoya la colocación de nuevos símbolos en lugares públicos, expandiendo los espacios religiosos tradicionales ya cautivos por esta religión. En el noreste, el reducto poblacional de la Iglesia católica funciona como una nueva estrategia de reconquista de la jerarquía eclesiástica y articulada al movimiento carismático, con el propósito de contener la expansión evangélica y la consecuente pérdida de adeptos.

En esa región observamos un “reavivamiento del catolicismo” a través de un movimiento de “deseccularización” de las plazas públicas con la erección de imágenes sacras de la Virgen María; se establece así una nueva “cartografía de la fe” en el espacio urbano.³³

Esta gradual conquista de espacios para fines religiosos ha generado protestas de otros segmentos de la población, que sienten anulado su derecho de usufructo sobre los mismos. Además, se quejan del dudoso gusto estético de tales imágenes.³⁴

Como sucedió en el caso de la votación de la Ley General de las Religiones, se observa una evocación del principio de laicidad por parte de los evangélicos contra los privilegios concedidos a la Iglesia católica. Es decir, en un primer momento se aliaron con los sectores laicos contra lo que consideran una presencia indebida del catolicismo en el Estado —empero, posteriormente evocaron la laicidad como expresión del pluralismo religioso en el escenario público—. Ese supuesto pluralismo significa, en otros términos, una presencia equilibrada entre evangélicos y católicos.

Como se refiere en la investigación de Miranda, una prueba de ello es la iniciativa del presidente de la Cámara de Concejales de Fortaleza, el caris-

³¹ *Ibidem*, p. 71.

³² Montero, Paula, “Religião, laicidade e secularismo...”, *cit.*, p. 26.

³³ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 75.

³⁴ *Ibidem*, p. 84.

mático católico Walter Cavalcante. En ella se propuso incluir celebraciones religiosas en la programación de la emisora de la Cámara por radio y televisión, comenzando con la exhibición de misas católicas. Luego se flexibilizó para dar cabida a la transmisión de cultos evangélicos.³⁵

IV. PRESENCIA RELIGIOSA EN LA ENSEÑANZA PÚBLICA Y EN LOS HOSPITALES PÚBLICOS

Una manera de reanudar la presencia religiosa en la esfera pública que reproduce esta proporcionalidad católico-evangélica es la de la enseñanza religiosa, al menos en el formato que se tomó en el estado de Río de Janeiro. El modelo de Río de Janeiro estableció la “forma confesional” de enseñanza religiosa, teniendo profesores y contenidos curriculares de acuerdo con cada confesión particular, en una equivalencia de cerca del 50% de católicos, 40% de evangélicos y 10% de otras confesiones.³⁶

Según Giumbelli, el modelo de Río de Janeiro mantuvo la continuidad con una situación histórica donde la enseñanza religiosa siempre estuvo vinculada con la influencia de la Iglesia católica en el Estado.³⁷ Sin embargo, ahora se establece una diferencia, pues hay un compartir prioritario con el credo evangélico —habiendo un espacio diminuto, muchas veces no ocupado, por las demás religiones— en la forma de una laicidad concebida como pluralidad religiosa en el espacio público; mejor dicho, pluralidad cristiana bajo la forma hegemónica católico-evangélica.

Otra controversia que involucró la presencia de símbolos religiosos en espacios públicos fue el caso de la capilla católica del Hospital de las Clínicas de la ciudad de Porto Alegre.³⁸ Aquí el centro de la controversia fue nuevamente la Iglesia católica, favorecida por el incumplimiento de los principios de neutralidad del Estado en la gestión de instituciones públicas. La argumentación cuestionaba las relaciones privilegiadas de la Iglesia católica con el Estado, establecidas tradicionalmente.

En una nueva administración, el Hospital de las Clínicas de Porto Alegre decidió no renovar con la Iglesia católica el contrato de pago de servicios de asistencia religiosa que se daba en el espacio de la capilla, y solicitó

³⁵ *Ibidem*, p. 85, nota 31.

³⁶ Giumbelli, Emerson, “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”, *Estudos Avançados*, vol. 18, núm. 52, 2004, p. 53.

³⁷ *Ibidem*, pp. 53 y 58.

³⁸ Giumbelli, Emerson, “O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013, pp. 32-47.

su desocupación para su uso como “espacio de espiritualidades” en general.³⁹ Con base en el artículo 19 de la Constitución, que evoca el principio de laicidad, la propuesta sería transformar el lugar en un espacio neutro, visando el recogimiento espiritual y la contemplación sin existencia de cultos, referencias o celebraciones específicas. Se trata de “un espacio para acoger personas de todas las denominaciones, creencias y no creencias”.⁴⁰

La respuesta de la institución católica vino a través de la prensa mediante articulistas ligados a la Iglesia, así como por el propio arzobispo Dadeus Grings. El argumento invoca de nuevo el aspecto “culturalista”; es decir, que la tradición católica de largo recorrido se encuentra inserta en la cultura nacional. Por lo tanto, asocian la idea de sustitución de la capilla católica por un “espacio de espiritualidad” propuesto por la dirección del hospital a una adhesión a la llamada “nueva era” (*new age*). Esta tendencia se comprende como una creencia “oriental” sin ninguna influencia en la cultura brasileña, mientras que el catolicismo se reivindica como la religión enraizada en la población —recuerdo aquí que el estado de Rio Grande do Sul es uno de los bastiones del catolicismo en Brasil—. La jerarquía católica afirmaba que no se trataba del derecho a la “libertad religiosa”, sino de “exclusión del propio Sagrado” de su misión de consuelo a los enfermos.⁴¹

Después de muchas idas y venidas, bajo la intervención del Ministerio Público estatal se decidió mantener la capilla bajo el control de la Iglesia católica y crear otro centro ecuménico. La argumentación para el acuerdo firmado por el Ministerio Público apuntaba, por un lado, a la necesidad de un espacio interreligioso y no cautivo de una sola religión, pero que resguardara —también invocando el artículo 19 en el párrafo 5— el “libre ejercicio del culto religioso” y la ley federal que asegura la “asistencia religiosa en los espacios hospitalarios”, relativizando la idea de la prohibición de cultos y celebraciones en favor “de la meditación y recogimiento”.

La Recomendación del Ministerio Público a las partes en litigio parecía rendirse a las evidencias; buscaba asegurar un nuevo espacio ecuménico para las demás religiones sin confiscar la capilla, ya que la Iglesia católica, en la correlación de fuerza local, no se sentía obligada a renunciar a sus “derechos adquiridos”.⁴² En este caso, se nota que la configuración resultante del enfrentamiento entre fuerzas laicas y la Iglesia católica, en una región de fuerte presencia católica, pero también de inserción de una tradición juris-

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 36.

⁴¹ *Ibidem*, p. 38.

⁴² *Ibidem*, p. 40.

diccional y positivista, como es el estado de Rio Grande do Sul, se estructuró en un reparto de ocupación entre catolicismo en su forma plena y el pluralismo religioso en su forma ecuménica.

V. ACCIONES DE CATÓLICOS Y EVANGÉLICOS COMO FRENO A LA LEGISLACIÓN LAICA DE DEFENSA DE MINORÍAS Y DERECHOS HUMANOS

Desde la Constitución de 1988, evangélicos pentecostales decidieron invertir las iniciativas protagonizadas por sectores laicos en el escenario jurídico-político, que buscaban expandir una agenda en torno a los derechos humanos y ciudadanía.⁴³

Como protagonistas de esta agenda estaban grupos que reunían a feministas, homosexuales, intelectuales, periodistas, educadores, juristas, artistas y gestores estatales, articulados para el establecimiento de políticas públicas referentes a la salud, la educación, la investigación científica y el ordenamiento jurídico legal que asegurara a las minorías sus derechos humanos, sexuales y reproductivos, sin interferencia religiosa en estas políticas.⁴⁴

Tanto del lado de los proponentes de esta agenda laica como de los religiosos, que por razón de credo y moral tendían a antagonizarse a la nueva agenda, poco a poco se estableció un listado de temas que generó un intenso debate en el parlamento, en el gobierno y en la sociedad. Este debate se tradujo en proyectos de ley y en medidas gubernamentales, como el Tercer Plan Nacional de Derechos Humanos, de 2010, que versó sobre las siguientes cuestiones: despenalización del aborto, unión civil homosexual, criminalización de la homofobia, adopción de niños por parejas homosexuales, inclusión de derechos sexuales y reproductivos en el rol de los derechos humanos, políticas educativas de distribución de material informativo sobre la sexualidad en escuelas públicas como prevención contra la homofobia, regulación de las funciones de profesionales del sexo, enseñanza laica sin interferencia religiosa e investigaciones científicas con células madre.⁴⁵

Movidos por su visión conservadora, las fuerzas religiosas —compuestas tanto por evangélicos pentecostales como por católicos y, en algunos casos, por otras religiones neo cristianas como el Espiritismo Kardecista—

⁴³ Mariano, Ricardo, *op. cit.*, pp. 251 y 252.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 252.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 251-253; Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, pp. 25-27; Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 71.

reaccionaron contra lo que consideraban una separación de la moral y de las buenas costumbres de la sociedad brasileña, buscando desarticular las iniciativas de las fuerzas laicas dentro de los expedientes jurídico-políticos del marco republicano. En el caso del proyecto de ley que pretendía criminalizar la homofobia, la argumentación de las fuerzas confesionales en el parlamento era que ese proyecto restringía la libertad religiosa y la libertad de opinión, derechos inalienables de la ciudadanía, pues a través de él se podría incriminar a individuos sólo por tener concepciones de fondo religioso discordantes con la homosexualidad.

De la misma manera que otros movimientos organizados de la sociedad civil, las fuerzas religiosas católicas y evangélicas conservadoras se articularon contra los proyectos de despenalización del aborto y de unión civil homosexual, a veces extendiéndose hacia otros grupos religiosos. Éste es el caso de la creación del Movimiento Nacional Ciudadano por la Vida-Brasil sin Aborto, que contó con el apoyo de la Conferencia Nacional de los Obispos de Brasil (CNBB), el Frente de Diputados Evangélicos y la Federación Espírita Brasileña.⁴⁶

En su oposición a los grandes proyectos estratégicos de los grupos laicos, el frente político católico-evangélico logró imponer un retroceso considerable en lo que los primeros propusieron como directrices de políticas públicas en el país. Es el caso de la retirada de la campaña iniciada por el Ministerio de Educación en las escuelas públicas sobre el reconocimiento de la diversidad sexual, el estigmatizado “kit-gay”, y el retroceso de la inclusión de los derechos humanos, sexuales y reproductivos impuesto a la entonces recién electa presidenta Dilma Rousseff, “con el compromiso firmado con la bancada evangélica de asegurar la libertad religiosa, de vetar cualquier proyecto ... «contra la vida y los valores de la familia», de rechazar el matrimonio homosexual, y el proyecto de ley que criminaliza la homofobia”.⁴⁷

La conciencia de la representatividad de sus concepciones religiosas-conservadoras en el seno de la población y en la “cultura nacional”⁴⁸ explica la postura audaz de este bloque religioso para conseguir sus propuestas de configuración del Estado en relación con los valores religiosos; es decir, su concepción de qué es y cómo funciona el dispositivo de la laicidad en el país. En este sentido se puede entender la afirmación del sociólogo Ricardo Mariano, de que “la laicidad estatal en Brasil no ... dispone de fuerza nor-

⁴⁶ Miranda, Júlia, “Estado laico no Brasil...”, *cit.*, p. 71.

⁴⁷ Mariano, Ricardo y Oro, Ari Pedro, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁸ Vale la pena recordar que la suma del 64.6% de adeptos al catolicismo con el 22.2% de evangélicos es, según el censo de 2010, el total del 86.8% de la población brasileña.

mativa y ascendencia cultural para promover la secularización de la sociedad”, de modo que “ha sido bloqueada por el avance de grupos católicos y evangélicos políticamente organizados y movilizadas para intervenir en la esfera pública”.⁴⁹

De la misma forma, Giumbelli afirma que la “laicización generalizada” puede ser una “aspiración o proyecto”, pero que “no gana traducción en políticas concretas y amplias”.⁵⁰ Añade que este avance religioso no se da de una forma tradicionalista-confesional, sino utilizando la mediación de los expedientes del juego republicano (partidos, *lobbies*, peticiones, actos públicos, aprobaciones de leyes en los parlamentos y tribunales).

VI. CONCLUSIÓN

El consenso establecido entre estudiosos del tema parece ser que en Brasil la separación entre Estado e Iglesia nunca resultó en la salida de la religión de la vida pública. El término *laicidad* parece funcionar más como una referencia utilizada para tratar las relaciones entre religiones y Estado; una que se valora siempre de acuerdo con los intereses de cada segmento social, ya sea civil o religioso.

Sin embargo, todavía podría decirse que la situación histórica de indefinición de una normatividad general para el tratamiento de la relación de las religiones con el Estado puede estar transformándose. Fruto del intenso debate entre religiosos de distintos matices, laicos y agentes públicos, se asiste actualmente a una regulación paulatina de la presencia religiosa en la esfera pública. Ejemplos de esto son el Acuerdo Brasil-Vaticano, ampliado por el Congreso Nacional en la llamada Ley de las Religiones; la reforma del Código Civil en 2002, en la que las antiguas “asociaciones civiles” —forma por la cual los grupos religiosos, aparte de la Iglesia católica, se regularizaron frente al Estado— pasan a la figura más delineada de “organizaciones religiosas”, y el reconocimiento de las religiones afrobrasileñas a través de “políticas de promoción de igualdad social y valorización del patrimonio cultural”.⁵¹

Hay que considerar, no obstante, que son medidas jurídicas y políticas parciales, orientadas a dimensiones específicas, y no a una ordenación jurídica general de un régimen de laicidad. Además, la mayoría de las veces sirven

⁴⁹ Mariano, Ricardo, *op. cit.*, p. 254.

⁵⁰ Giumbelli, Emerson, “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público”, en Oro, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público...*, *cit.*, p. 47.

⁵¹ Giumbelli, Emerson, “Para estudar a laicidade...”, *cit.*, p. 61.

para legitimar la presencia religiosa en el espacio público. Sin embargo, expresan una correlación de fuerzas donde organizaciones religiosas mayoritarias logran obtener una legislación favorable a sus concepciones del papel de lo religioso en la esfera pública, mediante recursos legales y parlamentarios tales como *lobbies*, bancadas parlamentarias y grupos de presión. La versión de la laicidad defendida por los católicos y evangélicos cuando dicen que “Brasil es un país laico, pero no ateo” es cuestionada por agentes operadores del derecho y de políticas públicas, feministas, gays y científicos, quienes la entienden como distorsión de un verdadero régimen de laicidad. Por otro lado, expresan una correlación de fuerzas en la que las organizaciones religiosas cristianas mayoritarias logran obtener una legislación favorable a sus concepciones sobre la esfera pública a través de su influencia en los expedientes legales.

Basándose en análisis comparativos, algunos autores consideran que la situación de Brasil es una “casi laicidad” en una analogía con la ostensible presencia del catolicismo en el aparato estatal de países europeos mediterráneos, tales como Portugal, España e Italia.⁵²

Roberto Blancarte defiende que en América Latina existen dos tendencias en juego sobre las relaciones entre las religiones y el Estado: *a)* la laicidad como forma de autoridad política basada en la soberanía popular, y *b)* la pluriconfesionalidad, que implica extender los privilegios históricos conferidos a la Iglesia católica hacia otras con capacidad, representación y movilización política.⁵³

Así pues, lo que llamo “laicidad a la brasileña”, con una expresiva presencia de las iglesias cristianas católico-evangélicas en la esfera pública y en la política, parece ser una tendencia que gana espacio en América Latina.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

AZZI, Riolando, “Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil”, *Revista Religião e Sociedade*, vol. 1, núm. 1, 1977.

BLANCARTE, Roberto, “América Latina entre pluriconfesionalidad y laicidad”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011.

⁵² Mariano, Ricardo, *op. cit.*, p. 254; Catroga, Fernando, *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*, Coímbra, Almedina, 2006.

⁵³ Blancarte, Roberto, “América Latina entre pluriconfesionalidad y laicidad”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011, p. 204.

- GIUMBELLI, Emerson, “O que é um ambiente laico? Espaços (inter)religiosos em instituições públicas”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013.
- GIUMBELLI, Emerson, “Religião, Estado, modernidade: notas a propósito de fatos provisórios”, *Estudos Avançados*, vol. 18, núm. 52, 2004.
- MARIANO, Ricardo, “Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011.
- MARIANO, Ricardo y ORO, Ari Pedro, “Eleições 2010: religião e política no Rio Grande do Sul e no Brasil”, *Debates do NER*, vol. 11, núm. 18, 2010.
- MIRANDA, Júlia, “Estado laico no Brasil: entre sofismas e ambigüidades”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013.
- MONTERO, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando a religião como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012.
- MONTERO, Paula, “Religião, laicidade e secularismo: um debate contemporâneo à luz do caso brasileiro”, *Cultura y Religión*, vol. 07, núm. 2, 2013.
- MONTERO, Paula, “Religião, pluralismo e esfera pública no Brasil”, *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 74, 2006.
- ORO, Ari Pedro, “A laicidade no Brasil e no Ocidente. Algumas considerações”, *Civitas*, Porto Alegre, vol. 11, núm. 2, 2011.
- PIERUCCI, Antonio Flávio, “Representantes de Deus em Brasília: a bancada evangélica na Constituinte”, *Ciências Sociais Hoje*, s. núm., 1989.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, “A invocação do nome de Deus nas Constituições federais brasileiras: religião, política e laicidade”, *Cultura y Religión*, vol. 7, núm. 2, 2013.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, “O Acordo entre o governo brasileiro e a Santa Sé e a Lei Geral das Religiões: Estado, religião e política em debate”, *Debates do NER*, núm. 18, 2010.
- SANT’ANA, Raquel, “O som da marcha: evangélicos e espaço público na Marcha para Jesus”, *Religião e Sociedade*, vol. 34, núm. 2, 2014.
- TADVALD, Marcelo, “A reinvenção do conservadorismo: os evangélicos e as eleições federais de 2014”, *Debates do NER*, vol. 1, núm. 27, 2015.

Legislación

Constituição da República Federativa do Brasil, Título III, Capítulo I, disponible en: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_15.12.2016/art_19_.asp.

Libros

- CATROGA, Fernando, *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*, Coímbra, Almedina, 2006.
- GIUMBELLI, Emerson, “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: distintas relações entre símbolos religiosos e espaço público”, en ORO, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público: atores e objetos*, São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- GIUMBELLI, Emerson, “Para estudar a laicidade, procure o religioso”, en GIMÉNEZ BÉLIVEAU, Verónica y GIUMBELLI, Emerson (orgs.), *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- RANQUETAT JÚNIOR, César Alberto, “A presença da Bíblia e do crucifixo em espaços públicos no Brasil: religião, cultura e nação”, en ORO, Ari Pedro *et al.*, *A religião no espaço público: atores e objetos*, São Paulo, Terceiro Nome, 2012.

CAPÍTULO SEGUNDO

INTERACCIONES ENTRE EL ESTADO Y LAS RELIGIONES: UNA REVISIÓN CRÍTICA AL MODELO LIBERAL

Jack MERINO

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Rescatando lo religioso en la esfera pública*.
III. *El valor de lo religioso para la justicia liberal igualitaria*. IV. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

La importancia de revisar críticamente la relación entre las religiones y el Estado liberal democrático que promueve la laicidad, en buena medida tiene que ver con el número de personas creyentes en el mundo. Al menos dos tercios de la población mundial se identifica como creyente y algunos especialistas asumen que dicha cifra seguirá aumentando en virtud de que hay una creciente tendencia global de una juventud religiosa.¹

Parecería que con la secularización del Estado moderno, la religiosidad iría a la baja; sin embargo, esto no sucedió. ¿Qué pasó entonces? ¿Cómo explicar este fenómeno? Al respecto, Obama trata de responder esta interrogante para el caso de Estados Unidos, uno de los modelos liberales quizá más exitosos:

En parte siempre se exageró el enfriamiento del sentimiento religioso... En este punto, al menos la crítica conservadora al “elitismo liberal” lleva bastante razón: cómodamente arrellanados en sus sillones en las universidades y grandes centros urbanos, los académicos, periodistas y proveedores de cultura popular simplemente no se dieron cuenta de la importancia que todo tipo de expresiones de religiosidad seguían teniendo en todo el país... Apartado de los medios y del ojo público pero vibrante de vitalidad, por todo el centro del

¹ “¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta?”, *BBC Mundo*, 13 de abril de 2015.

país emergió un universo paralelo, un universo no sólo de renacimientos y ministerios pujantes, sino también de televisión, radio, universidades, editoriales y entretenimiento cristiano, todo lo cual permitía a los devotos ignorar la cultura popular de la misma forma que ella los estaba ignorando a ellos.²

Así, a partir de una realidad más religiosa de lo esperado, es importante cuestionar las maneras en que es posible una interacción de las religiones en el espacio público sin controvertir las bondades del modelo liberal. ¿Debemos seguir relegando completamente lo religioso al ámbito privado? ¿Cómo deberíamos entender lo público y lo privado y el papel de las religiones en cada uno de estos ámbitos? ¿Cómo controlamos los riesgos que implica el discurso religioso en la vida pública del Estado y, al mismo tiempo, le damos más voz al creyente excluido de muchas plataformas? ¿Es posible encontrar algo valioso en lo religioso para las sociedades en lo general y no solamente para los creyentes? ¿De qué forma debemos entender las aspiraciones de justicia liberal con las creencias religiosas de un gran número de ciudadanos del Estado? ¿Es que el choque entre religiones y Estado es inevitable?

Para intentar dar respuesta a estas interrogantes se dividirá el presente trabajo en dos apartados. En primer lugar, se analizará el rol del fenómeno religioso en la esfera pública: ¿cómo se ha entendido y cómo debería de desarrollarse? Más tarde se abordará la cuestión acerca de las aportaciones de lo religioso para los fines de la justicia liberal igualitaria. En este sentido, el punto de partida y modelo liberal a ser revisado será la teoría de la justicia de John Rawls.

II. RESCATANDO LO RELIGIOSO EN LA ESFERA PÚBLICA

El trato normativo dado a la religión aún no se logra despojar de las marcas del entendimiento etnocentrista, occidental, textualista, protestante y basado en la creencia interna de la religión que ha acompañado el surgimiento del Estado secular Euro-Atlántico. Como resultado de ello, muchas religiones, en donde la práctica, la tradición o los rituales son fundamentales, no se han visto plenamente incluidas bajo la ley liberal de libertad religiosa.³

² Obama, Barack, *La audacia de la esperanza. Reflexiones sobre cómo restaurar el sueño americano*, trad. de Claudia Casanova y Juan Eloy Roca, México, Debolsillo, 2018, pp. 242 y 243.

³ Laborde, Cécile, “Religion in the Law: The Disaggregation Approach”, en Banitzky y Dagan (eds.), *Institutionalizing Rights and Religion. Competing Supremacies*, Cambridge University Press, 2017, p. 11.

En este sentido, la postura liberal privilegia una concepción de la religión que bien podría expresarse en términos de libertad de conciencia, lo cual deja de lado muchos otros aspectos, no internos, del fenómeno religioso. Muestra de ello puede ser la forma en la que el derecho y el Estado le hacen frente a las restricciones alimentarias por razones de credo —considérese la alimentación conforme a las reglas *kosher* o *hallal*—. Al respecto, en Francia, la ley permite que las autoridades locales que administran los comedores escolares desarrollen libremente la composición de los menús. A partir de esta circunstancia los alcaldes, en nombre de la laicidad, tienen la posibilidad de suprimir los menús alternativos. Esta decisión, o la mera omisión de prever menús alternativos, puede contradecir el principio del interés superior del niño y vulnerar su libertad religiosa y de conciencia.⁴

Ahora bien, en atención a esta deficiencia en el entendimiento de lo religioso, Cécile Laborde presenta una teoría muy interesante con el propósito de abordar el carácter limitado del alcance de la ley sobre libertad religiosa, y propone una estrategia de “desagregación” de lo religioso, la cual sugiere que diferentes partes de la ley deben de capturar las diversas dimensiones de la fe en aras de proteger distintos valores normativos.⁵

Estas diversas dimensiones de lo religioso incluirían lo siguiente:

- La religión como una concepción de la vida buena.
- Como una obligación moral consciente.
- Como un elemento clave para la definición de la identidad.
- Como un modo de asociación humana.
- Como una clase vulnerable.
- Como una institución totalizadora.
- Como una doctrina inaccesible.⁶

Esta aproximación a lo religioso desde la “teoría de la desagregación” pretende mantener el ideal de neutralidad liberal sin convertirse en insensible frente a la fe. Lo anterior es así, ya que concibe a la religión más como una expresión diversa de la vida humana que como un aspecto autocontenido y específico de la creencia y práctica de las personas.⁷

Lo todavía más interesante de la propuesta de Laborde, según lo explica Bellolio, en relación con las interacciones de lo religioso con el Estado, tiene

⁴ “L’Etat, garant de la liberté religieuse laïcité”, *Vie Publique*, 26 de junio de 2019.

⁵ Laborde, Cécile, *op. cit.*, p. 20.

⁶ *Ibidem*, p. 23.

⁷ *Ibidem*, p. 25.

que ver con que a los Estados liberales “les basta un secularismo minimalista. Esto quiere decir que, una vez cumplidos los requisitos de ese secularismo minimalista, no habría problema político en habilitar a la religión variados y distintivos espacios en la vida pública”.⁸

Esta última gran aportación de Laborde está desarrollada en su libro *Liberalism’s Religion*, donde para establecer los estándares mínimos del secularismo de un Estado moderno, identifica cuatro valores centrales del pensamiento liberal: en primer lugar, el Estado liberal hace descansar su legitimidad en la capacidad de justificar sus normas. Asimismo, los liberales persiguen la igualdad de estatus entre los ciudadanos, evitando con ello cualquier tipo de exclusión. Luego, el liberalismo es un arreglo institucional cuya premisa es la autonomía individual, para la cual pretende circunscribir el poder estatal y así evitar la vulneración de tal principio. Finalmente, el Estado liberal es un Estado democrático que decide sobre su propia competencia con respecto al primer valor defendido por el pensamiento liberal, y al cual nos abocaremos en el presente trabajo —Rawls distingue entre razón pública y razón privada—.

Las razones públicas son todos aquellos argumentos aceptables en la deliberación pública. A diferencia de las razones privadas, cuyo origen puede estar en doctrinas comprensivas, metafísicas o religiosas de quienes las creen, las razones públicas deben ser generalmente accesibles a todos los ciudadanos y, por ende, han de permitir la legitimidad del resultado de la deliberación.⁹

Por su parte, Habermas, al hablar acerca del espacio público, distingue entre la esfera pública formal y la informal. Sobre ésta última, señala que los ciudadanos pueden apelar a razones exclusivamente religiosas sin ningún problema, mientras que las razones religiosas que puedan traducirse con éxito en razones públicas o seculares podrán filtrarse en las instituciones y aspirar a ser coercitivas.¹⁰ Esta determinación implica que si bien el Estado liberal no permitiría legislar bajo razones religiosas (razones privadas), es pertinente destacar que hay aspectos de la narrativa religiosa que pueden ser epistémicamente accesibles —es decir, que pueden traducirse en términos seculares-rationales— para el resto de la sociedad.

⁸ Bellolio, Cristóbal, “Reseña Laborde, Cécile, *Liberalism’s Religion*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2017”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Chile, núm. 20, julio-agosto de 2017, p. 200.

⁹ Vázquez, Rodolfo, *Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019, p. 256.

¹⁰ *Idem*.

Como ejemplo de lo anterior, el juez de la Suprema Corte de Justicia de Israel, Menajem Elón, resolvió, en el caso *Shakdiel vs. Minister of Religions Affairs* (1988), con base en consideraciones no solamente dispuestas en la ley secular, sino también con fundamento en la Halajá o Ley Judía (religiosa). El caso trata acerca de una mujer, Lea Shakdiel, a quien el Ministerio de Asuntos Religiosos le obstaculizó su nominación como miembro del consejo religioso local debido a su sexo. La decisión de Elón en favor de Shakdiel, y su argumentación con base en la Halajá, tiene tal relevancia que incluso ha influenciado en el debate en torno al rol y derechos de la mujer en el mundo religioso (ortodoxo).¹¹

Sin embargo, el problema de las interacciones de la religión en el espacio público también toca la cuestión sobre los límites de lo público y lo privado. En este sentido, lo privado debería entenderse como una expresión de lo individual que se puede manifestar en diferentes espacios: en la casa, en la escuela, en la calle, en las iglesias u otros centros comunitarios y en los espectáculos. Así, lo privado debería definirse no como aquello que realizamos en la intimidad, sino como las acciones que no causan daño a terceros.¹²

De esta forma, y retomando la “teoría de la desagregación” de Laborde, podemos concebir a la religión como identidad, como una expresión de lo individual, que se configura a partir de “lo dado por el exterior, lo elaborado por el yo y lo descubierto en sí mismo acerca de sí”. La religión bajo este lente le permite a uno orientarse hacia aquello que le resulta importante y que, finalmente, determinará la propia forma de actuar en el mundo. Sin embargo, la religión no sólo es una forma de identidad personal en tanto fuente para una concepción del mundo y del bien, sino también en cuanto a la manifestación del ser a través de un lenguaje y vocabulario propio, el uso de costumbres y tradiciones, modos de vestir y de construir, entre muchos otros.¹³

Lamentablemente, en la realidad muchas veces no se le suele dar valor a la religión como factor central en la construcción de la propia identidad personal. A pesar de que vivimos en sociedades cansadas de hablar de tolerancia y pluralismo, en muchas ocasiones el creyente debe practicar la autocensura. Como sostiene Cortina, ¿Por qué dar cabida a la expresión de

¹¹ Kellermann, Alfred *et al.* (eds.), *Israel Among Nations: International and Comparative Law perspectives on Israel's 50th Anniversary*, Kluwer Law International, 1998, p. 188.

¹² Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 224.

¹³ Rosales, Diego I., “La identidad personal y religiosa en el espacio público”, *Revista Estudios del ITAM*, México, vol. X, núm. 101, verano de 2012, pp. 168-170.

pertenencias nacionales, sexuales o de cualquier otra índole y no permitir que la identidad religiosa pueda ser manifestada tranquilamente? ¿Acaso no estas limitaciones a la expresión de la identidad religiosa, desde el Estado, especialmente a grupos religiosos minoritarios, favorecen a credos mayoritarios y pueden potenciar manifestaciones de discriminación, ya de por sí inherentes a ciertos contextos sociales?¹⁴

Para ilustrar esta circunstancia habría que volver a pensar en el modelo de laicidad francés. Al respecto, en 2004 se promulgó la Ley no. 2004-228, que prohíbe el uso de letreros o atuendos que muestren una afiliación religiosa en escuelas públicas, colegios y escuelas secundarias, ya que se consideraba que hacerlo era en sí mismo contrario al laicismo.¹⁵ Esta controvertida regulación vulnera la identidad religiosa de musulmanes (en especial respecto a la *burka*) y de judíos (en relación con la *kipá*). Y si consideramos este aspecto del fenómeno religioso dentro de aquello que forma parte de la privacidad, tenemos, por tanto, una intervención arbitraria del Estado que vulnera la libertad religiosa de las personas —sobre todo de aquellas pertenecientes a los grupos religiosos minoritarios mencionados—.

Siguiendo este mismo orden de ideas, Taylor muestra los efectos negativos de una falta de reconocimiento de la identidad como una forma de opresión que, en casos extremos, y quizá especialmente para la situación de algunas religiones minoritarias, resulta fundamental tomar en cuenta.¹⁶ Ello es así, si pretendemos tener un régimen liberal que reconozca las diferencias y el derecho individual a la pertenencia como miembro de una comunidad en la que se construye la identidad personal como condición para el ejercicio de su autonomía (elección de un plan de vida), y donde la pluralidad y el diálogo permiten la construcción de una democracia incluyente y respetuosa de las diferencias, bajo la idea de “igual consideración y respeto” que merecen los individuos.¹⁷

Finalmente, para cerrar este apartado y para correlacionar lo señalado sobre el fenómeno religioso en el debate público y su expresión como parte de la identidad de la persona religiosa, me parece que vale la pena traer a colación la opinión de Habermas. Al respecto, este filósofo alemán destaca que parte de la neutralidad estatal implica que es incompatible toda pretensión de generalización política de una visión del mundo secular. Ello se

¹⁴ Cortina, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001. pp. 174 y 175.

¹⁵ “¿Cuáles son los países más y menos religiosos del planeta?”, *BBC Mundo*, *cit.*

¹⁶ Taylor, Charles, “The Politics of Recognition”, en Gutmann, Amy (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994, pp. 53 y 54.

¹⁷ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, pp. 141 y 142.

traduce en que “los ciudadanos secularizados, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado, no pueden negar por principio a los conceptos religiosos su potencial de verdad, ni pueden negar a los conciudadanos creyentes su derecho a realizar aportaciones en lenguaje religioso a las discusiones públicas”.¹⁸

A mi parecer, esta idea sostenida por Habermas parte del entendimiento de que si se niega a las expresiones religiosas su potencial de verdad, se excluye del debate a los creyentes, se desacredita su identidad fundamentada en la fe y, al final del día, se limita injustificadamente su derecho a elegir un plan de vida basado en la pertenencia a un grupo social con determinadas creencias y prácticas. Por su parte, como se ha dicho antes, los ciudadanos religiosos, en tanto que actúan en su papel de ciudadanos del Estado (dentro del espacio público formal), tienen el deber de intentar traducir o hacer compatibles tales expresiones a un lenguaje que sea accesible para todos, con el fin de no excluir a nadie.

Sin embargo, desechar por completo el lenguaje religioso de la esfera pública no debería ser permitido, ya que implicaría el abandono del imaginario y terminología mediante la cual millones de personas entienden tanto su moral personal como la justicia social. Sobre esto último, Obama nos hace reflexionar y cuestionarnos: ¿qué sería del segundo discurso inaugural de Lincoln sin la referencia a “los juicios del Señor”?, o ¿acaso sería posible imaginarnos el discurso de Martin Luther King —“tengo un sueño”— sin la referencia a “todos los hijos de Dios”?¹⁹ Estas interrogantes serán el punto de partida para el desarrollo del siguiente apartado.

III. EL VALOR DE LO RELIGIOSO PARA LA JUSTICIA LIBERAL IGUALITARIA

Para la construcción de la argumentación en torno a lo valioso que podemos encontrar en las aportaciones de lo religioso a la justicia liberal igualitaria, me permitiré basar este ejercicio, en buena medida, en la crítica radical de Gerald Cohen al institucionalismo liberal de Rawls. Este autor sostiene que el individuo y sus opciones deberían de ser recuperados desde un sentido de justicia, o *ethos*, anterior y, en cierta forma, justificador de las instituciones.²⁰

¹⁸ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 32 y 33.

¹⁹ Obama, Barack, *op. cit.*, p. 258.

²⁰ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 172.

En parte, la crítica de Cohen tiene detrás también una sospecha hacia la división tajante entre lo público y lo privado, compartido, además, por el movimiento feminista.²¹ ¿En qué forma las instituciones del aparato público son suficientes para alcanzar los principios de justicia? ¿Debería el Estado intervenir en la esfera privada? ¿O quizá podría verse beneficiado el Estado con las contribuciones de comunidades ajenas al mismo, en aras de alcanzar sus propósitos de justicia?

Por otro lado, la definición que da Cohen respecto al *ethos*, entendiéndolo como un conjunto de sentimientos y actitudes en virtud de los cuales su práctica normal y sus presiones informales son lo que son, abre el paso hacia una fuerte crítica al racionalismo extremo del modelo rawlsiano.²² Asimismo, de nuevo, pone en duda el éxito estatal y sus mecanismos formales frente al uso de herramientas informales que sean más eficaces para los fines de la justicia.

De forma similar a Cohen, creo yo, la segunda ola feminista, con las investigaciones de Gilligan, manifiestan una crítica a la concepción de justicia de Rawls. Así, dichos estudios concluyeron que:

...a la hora de enfrentarse a dilemas morales, los hombres solían analizar las situaciones a partir de sus derechos, mientras que las mujeres lo hacían a partir de las responsabilidades. El pensamiento moral de los hombres era más formal y abstracto; el de las mujeres más contextual y narrativo. Los hombres hablaban de la justicia, las mujeres de las relaciones. Los hombres valoraban el desapego y el éxito; las mujeres, el apego y el cuidado. Para los hombres la moral tenía que ver con la esfera pública del poder social; para las mujeres, con el mundo privado de las conexiones interpersonales. Los hombres veían la moral como un conjunto de reglas que evitan la violencia. Las mujeres la consideraban una relación cimentada en la empatía y la compasión.²³

Tanto Cohen como Gilligan comparten la crítica a Rawls acerca de la distinción tajante entre lo público y lo privado, así como respecto a la incorporación de elementos emotivistas en la concepción de la justicia. Por otro lado, un *ethos* de justicia se puede entender como una narrativa acerca de la justicia, la cual escapa de los principios abstractos y se alimenta más de su propio contexto.

²¹ Cohen, Gerald, *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, trad. de Luis Arenas y Óscar Arenas, España, Paidós, 2001, p. 166.

²² *Ibidem*, p. 197.

²³ Sacks, Jonathan, *La gran alianza. Dios, ciencia y la búsqueda de sentido*, Madrid, Nagrela Editores, 2013, p. 39.

Ahora bien, poner hincapié en las conexiones interpersonales, en el apego, en el cuidado, en la confianza o en la solidaridad —como lo haría una concepción de la justicia desde ciertas autoras feministas—, así como en la idea de *ethos* —entendida también como una forma común de vida y comportamiento de un grupo de personas—, nos lleva a revalorizar a las comunidades y grupos de la sociedad civil donde estos valores resultan importantes. Así, por ejemplo, Cortina citando a Sacks subraya el valor de la sociedad civil, en tanto que sin las virtudes que conlleva, incluso las estructuras política y económica fallan.²⁴ Una idea concordante con esta postura la encontramos en Fukuyama, quien incluso llega a sostener que la coexistencia de hábitos culturales premodernos, como lo son la reciprocidad, la responsabilidad comunitaria, la confianza y las obligaciones morales, aseguran el éxito de la empresa moderna depositada en la democracia y el capitalismo.²⁵

De hecho, como defiende Walzer, es en el seno de las asociaciones y de la familia donde los individuos aprenden a deliberar, a argumentar, a tomar decisiones y a actuar con responsabilidad.²⁶ No me queda duda de que estas cuestiones resultan relevantes para el liberalismo en su talante deliberacionista o del republicanismo, que aspira a tener ciudadanos empoderados que muy bien pudieran formarse desde organizaciones de la sociedad civil. No obstante lo previamente señalado, en general, los liberales suelen desconfiar de los valores comunitaristas y de ideas sospechosamente emotivistas, como la empatía y la solidaridad.

A pesar de ello, el propio Habermas destaca que ante una modernidad “descarrilada” de la sociedad en su conjunto, en la que las sociedades liberales y pacíficas viven aisladas, que solamente están guiadas por su propio interés y que utilizan sus derechos subjetivos como armas las unas contra las otras, bien se podría resquebrajar el tipo de solidaridad en el que se apoya la sociedad liberal-democrática.²⁷ Bajo este panorama, la solidaridad basada en valores o ideas comunitaristas o emotivistas pueden resultar importantes para hacerle frente a dicho contexto de fragilidad en la cohesión social e individualismo extremo.

Lamentablemente, parece que en la actualidad, con la dinámica políticamente incontrolable de la economía mundial y de la sociedad mundial regida por el neoliberalismo, nos encontramos frente a un panorama como

²⁴ Cortina, Adela, *op. cit.*, p. 21.

²⁵ Fukuyama, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Nueva York, The Free Press, 1995, p. 11.

²⁶ Walzer, Michael, *On Toleration*, Yale University Press, 1997, p. 104.

²⁷ Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph, *op. cit.*, pp. 20 y 21.

el descrito en las líneas que anteceden. A ello habría que añadir que, en nuestros días, cada vez es más común observar una retirada de las asociaciones culturales e identitarias en aras de una persecución individualista de la felicidad.²⁸ Por ello resulta fundamental reconocer y reivindicar la importancia de los valores o ideas comunitaristas o emotivistas.

Siguiendo estas consideraciones, Sacks nos recuerda la importancia de la sociedad civil en la conformación de las exitosas democracias liberales de Gran Bretaña y Estados Unidos. Al respecto, sostiene que las familias sólidas, comunidades solidarias, asociaciones de voluntarios, aspiraciones filantrópicas, etcétera, eran el punto fuerte de estos países, tal y como supieron apreciar Burke y Alexis de Tocqueville. Estos importantes núcleos sociales fueron los que mantuvieron a flote la libertad gracias a su papel de mediadores entre los individuos y el Estado.²⁹

Además, a estas particularidades de la democracia que se construyó tanto en Estados Unidos como en Gran Bretaña, habríamos de añadir las relaciones estrechas entre religión y Estado que caracterizan a estas naciones. A diferencia de la Francia de Tocqueville, en Inglaterra este pensador pudo observar “una unión entre el mundo de la religión y el de la política, entre la virtud pública y la privada, entre cristianismo y libertad”.³⁰ De esta forma, especialmente las asociaciones religiosas se convierten en el origen fundamental y lógico de valores e ideas comunitaristas o emotivistas que conforman parte de un *ethos* cuya existencia puede fortalecer los propósitos de la justicia.

Por ello, no me parece nada extraño que el propio Cohen, aunque quizá no pensando en un *ethos* religioso como lo ideal, pusiera como ejemplo el sentido de justicia protestante para demostrar cómo, incluso desde una perspectiva distinta a la de los principios rawlsianos, se pueden alcanzar las pretensiones de justicia distributiva. Al respecto, Cohen señala lo siguiente:

[El *ethos* protestante] es indiferente a la igualdad (sobre la tierra) como tal, pero cuyo acento sobre la abnegación, el trabajo duro y la inversión de los excedentes (a pesar del ascetismo que hay en ella) hace que los que peor están estén tan bien como les sea posible estar. Tal *ethos* logra la justicia del principio de la diferencia en la distribución, pero los agentes que participan en ella no estarían motivados por el principio de la diferencia y, por tanto, no podrían ser considerados justos, dentro de los términos de este principio.³¹

²⁸ Walzer, Michael, *op. cit.*, p. 102.

²⁹ Sacks, Jonathan, *op. cit.* p. 151.

³⁰ *Ibidem*, p. 150.

³¹ Cohen, Gerald, *op. cit.* p. 179.

En general, las moralidades religiosas son una fuente importante para la construcción de un *ethos* de justicia. Aunque eso no implica cegarnos ante los riesgos o de las malas experiencias que la religión nos ha dejado, sino que plantea recuperar el valor intrínseco que lo religioso puede dar a la sociedad.

En este sentido, por ejemplo, la moralidad judía, de forma similar a Gilligan, sostiene la idea de tomar en serio los desafíos que surgen desde las contingencias de situaciones particulares, como sucede en el caso de los deberes a responder de las necesidades especiales de los individuos.³² O también, contrario al ideal puramente racional de justicia predominante, resalta la importancia de consideraciones que involucran sentimientos, tales como el amor, la compasión, la empatía y la caridad, que son virtudes mandadas por la tradición judía.³³

Ahora bien, no se trata de elegir una concepción de la justicia (la de Cohen y Gilligan) por sobre otra (la de Rawls), sino de abrirnos a la posibilidad de que tanto la versión rawlsiana como aquella que puede encontrar su origen en el *ethos* religioso se complementen una a la otra. Como afirma Sacks, al subrayar la importancia de tanto lo religioso como lo secular:

...podemos expresar algunas verdades en sistemas, pero hay otras que sólo se pueden contar a través de una historia. Para un tipo de conocimiento precisamos del desapego, pero hay otro que sólo podemos alcanzar con el apego —a través de la empatía y la identificación con el otro—. Hay verdades que se pueden aplicar a cualquier tiempo o lugar y otras que sólo funcionan dentro de un contexto determinado. Hay verdades que podemos contar en prosa, para otras necesitamos la poesía.³⁴

Algo similar se puede decir respecto a la posición de Gilligan, en el sentido de que su pretensión no es demostrar que el razonamiento basado en el cuidado sea superior al de la justicia abstracta o viceversa; ambos son válidos. “La madurez moral consiste en poseer la capacidad de pensar de las dos maneras e integrar ambas perspectivas”.³⁵ La pregunta que queda es cómo lograrlo.

³² Wurzbarger, Walter S., “Foundation of Jewish Ethics”, en Jacobs, Eliezer y Shalom, Carmy (eds.), *Covenantal Imperatives: Essays by Walter S. Wurzbarger on Jewish Law, Thought, and Community*, Jerusalén, Urim Publications, 2008, p. 28.

³³ *Ibidem*, p. 29.

³⁴ Sacks, Jonathan, *op. cit.*, p. 45.

³⁵ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 222.

Sobre este asunto, Okin retoma las críticas de las autoras feministas a la teoría de la justicia de Rawls, destacando que el origen kantiano de dicha formulación hace muy difícil para este autor la incorporación de ideas emotivistas que les den un rol a valores como la empatía y la benevolencia en la formulación de sus principios de justicia. En lugar de ello parece, más bien, que la justicia rawlsiana parte de la teoría de la elección racional.³⁶

Sin embargo, señala Okin, para mantener la congruencia con el punto de partida de la teoría de la elección racional y llegar a una noción de justicia como imparcialidad, Rawls construye la noción del “velo de la ignorancia”, que transforma el autointerés —típico de dicha teoría— en algo así como benevolencia o igual preocupación por los demás.³⁷ Para entender mejor esto, resulta relevante recordar en qué consiste esta idea del “velo de la ignorancia”.

Entonces, quienes se encuentran bajo el “velo de la ignorancia”, explica Vázquez:

... ignoran el lugar que ocupan en la sociedad, su posición de clase, su suerte en la distribución de talentos naturales, datos particulares de su plan racional de vida y rasgos propios de su psicología, así como ciertas condiciones especiales de su propia sociedad. Pero tal ignorancia no es absoluta, pues no ignoran que una sociedad está sujeta a las “circunstancias de justicia” (Hume y Hart) tanto subjetivas ... como objetivas ... ni tampoco ignoran, por una suerte de sentido común o “sentimiento moral” (Adam Smith), los hechos generales y los principios básicos de organización social, de economía política, leyes básicas de psicología humana o “todo aquello que afecte o pueda afectar una adecuada toma de decisión o elección de los principios”.³⁸

Por lo tanto, en la ausencia del conocimiento respecto a sí mismo, por ejemplo, acerca de sus convicciones morales o religiosas, la única manera de que uno se imagine en la posición de aquellas prácticas y creencias religiosas o la ausencia de aquellas que requeriría la mayor de las tolerancias por parte de otros, esto es, el requisito para asumir el pacto que da lugar a los principios de justicia —con sus respectivas concesiones, especialmente de parte de los más grandes ganadores en la lotería natural— consistiría, al

³⁶ Okin, Susan, “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics*, vol. 99, núm. 2, enero de 1989, p. 231.

³⁷ *Ibidem*, p. 244.

³⁸ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 35.

menos, en una empatía fuerte o en la disposición a escuchar detenidamente las muy diferentes visiones de los demás.³⁹ Sin ello, asumir una posición de imparcialidad —que no dé cuenta de las ventajas propias y/o no busque potenciarlas— no sería posible.

Intentando materializar en la realidad el ideal hipotético detrás de la teoría rawlsiana, sin duda, un *ethos* de compasión, solidaridad y empatía sería indispensable. En este sentido, Okin argumenta que la teoría de justicia de Rawls depende centralmente de la capacidad moral de las personas a preocuparse y demostrar cuidado por otros, especialmente aquellos que son bastante diferentes a ellos mismos. De esta manera, integramos la concepción de justicia defendida por algunas feministas, y compatible con la idea de un *ethos* religioso, con la teoría y los principios de justicia rawlsianos.⁴⁰

Asimismo, desde esta perspectiva la solidaridad liberal, entendida como conciencia de los derechos individuales, y a partir del reconocimiento de las necesidades básicas comunes, no tiene nada que ver con un tipo de solidaridad que antecede la formulación de los principios de justicia y resulta igualmente relevante.⁴¹ Esta noción de solidaridad, más bien, tiene que ver con la idea de Cohen acerca de un *ethos* justificador y originador de los principios de justicia.

Si queremos tomarnos en serio los principios de justicia, y que no queden en el imaginario como una utopía más, lejana de las personas comunes y de la realidad, quizá es momento de recuperar la idea de un *ethos* que siente las bases para la incorporación dentro del pacto. Incluso esta idea puede ser útil para que sociedades no occidentales, a partir de sus valores culturales —que incluyan la solidaridad, la empatía y la benevolencia o similares—, logren dar el paso hacia la asunción de los principios de justicia, de tal suerte que la meta de una “paz perpetua” —a la Kant— fundada en la democracia, pero especialmente en la protección de los derechos humanos, sea más alcanzable. Esta idea no es, quizá, tan distinta de la propuesta de Amartya Sen, cuando hace referencia a la noción de justicia dentro de la filosofía india y la encuentra compatible, en general, con las aspiraciones de los principios de justicia de la teoría de Rawls. En este sentido, Sen también es un crítico del mero institucionalismo para lograr la justicia social.⁴²

³⁹ Okin, Susan, *op. cit.*, p. 245.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 247.

⁴¹ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 205.

⁴² Sen, Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2009.

Finalmente, un tanto a manera de conclusión y como ejemplos de la participación de lo religioso en favor de la consecución de los fines de los principios de justicia de Rawls, tenemos en la memoria histórica los siguientes casos. Aunque es posible que el más emblemático sea el valor de lo religioso en la lucha por la defensa de los derechos civiles de los afroamericanos en Estados Unidos, encabezada por Martin Luther King y, muchas veces, acompañada por líderes de otros cultos, como el rabino Abraham Joshua Heschel.⁴³

No obstante, otros ejemplos en el contexto estadounidense, identificados por Obama, son:

Pastores de megagiglesias como Rick Warren y T. D. Jakes [quienes] utilizan su enorme influencia para luchar contra el SIDA, promover la ayuda al Tercer Mundo y tratar de detener el genocidio en Darfur. Los autodenominados “evangélicos progresistas”, como Jim Wallis y Tony Campolo, [que] están blandiendo el mandamiento bíblico de ayudar a los pobres como medio de movilizar cristianos en contra de los recortes presupuestarios a los programas sociales y contra las cada vez mayores desigualdades de este país.⁴⁴

En el contexto mexicano tenemos figuras como Samuel Ruiz, quien, inspirado en la “teología de la liberación”, reconoció la exclusión de las comunidades indígenas en el país y abiertamente apoyó el movimiento zapatista que buscaba reivindicar sus derechos.⁴⁵ Algo similar se podría decir del padre Solalinde, que desde hace años da apoyo a los migrantes que cruzan por la República con el propósito de llegar a los Estados Unidos.⁴⁶

Algunos ejemplos más que podríamos destacar son el papel del reverendo Giuseppe Puglisi, sacerdote que se manifestó en contra de la mafia en el contexto de corrupción y violencia que vivió Palermo, Sicilia, durante la década de los noventa. Junto con otros líderes religiosos, incluyendo al papa Juan Pablo II, cimentaron las bases para el renacimiento de la ciudad y la construcción de una cultura de la legalidad que le hiciera frente al crimen.

⁴³ Green, David B., “This Day in Jewish History, 1940: Theologian who Marched with Martin Luther King Arrives in U. S.”, *Haaretz*, 20 de marzo de 2016, disponible en: <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-1940-rabbi-civil-rights-activist-reaches-u-s-1.5420343>.

⁴⁴ Obama, Barack, *op. cit.*, p. 260.

⁴⁵ Nájjar, Alberto, “¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco?”, *BBC Mundo*, 16 de febrero de 2016, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an.

⁴⁶ “El padre Solalinde, candidato al Nobel de la Paz por su defensa a los migrantes”, *La Opinión*, 11 de marzo de 2017, disponible en: <https://laopinion.com/2017/03/11/el-padre-solalinde-candidato-al-nobel-de-la-paz-por-su-defensa-de-los-migrantes/>.

Lamentablemente, el reverendo Puglisi fue asesinado por la mafia antes de poder ver los frutos de esa valiente lucha.⁴⁷

Por último, en Israel, el rabino Benny Lau creó una asociación basada en valores religiosos del judaísmo, en aras de contribuir a la justicia social dentro del país. Su organización, Bema'aglei Tzedek (Caminos de la Justicia), tiene iniciativas como garantizar que las empresas den un trato digno a trabajadores vulnerables que ganan el salario mínimo, brindar accesibilidad en la vida social a las personas con discapacidad o la promoción de leyes en contra del tráfico de personas y en favor de refugiados.⁴⁸

Lo que tienen en común muchas de estas iniciativas desde lo religioso es que, más allá de basarse en valores como la solidaridad, la empatía o la benevolencia, que deberían permear permanentemente en la vida privada de quienes comparten estos principios, este activismo social busca traducirse en transformaciones más radicales. En este sentido, como destaca Vázquez, una solidaridad más significativa con el que sufre y con el que se encuentra en una situación de vulnerabilidad debería de llevar a la búsqueda de remediar esa situación estructural que lo tiene en tal estado, lo que es posible a través de una distribución más equitativa de los recursos —en sentido amplio—.⁴⁹

De esta manera, la responsabilidad individual y colectiva de los miembros de una sociedad consiste, entre otras cosas, en la exigencia hacia el Estado de deberes positivos para la satisfacción de las necesidades básicas de grupos vulnerables. Con ello, los valores y enseñanzas religiosas expresadas y manifestadas por los creyentes —quienes las aprenden desde el seno de sus comunidades— contribuyen a la eliminación de formas de discriminación y a la protección de minorías y sectores de la población marginados.

Además, los ejemplos señalados en las líneas que anteceden son muestra del uso del lenguaje religioso en la esfera pública informal, que bien puede traducirse en expresiones accesibles para el resto de la sociedad y, por ende, tener un impacto institucional. Son también reflejo de la importancia de prestar atención a las expresiones de la identidad religiosa en aras de tener una sociedad integrada y dirigida hacia objetivos en común. Abandonar el lenguaje y los valores religiosos implica excluir a un gran número de ciudadanos creyentes y obstaculiza las pretensiones mismas de una sociedad en donde la justicia pueda ser alcanzada.

⁴⁷ Tagliabue, John, “Anti-Mafia Priest Slain in Palermo”, *New York Times*, 17 de septiembre de 1993, disponible en: <https://www.nytimes.com/1993/09/17/world/anti-mafia-priest-slain-in-palermo.html>.

⁴⁸ Bema'aglei Tzedek, About Us, disponible en: <https://web.archive.org/web/20120125035118/http://www.mtzedek.org.il/english/AboutUs.asp> (fecha de consulta: 12 de diciembre de 2019).

⁴⁹ Vázquez, Rodolfo, *op. cit.*, p. 204.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- BELLOLIO, Cristóbal, “Reseña Laborde, Cécile, *Liberalism’s Religion*, Cambridge MA, Harvard University Press, 2017”, *Pléyade. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Chile, núm. 20, julio-agosto de 2017.
- OKIN, Susan, “Reason and Feeling in Thinking about Justice”, *Ethics*, vol. 99, núm. 2, enero de 1989.
- ROSALES, Diego I., “La identidad personal y religiosa en el espacio público”, *Revista Estudios del ITAM*, México, vol. X, núm. 101, verano de 2012.

Libros

- COHEN, Gerald, *Si eres igualitarista ¿cómo es que eres tan rico?*, trad. de Luis Arenas y Óscar Arenas, España, Paidós, 2001.
- CORTINA, Adela, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Madrid, Trotta, 2001.
- FUKUYAMA, Francis, *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Nueva York, The Free Press, 1995.
- HABERMAS, Jürgen y RATZINGER, Joseph, *Entre razón y religión, dialéctica de la secularización*, trad. de Pablo Largo e Isabel Blanco, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.
- KELLERMANN, Alfred *et al. (eds.)*, *Israel Among Nations: International and Comparative Law perspectives on Israel’s 50th Anniversary*, Kluwer Law International, 1998.
- LABORDE, Cécile, “Religion in the Law: The Disaggregation Approach”, en BANITZKY y DAGAN (eds.), *Institutionalizing Rights and Religion. Competing Supremacies*, Cambridge University Press, 2017.
- OBAMA, Barack, *La audacia de la esperanza. Reflexiones sobre cómo restaurar el sueño americano*, trad. de Claudia Casanova y Juan Eloy Roca, México, Debolsillo, 2018.
- SACKS, Jonathan, *La gran alianza. Dios, ciencia y la búsqueda de sentido*, Madrid, Nagrela Editores, 2013.
- SEN, Amartya, *La idea de la justicia*, México, Taurus, 2009.
- TAYLOR, Charles, “The Politics of Recognition”, en GUTMANN, Amy (ed.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.

- VÁZQUEZ, Rodolfo, *Teorías contemporáneas de la justicia. Introducción y notas críticas*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019.
- WALZER, Michael, *On Toleration*, Yale University Press, 1997.
- WURZBURGER, Walter S., “Foundation of Jewish Ethics”, en JACOBS, Eliezer y SHALOM, Carmy (eds.), *Covenantal Imperatives: Essays by Walter S. Wurzbürger on Jewish Law, Thought, and Community*, Jerusalén, Urim Publications, 2008.

Recursos hemerográficos

- “¿CUÁLES son los países más y menos religiosos del planeta?”, *BBC Mundo*, 13 de abril de 2015, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2015/04/150413_ulntot_encuesta_gallup_paises_religiosos_egn.
- “EL padre Solalinde, candidato al Nobel de la Paz por su defensa a los migrantes”, *La Opinión*, 11 de marzo de 2017, disponible en: <https://laopinion.com/2017/03/11/el-padre-solalinde-candidato-al-nobel-de-la-paz-por-su-defensa-de-los-migrantes/>.
- GREEN, David B., “This Day in Jewish History, 1940: Theologian who Marched with Martin Luther King Arrives in U. S.”, *Haaretz*, 20 de marzo de 2016, disponible en: <https://www.haaretz.com/jewish/.premium-1940-rabbi-civil-rights-activist-reaches-u-s-1.5420343>.
- NÁJAR, Alberto, “¿Quién es Samuel Ruiz, el controvertido obispo reivindicado por el papa Francisco?”, *BBC Mundo*, 16 de febrero de 2016, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/02/160216_samuel_ruiz_chiapas_mexico_papa_francisco_an.
- TAGLIABUE, John, “Anti-Mafia Priest Slain in Palermo”, *New York Times*, 17 de septiembre de 1993, disponible en: <https://www.nytimes.com/1993/09/17/world/anti-mafia-priest-slain-in-palermo.html>.

Sitios de internet

- Bema’aglei Tzedek, About Us, disponible en: <https://web.archive.org/web/20120125035118/http://www.mtzedek.org.il/english/AboutUs.asp> (fecha de consulta: 12 de diciembre de 2019).
- “L’Etat, garant de la liberté religieuse laïcité”, *Vie Publique*, 26 de junio de 2019, disponible en: <https://www.vie-publique.fr/eclairage/20206-letat-garant-de-la-liberte-religieuse-laicite-loi-1905>.

CAPÍTULO TERCERO

LOS RETOS DE LA VIDEOGRACIA PARA REPENSAR LA LAICIDAD EN MÉXICO

Renée DE LA TORRE

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Recomposiciones del campo religioso y la laicidad en México*. III. *La actividad misionera de las asociaciones religiosas en los medios de comunicación: una realidad que rebasa el marco jurídico*. IV. *La gracia de los medios a las mediaciones: la videogracia*. V. *La videogracia: la nueva cruzada mediática de la derecha conservadora en las campañas electorales*. VI. *Conclusiones*. VII. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

¿Cómo intervienen las religiones en política a través del uso intensivo de los medios de comunicación? ¿Qué tipo de política ponen en juego? ¿Cómo se posicionan las religiones en la arena pública a través de las mediaciones tecnológicas de simbología religiosa? Buscar respuestas requiere un ejercicio analítico complejo que cobra relevancia en el contexto actual de un México que experimenta una profunda recomposición del campo caracterizado por la pérdida del monopolio católico y el ascenso de una vigorosa diversidad religiosa impulsada por las congregaciones cristianas —de tipo bíblicas y pentecostales— que recientemente se han convertido en un nuevo agente político con participación en las presentes elecciones del 2018.

Para responder a estas preguntas habrá que considerar cuatro aspectos que se desarrollarán en este capítulo: *a)* las recomposiciones que ha experimentado recientemente el campo religioso y el marco que regula la laicidad en México; *b)* los nuevos accesos y usos de las asociaciones religiosas a proyectos multimedia que tienen efecto en la reestructuración de los constantes empalmes entre religión y política. En este apartado se incluye el nuevo rol que están teniendo las tecnologías de la información y comunicación (TIC),

que ya no solamente incluyen a los medios de comunicación (televisión y radio), sino a las redes sociales (Facebook, Twitter, YouTube, etcétera); *c*) los efectos que la mediación de las TIC tienen en la cultura de la videografía. Este concepto surgió de una adaptación de la propuesta de la videocracia en la política de Debray¹ a la videografía en el campo religioso, entendida como el régimen visual que desplaza al discurso teológico,² y *d*) la reciente coyuntura electoral (2018) que muestra la instrumentación de las TIC para realzar un nuevo activismo de grupos religiosos en la política formal.

II. RECOMPOSICIONES DEL CAMPO RELIGIOSO Y LA LAICIDAD EN MÉXICO

En primer lugar, en este escrito se presentará un breve apartado sobre la recomposición del campo religioso mexicano y la recomposición del marco constitucional que regula las relaciones Iglesia-Estado. El objetivo es describir la tendencia a la diversidad religiosa en un país mayoritaria y hegemónicamente católico. Es en este contexto que se puede entender el nuevo rol de las iglesias y el Estado que enmarcan las relaciones de laicidad.

La población católica ha pasado de ocupar una presencia monopólica a una condición de Iglesia mayoritaria. Los datos corroboran que en 1950 representaba el 98.21% del total, y en 2010 se redujo al 82.6%. Por su parte, la población disidente, de aquellos que se convirtieron a otras denominaciones, aumentó de 1.79% en 1950 a 17.4% en 2010.³ Los disidentes católicos están conformados, en su mayoría, por cristianos, con muchas variedades internas, pero que, a pesar de ello, se van constituyendo en un nuevo agente político en México.⁴

¹ Debray, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós Comunicación, 2004.

² Torre, Renée de la, "Videografía y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica", *Fiar: Forum for Inter-American Research*, vol. 11, núm. X, 2018, pp. 19-33.

³ Datos obtenidos del XII Censo General de Población y Vivienda, INEGI, 2010, disponibles en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>.

⁴ Los disidentes católicos conforman un grupo diverso y dinámico, con muchas variedades internas, que se compone de varias minorías religiosas, internamente muy dispares, donde encontramos tanto denominaciones consolidadas (como testigos de Jehová, adventistas y mormones) como iglesias evangélicas que han mostrado un vigoroso crecimiento nacional e internacional (por ejemplo, la mexicana La Luz del Mundo y la brasileña Iglesia Universal del Reino de Dios), algunas congregaciones que se articulan en redes interdenominacionales y un conjunto de pequeñas congregaciones casi domésticas que han comen-

Aunado al avance de otras religiones, también se experimenta un ascenso de población sin religión, de igual forma internamente heterogénea, que corresponde a desafiados y no al modelo de ateo o agnóstico, sino principalmente al de buscador de espiritualidades sin Iglesia. No obstante, la jerarquía católica, debido a su estatus de religión mayoritaria y a los nexos que guarda con las cúpulas del poder, sigue gozando de tratos extraordinarios y privilegios por parte de las élites políticas. El reciente cambio hacia una sociedad que se abre hacia la diversidad religiosa requiere ir acompañado de una cultura del pluralismo basada en la aceptación y reconocimiento público de las minorías religiosas.⁵

Para entender la reconfiguración de la laicidad, y los contrapesos en las relaciones entre las religiones y el Estado, habrá que recordar también que México es un país que tiene un marco de laicidad que comprende leyes para delimitar la influencia de las religiones en las áreas neurálgicas del espacio público (salud, educación, política partidista y medios de comunicación). Asimismo, es un país cuya Constitución reconoce la presencia jurídica de las diferentes asociaciones religiosas y que, en contraste con otros países latinoamericanos (como es el caso de Argentina), no sostiene la economía de la Iglesia y el clero católico.

A pesar del marco de laicidad inscrito en algunos artículos de la Constitución mexicana,⁶ en las últimas tres décadas, y a raíz de la Ley de Asociaciones Religiosas de 1992, ha experimentado un reacomodo en la definición del papel y los alcances del Estado laico y su relación con las asociaciones religiosas. Por un lado, esta ley permitió construir un territorio laico —ya no anticlerical— que ha permitido el reconocimiento y la autonomía de las iglesias y el Estado. Por otro lado, introdujo el reconocimiento de los derechos de la diversidad religiosa estableciendo el registro de asociaciones y poniendo a funcionar la subsecretaría de Asociaciones Religiosas, lo cual ha sido útil para establecer una relación que brinda apoyos a la tramitación de actividades de las diversas congregaciones y que también ha intervenido como intermediaria para solucionar conflictos y brindar asesoría.

zado a pulverizar el lado de la oferta de opciones religiosas. Véase el XIII Censo General de Población y Vivienda.

⁵ Beckford, James A., *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003, pp. 73-102.

⁶ Desde mediados del siglo XIX contempló en su Constitución un modelo de laicidad jacobino que, en ciertas etapas de su historia, actuó como anticlerical —recordemos la prohibición de cultos públicos—. No obstante, su laicidad presente en artículos legales ha establecido una clara diferenciación de las funciones de la Iglesia(s) con respecto al Estado.

De manera complementaria, se estableció una Dirección General de Asociaciones Religiosas que actúa como un aparato estatal de regulación sobre las propiedades y las actividades de las asociaciones religiosas. Pero también la apertura repercutió en un incremento de la visibilidad pública de las asociaciones religiosas —que incluye una mayor proyección de los jerarcas católicos a opinar sobre asuntos políticos de distinta índole, pero también un mayor rejuego de símbolos y discursos religiosos en campañas y actividades meramente políticas, hasta la incorporación de fieles religiosos al juego de la política partidista—. ⁷

Aunque la cultura de los mexicanos es cada vez más secularizada; es decir, se va distanciando de las normas y los valores religiosos para regir su vida, ⁸ las cúpulas religiosas tienden a endurecer posturas morales y a cerrar filas frente a algunos temas que ven como amenazantes para el orden moral de la sociedad, sobre todo en aquellos asuntos que, perciben, debilitan las instituciones patriarcales del matrimonio, la familia y la sexualidad.

Los obispos católicos, en su mayoría conservadores, buscan asegurar un trato especial de parte de los gobernantes por ser religión mayoritaria y enraizada en las tradiciones. Por su parte, las minorías cristianas son más activas para demandar libertades, tratos igualitarios y reconocimientos y accesos a áreas de la esfera pública o política. Pero su activismo no sólo va en la dirección de conquistar valores pluralistas de respeto y en contra de la discriminación religiosa, sino que recientemente han ingresado en la escena política para inhibir o negar derechos y libertades a otras minorías sociales —como lo es el matrimonio LGBT—, dificultando con ello una sana laicidad y la práctica de una cultura pluralista. Sumado a ello, figuras políticas de diferentes partidos han mostrado su confesionalidad de manera pública, instrumentando los símbolos y/o emblemas religiosos como expresiones de propaganda política en campañas de los candidatos de los diferentes partidos políticos existentes en México. Estas cruzadas

⁷ A partir de la década de los noventa del siglo XX esta situación se transformó, cuando se restablecieron las relaciones diplomáticas con el Estado del Vaticano (1991) y con la modificación de las leyes constitucionales que reconocían la existencia jurídica y el comportamiento público de las asociaciones religiosas en México (1992). La ley se conoció como Ley de Asociaciones Religiosas, y con ella se flexibilizaron antiguas prohibiciones, como la manifestación de la religión en los espacios públicos y el reconocimiento de los derechos ciudadanos de los sacerdotes a votar. Consultado en: González González, Fernando, *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la Cristiada*, México, Plaza y Valdés, 2001.

⁸ Torre, Renée de la, “La Iglesia católica en el México contemporáneo: resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes”, en Compagnon, Olivier (ed.), *L’Ordinaire Latino-Américain, Conciencia Crises et Perspectives du Catholicisme en Amérique Latine*, Toulouse, núm. 210, 2008, pp. 27-46.

instrumentan a los medios de comunicación masiva y al conjunto de las redes sociales.

La Constitución prohíbe el actuar religioso en varias esferas e instituciones de la vida pública, como son: la escuela laica (sin contenidos religiosos), la no incursión de agentes religiosos (sacerdotes o pastores) en la política partidista y la imposibilidad de que las asociaciones religiosas puedan ser propietarias de los medios de comunicación (en específico de canales de televisión y de radio). Los artículos vigentes de la Constitución mexicana buscan impedir la acción directa de las iglesias en la vida pública; no obstante, cómo trataré de demostrar, este marco legal es insuficiente y constantemente se ve rebasado por la propia presión de agentes religiosos, tanto católicos como cristianos, que buscan evangelizar las esferas públicas (principalmente la salud, la educación, los temas relacionados con derechos sexuales, las políticas familiares, los contenidos de los medios de comunicación y la actividad política partidista).

Esto se debe, como lo señala Roberto Blancarte, a que la distinción entre público y privado no ha sido nunca, ni puede ser ahora, absoluta;⁹ pero las sociedades modernas la fueron marcando con mayor énfasis, en la medida en que el proceso llamado *diferenciación social* condujo a una situación en la que la religión dejó de estructurar a los otros ámbitos de la vida pública.¹⁰

En este contexto actual, mucho más complejo que el que concebía normar y regular las relaciones Iglesia católica-Estado para garantizar la laicidad, entran en juego otros actores, pero también otros valores que redefinen y amplían el carácter mismo de la laicidad. Por un lado, retomando a Baubérot, la laicidad debe ser más que la delimitación de funciones entre el Estado y las religiones, pues, además, debe buscar el equilibrio entre las tensiones que participan en un triángulo casi equilátero, cuyos lados serían: la separación de la religión y de la política; la libertad de conciencia y sus consecuencias, y la igualdad entre las religiones.¹¹ En este renglón es importante subrayar que la libertad de conciencia no sólo se refiere a la libertad de creencia religiosa, sino también a la libertad más amplia; la que incluye el no creer.¹²

⁹ Blancarte, Roberto, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, México, Grijalbo, 2004, p. 91.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Baubérot, Jean, “Les Laïcités dans le monde”, *Archives de Sociologie des Religions*, París, abril-junio de 2007.

¹² Baubérot, Jean, “Conclusiones: laicidad y cultura laica”, en Capdevielle, Pauline (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017, pp. 231-248.

III. LA ACTIVIDAD MISIONERA DE LAS ASOCIACIONES RELIGIOSAS EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN: UNA REALIDAD QUE REBASA EL MARCO JURÍDICO

Una de las restricciones jurídicas vigentes en el actuar público de la religión, y que es el tema central de este ensayo, está referida a la posesión y administración de medios de telecomunicación. En el artículo 16 de la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público se establece que:

Las asociaciones religiosas y los ministros de culto no podrán poseer o administrar, por sí o por interpósita persona, concesiones para la explotación de estaciones de radio, televisión o cualquier tipo de telecomunicación, ni adquirir, poseer o administrar cualquiera de los medios de comunicación masiva. Se excluyen de la presente prohibición las publicaciones impresas de carácter religioso.¹³

La reglamentación no incluye publicaciones impresas ni tampoco el total de las tecnologías digitales (como son la televisión por paga, el internet, Facebook, Twitter, etcétera). Tampoco prohíbe la administración y posesión a sociedades mercantiles o asociaciones culturales con fines religiosos.

Diferentes asociaciones religiosas —incluida la católica— ejercen fuerte presión por modificar la reglamentación y permitir el acceso a la posesión y administración de los medios de comunicación a las iglesias, para que éstas puedan difundir sus principios y actividades.¹⁴ Uno de los argumentos que esgrimen contra la ley es que se está limitando el derecho a la expresión religiosa; pero independientemente de ello, en la actualidad las asociaciones religiosas compran tiempo aire en las televisoras y canales de radio. También algunas iglesias, como la católica, poseen o administran estaciones, canales y programas de televisión y de radio. Por ejemplo, el estudio realizado por Margarita Reyna durante 2007 identificó 73 programas radiofónicos con contenido religioso, con un promedio de 196 horas semanales.¹⁵

¹³ Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, disponible en: https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/f74e29b1-4965-4454-b31a-9575a302e5dd/ley_asociaciones_relig_culto_pub.pdf.

¹⁴ Torre, Renée de la, “La intransigencia católica mexicana al acecho de los medios de comunicación”, *Imaginário, Revista de la Universidad de São Paulo*, São Paulo, año XII, núm. 28, 2005, pp. 387-411.

¹⁵ Sobre el papel de la radio en la difusión y práctica de la religión en México véase Reyna, Margarita, *Las frecuencias de Dios: programas con contenido religioso en la radio del Valle de México*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014.

La Iglesia católica ha preparado cuadros para hacer de los medios una tierra de misiones. Uno de los proyectos más exitosos ha sido Radio María, un proyecto mundial que fue promovido desde el Vaticano, que tiene presencia en diferentes países del orbe, y en México dio inicio en el 2003 en la frecuencia 920 de AM. Radio María se ha ubicado como una de las estaciones en AM de Guadalajara con mayor *rating*. Programa contenidos religiosos (como el rezo cotidiano) desde las 6:00 a.m. hasta las 23:30 horas. Sobre la gestión de ministros de culto, ha sido dirigido por sacerdotes y por el propio arzobispo de Guadalajara; Juan Sandoval Íñiguez fue el primer director editorial de Radio María.

En la actualidad, Radio María ha conquistado audiencias en diferentes ciudades del país (Guadalajara: 920 AM; Cuernavaca: 94.1 FM; Culiacán: 90.3 FM; Mérida: 680 AM; Puebla: 106.7 FM; Puerto Vallarta: 100.7 FM, y San Luis 107.9 FM), y en su página *web* explica su misión religiosa y misionera de la siguiente manera: “Es un instrumento de la nueva evangelización que se pone al servicio de la iglesia del Tercer Milenio, como emisora católica comprometida en el anuncio de la conversión a través de una parrilla de programación que ofrece un amplio espacio a la oración, a la catequesis y a la promoción humana”.¹⁶

Otro proyecto católico que se difunde tanto en la televisión por cable como en YouTube y Facebook es el de María Visión. Este proyecto es gestionado por una organización católica que busca en la tecnología nuevas herramientas de evangelización. Tiene como antecedente la fundación de Clara Visión, que fue impulsada por Emilio Burillo y Mónica Alemán (altos ejecutivos de la empresa Televisa) desde 1993 para ofrecer un canal de la familia.

En agosto de 2000 cambió de nombre a María † Visión, Luz Católica, y tiene programación las 24 horas al día. Entre sus contenidos están programas con temática cristiana, pero también la difusión de noticias católicas, además, se difunden homilías, peregrinaciones y la adoración al santísimo. Sus alcances van más allá de México, propagando el mensaje evangélico a toda América Latina, Estados Unidos, Europa y el norte de África.¹⁷

Es un hecho que las diferentes asociaciones religiosas y otros grupos de tipo esotérico o guías espirituales ven en los medios una tierra de misiones. Los diferentes medios y las redes sociales son valorados como un espacio es-

¹⁶ Página *web* de Radio María disponible en: <http://www.radiomariamexico.com/index.php/quienes-somos>.

¹⁷ Información en el perfil de Facebook de María † Visión, disponible en: <https://www.facebook.com/notes/mar%C3%ADa-visi%C3%B3n-mv/historia-de-mar%C3%ADa-visi%C3%B3n/10153323125368986/>.

tratégico para realizar proselitismo, pero también para mantener la práctica cotidiana de la fe de sus fieles. Su presencia y actividad avanzan en internet y rápidamente crece el número e influencia de las agencias de noticias especializadas en religión para un mercado cada vez más amplio.

Por su parte, el pentecostalismo latinoamericano actual ha modificado su comportamiento. Han pasado de ser misiones, o iglesias étnicas o con fuertes arraigos nacionales, a operar como empresas misioneras de expansión de reconquista espiritual, mediante la cual muchas denominaciones surgidas en Latinoamérica y Europa han emprendido misiones internacionales, ahora presentes en Estados Unidos, en Europa y hasta en África.¹⁸ El uso de los medios de comunicación y de las redes sociales ha sido, y es, estratégico para la expansión transnacional de dichas empresas misioneras.

Para ejemplificar lo dicho presentaré algunos casos, a saber: La Luz del Mundo, iglesia evangélica mexicana fundada en 1926 en la ciudad de Guadalajara. Ésta se ha proyectado internacionalmente con misiones en más de 50 países, y ha considerado, desde hace algunas décadas, a las TIC como una herramienta fundamental de su obra misionera. Actualmente cuenta con Berea Radio, una emisora de mensajes de esta iglesia que se ubica en su sede internacional; en la colonia Hermosa Provincia, en Guadalajara.

Su carácter confesional se manifiesta en su página *web* de la siguiente manera: “Nuestra Misión es llevar el mensaje de la palabra revelada al Apóstol de Jesucristo Naasón Joaquín García [actual dirigente internacional de la iglesia] a todo el mundo a través de los medios de comunicación modernos”. Así, desde 2003 la iglesia emprendió la Universidad Sämamm de Jalisco, fundada por su anterior líder, Samuel Joaquín Flores, y considerado por sus fieles como el apóstol de Jesucristo y patriarca iberoamericano de la educación. Esta universidad, además de ofrecer licenciaturas en Administración, Diseño Gráfico y Pedagogía, imparte la carrera de Ciencias de la Comunicación. Y desde esta plataforma universitaria han formado cuadros profesionales para un proyecto multimedia al servicio de la iglesia.¹⁹

Otro ejemplo es el de la Iglesia Universal del Reino de Dios —denominación brasileña con una impresionante expansión mundial—, que, a pesar de que al inicio tuvo dificultades para conseguir su registro en la subsecretaría

¹⁸ Oro, Ari Pedro y Damien, Mottier, “Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual (Sudamérica, África, Europa)”, en Argyriadis, Kali *et al.* (eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de las religiones africanas y latinoamericanas*, México, CIESAS-IRD, 2012, pp. 187-206.

¹⁹ Página *web* de la Universidad Sämamm de Jalisco disponible en: <http://www.usj.edu.mx/>.

de Asociaciones Religiosas debido a los escándalos de su líder, hoy, además de haber comprado antiguos cines en diversas ciudades para convertirlos en templos, transmite sus celebraciones religiosas, con el nombre “Pare de sufrir”, a través de los medios de comunicación, en especial con la renta de tiempo aire en canales de televisión (Televisa, TV Azteca y Galavisión, de televisión por cable), con una transmisión de alrededor de tres horas (de lunes a viernes) en horarios nocturnos. A saber:

<i>Iglesia</i>	<i>Nombre del programa</i>	<i>Horario</i>	<i>Canal</i>
Iglesia Universal del Reino de Dios	“Pare de sufrir”	Lunes a viernes 00:00-01:00 h	De las Estrellas
Iglesia Universal del Reino de Dios	“Pare de sufrir”	Lunes a viernes 01:00-01:30 h	Galavisión
Iglesia Universal del Reino de Dios	“Pare de sufrir”	Lunes a viernes 00:30-01:00 h	Foro TV
Iglesia Universal del Reino de Dios	“Iglesia universal”	Lunes a viernes 00:30-01:00 h	Azteca Uno
Iglesia Mundial del Poder de Dios	“Iglesia Mundial del Poder de Dios”	Lunes a viernes 05:00-05:30 h	A+ (parte de Grupo Azteca)
Iglesia Universal del Reino de Dios	“Centro de ayuda universal”	<i>Streaming constante</i>	Livestream (<i>livestream.com/ tuniversalmx</i>)
Mensajeros de la Felicidad	“Mensajeros de la Felicidad”	Miércoles a sábado 01:30-02:00 h	A+ (parte de Grupo Azteca)
Iglesia Adventista del Séptimo Día	“Iglesia Adventista del Séptimo Día”	Domingo 08:00-08:30 h	A+ (parte de Grupo Azteca)

Y en radio:

<i>Iglesia</i>	<i>Nombre del programa</i>	<i>Horario</i>	<i>Estación</i>
Iglesia Universal del Reino de Dios	“Palabra amiga”	Lunes a domingo a partir de las 22:00 h	<i>soundcloud.com/ universalmexico</i>

Ahora bien, independientemente de las restricciones legales, es un hecho que diferentes iglesias y sus ministros de culto operan, transmiten, conducen, ofician ceremonias religiosas y comercializan en los medios de comunicación. Pero ¿qué repercusiones puede tener ello para la laicidad en México?

IV. LA GRACIA DE LOS MEDIOS A LAS MEDIACIONES: LA VIDEOGRACIA

Los medios de comunicación, las industrias culturales (productoras de entretenimiento, diversión, información, e incluso promotoras de turismo), internet y las redes sociales (especialmente Facebook) en el presente han sido retomados por casi todas las iglesias como canales de difusión donde las religiones buscan ampliar su obra misionera, o también como medios de información y divulgación de las actividades religiosas de las mismas para mantener informados a los miembros de la comunidad. El ciberespacio se ha convertido en un espacio de misiones.

Pero más allá del uso estratégico que las iglesias hacen de los medios para su difusión interna y para realizar proselitismo, me interesa reflexionar sobre las mediaciones que impactan las prácticas y las conductas religiosas. Entonces, dejemos los medios y pasemos a las mediaciones.²⁰ En las formas contemporáneas de creer, practicar y, sobre todo, de hacer proselitismo religioso.

La cultura contemporánea sufre alteraciones no sólo de forma, sino también de fondo, debido a las intensas mediaciones de la tecnología de la información y de los medios de comunicación que modulan la manera en que los seres humanos se relacionan con los otros, así como de las formas actuales en que se transmite y genera el conocimiento.

Uno de los rasgos característicos de las nuevas maneras de comunicar y de generar conocimiento ha sido la prevalencia de la imagen como soporte del lenguaje y que va restándole importancia al lenguaje oral —propio de la transmisión cultural de las sociedades tradicionales— y al lenguaje escrito —que permitió el desarrollo de la modernidad y la creación de comunidades imaginadas como la nación—. Régis Debray denominó esta nueva situación como la mediatización de la videosfera,²¹ que consiste en que las imágenes han reemplazado los discursos que se usaban como soporte de dogmas y del pensamiento teológico, estableciendo un régimen visual que denominó como *videocracia*.

¿Cómo estos nuevos soportes mass-mediáticos de la comunicación y la información están impactando en la transformación de la naturaleza de la religiosidad contemporánea en América Latina? ¿Cómo permea en la articulación entre religión y política? ¿Hacia dónde apuntan esos cambios?

²⁰ Retomo de Jesús Marín Barbero la necesidad de dejar de atender el estudio de los medios para estudiar su impacto en la articulación entre las prácticas comunicativas y los movimientos sociales. Consultado en: Marín Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gustavo Gili, 1987.

²¹ Debray, Régis, *op. cit.*

De forma similar a la manera en que la imagen está impactando en el campo político, podemos imaginar que en el campo religioso la imagen está impactando en la producción de una novedosa videogracia²² que impone el régimen de la imagen sustituyendo los símbolos y contenidos de trascendencia, y que está desregulando las formas institucionales de gestión religiosa que operaban en los modelos de iglesia convencionales. La hipótesis es que la videogracia está afectando a la desregulación de las instituciones especializadas en controlar y gestionar los secretos de salvación del campo religioso, y al mismo tiempo contribuye a revitalizar el sentido práctico, emocional y simbólico de la religiosidad.

Aunque la cultura religiosa ha sido considerada como uno de los depósitos de saber más renuente al cambio cultural, en la actualidad, mediado por las industrias culturales, los medios de comunicación y las redes sociales, está experimentando cambios profundos en la recomposición del campo religioso, que el sociólogo²³ definió como la gestión de los secretos de salvación, regulados por el monopolio de saberes a cargo de un cuerpo de especialistas (sacerdotes, pastores, obispos). Volviendo a Debray, el poder de la imagen está desplazando los valores universales y los ideales de la salvación extramundana, supliéndolos por sentimientos agradables y por un proyecto para obtener éxito monetario en este mundo.²⁴

Actualmente, muchos líderes religiosos se han aprovechado de las mediaciones para generar carismas mediáticos. El papa Francisco es un buen ejemplo de personaje mediático de la religión actual. No sólo fue de los pioneros en incursionar en una cuenta de Twitter —que es de las más vistas en el mundo—, sino que, además, ha salido de las publicaciones eclesiásticas para aparecer en las portadas de importantes medios, como el diario *New York Times* y la revista *Rolling Stone*. Pero lo más sorprendente es que han difundido su imagen de “súper papa” —como una marca del papa— retomando el lenguaje de los cómics: volando en la misma posición que Superman, con su capa blanca al viento, con el brazo derecho estirado y un maletín negro que dice “valores” sostenido en la mano.

Cada vez más, las mediaciones representan fórmulas de creación y consumo de nuevas creencias y prácticas religiosas contemporáneas, que han ido supliendo al templo para convertir nuevos escenarios de la experiencia religiosa, como son la relación entre foros y pantallas o comunidades vir-

²² Torre, Renée de la, *op. cit.*

²³ Bourdieu, Pierre, “Génesis et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, núm. 2, 1971, pp. 295-334.

²⁴ Debray, Régis, *op. cit.*

tuales y monitores, donde en el presente se está experimentando la relación con lo sagrado y con la comunidad de creyentes, muchas veces virtual o imaginada.

Se ha vuelto común que los medios brinden un canal para los rituales o liturgias virtuales —se transmiten misas televisadas, se hacen cadenas de oración en las redes sociales y hasta se paga a los santos por los favores recibidos con PayPal—. En conjunto, estas mediaciones están transformando los modos tradicionales e institucionales de acceso a la gracia, a los milagros, a las bendiciones, a la purificación, a las trascendencias, a la protección contra el mal de ojo y al contacto con el mundo de los espíritus.

En este proceso, las enseñanzas, las imágenes y los rituales religiosos se están hibridando con el entretenimiento, el consumo, las mercancías, e incluso no siempre guarda una línea que distingue la creencia religiosa de los impactos de la ciencia ficción.

Los accesos restringidos a la salvación y la trascendencia que antes estaban regulados por las iglesias y sus jerarquías, hoy dependen de formas de consumo. Por ejemplo, muchos cristianos leen versículos de la Biblia en sus dispositivos y/o practican cadenas de oración. La Biblia, que fue durante dos milenios el soporte máximo de la Santa Escritura, hoy se consulta de manera aleatoria y fragmentada. Se lee en contextos y tiempos que no están pautados por los controles institucionales de consagración ni acompañados de figuras autorizadas para la evangelización. Ello incurre en una creciente desautorización de voces, escenarios y tiempos especializados al interior de cada congregación.

También los contenidos mismos de lo trascendente han ido cambiando hacia programas de salvación intramundana que ofertan soluciones para el aquí y el ahora —como lo es la nueva teología del éxito o de la prosperidad promovida por diferentes iglesias cristianas o neopentecostales, pero también la oferta del milagro y la magia, todos ellos promoviendo la adquisición de bienes materiales que simbolizan el éxito—.

El ciberespacio se ha convertido recientemente en un lugar donde se desarrollan nuevas formas religiosas que han sido categorizadas como la religión en línea. Es cada vez más común que liturgias, rituales, limpias, cargas de energía —y demás— se transmitan en estos medios, generando situaciones de gracia y bendiciones.

Ello está transformando las formas tradicionales de adherirse a la gracia, al milagro, a las bendiciones, a la purificación, a la trascendencia, a la protección contra el mal de ojo, y de entrar en contacto con el mundo espiritual, de establecer contacto con entidades y de posesionarse de espíritus, lo que modifica profundamente la concepción de lo trascendental, e

incluso los medios para interactuar con lo divino.²⁵ Este fenómeno ha sido denominado “religión en línea”, referida a aquellas religiones que han privilegiado los sitios *web* no sólo como fuentes de información de las iglesias y movimientos religiosos, sino como espacios y medios donde ocurre la experimentación de lo religioso.²⁶

El consumo de la religión *mass*-mediática, además de propiciar una mercantilización de lo religioso que continuamente acude a la publicidad y a la propaganda para sus actividades misioneras, también compite con las religiones; sacralizando mercancías variadas mediante las cuales se experimentan y renuevan las formas de experimentar lo sagrado. La mediación entre consumo y religiosidad ya no funciona en el presente como una división arbitraria, sino como un frente de tensión²⁷ que con frecuencia impacta el control de la gestión religiosa, propia del campo especializado de la religión.²⁸

La mercantilización de bienes y servicios cristianos pone en circulación objetos sacros convertidos en mercancías que suplen los símbolos consagrados por las religiones y sus especialistas. Esta mediación también tiene impacto en los modos y contenidos de las prácticas religiosas, incluso en tradiciones iconoclastas, como lo había sido el evangelismo protestante, que se ha venido reformando, primero, hacia una forma emotiva de pentecostalismo, y más recientemente, a un modelo hedonístico de neopentecostalismo.²⁹ Ejemplo de ello es que los cultos religiosos adoptan el formato de los *reality shows* televisivos y los contenidos de las trascendencias mundanas el de las teologías de la prosperidad.³⁰

El más claro ejemplo del impacto de esta mediación sobre las prácticas y los modos de producir lo religioso ha sido el movimiento neopentecostal,

²⁵ Cowan, Douglas E. y Hadden, Jeffrey K., “Virtually Religious: New Religious Movements and the World Wide”, en Lewis, James R. (ed.), *The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, 2004, pp. 119-142.

²⁶ Helland, Christopher, “Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet”, *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 1, núm. 1, 2005.

²⁷ Torre, Renée de la y Gutiérrez Zúñiga, Cristina, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-Conacyt-Universidad de Quintana Roo-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Secretaría de Gobernación, 2007.

²⁸ Bourdieu, Pierre, “Génesis et structure du champ religieux”, *cit.*

²⁹ Mariano, Ricardo, “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade”, *Novos Estudos*, núm. 44, 1996, pp. 24-44.

³⁰ Semán, Pablo, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, en Oro, Ari Pedro (ed.), *Latinidade da América Latina. Enfoques sócio-antropológicos*, São Paulo, Hucited, 2008.

contagiado por las imágenes proyectadas de los *mass-media* y la industria del entretenimiento. Anteriormente las iglesias pentecostales se desarrollaban entre estratos sociales marginales y promovían un ascetismo mundano para mantenerse ajenos a los valores de la modernización capitalista y del consumo.

En su renovación utilizan la técnica, el lenguaje y los códigos de los medios de comunicación, adoptan una estructura empresarial, participan en política, construyen redes transnacionales, demonizan a los grupos afro-brasileños y practican una liturgia basada en las curaciones, el exorcismo y la prosperidad.³¹ Estas iglesias promueven el fenómeno denominado *megaiglesias* (*megachurches*):

A finales de los años ochenta, estos grupos habían comenzado a escenificar y difundir un elaborado espectáculo religioso en la radio y la televisión. Tales iglesias ofrecieron catarsis espiritual a millares en un entorno atractivo con altos costos de producción. Brindaban un gran drama en forma de exorcismo, poderosos encuentros personales con exorcismos, poderosos encuentros personales con la trascendencia y la promesa de bendición material.³²

Ejemplos de esta tendencia son: la Iglesia Interdenominacional de la Gracia de Dios, Renacer en Cristo, la Iglesia Sara Nuestra Tierra y, principalmente, la Iglesia Universal del Reino de Dios,³³ que comparten su origen brasileño y cuya expansión internacional se debe, en gran parte, a adoptar la religión como una mercancía y ver al creyente como un consumidor.³⁴ Sus pastores no sólo usan los medios, sino que han adoptado el modelo de conductores de programas de televisión al estilo de concursos y han incorporado el *reality show* como modalidad para difundir y dramatizar el testimonio de conversión y realización personal.

Los cantantes y conductores de prédicas televisivas han ido desplazando a los antiguos pastores (estudiosos de la Biblia) generando una nueva élite religiosa de predicadores que destaca por sus éxitos y seguidores en radio, televisión y Facebook. Sus cultos están mediados por una producción escenográfica para ser difundida en pantallas, copiando al máximo

³¹ Algranti, Joaquín María, *Política y religión en los márgenes*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus, 2010, p. 78.

³² Smith, Dennis, "Moving beyond Modernity in Latin America" *Media Development*, vol. LII, núm. 2, 2005, p. 15.

³³ Siqueira, Deis, "Religiosidad contemporánea brasileña: mercado, medios, virtualidad y reflexividad", *Desacatos*, núm. 18, 2005, p. 88.

³⁴ Fonseca, Alexandre, "Fé na tela: características e ênfase de duas estratégias evangélicas na televisão", *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, vol. 2, núm. 23, 2003.

los códigos de producción propios de la industria del entretenimiento y el *show* televisivo.

Algunas denominaciones han mudado los templos a viejos cinemas, a auditorios y grandes teatros. La utilización de los medios de comunicación incluye literatura, sermones y ceremonias videogradas. Asimismo, el uso intensivo de la televisión y las redes sociales han provocado que: “A medida que el sistema para comercializar nuevas espiritualidades y espacios simbólicos *mass-mediados* se vuelven ampliamente disponibles, las iglesias tradicionales están perdiendo su monopolio histórico sobre dispensar sacramentos”.³⁵

En síntesis, el neopentecostalismo es una corriente vigente, propia de la condición posmoderna, que impregna a diferentes congregaciones evangélicas, caracterizada por adaptarse y adoptar las ideologías de consumo y las modas —tanto en el vestir como en lo musical— y aprovechar la tecnología de la información para imprimirle una gestión empresarial, a tal grado que algunas denominaciones son reconocidas como iglesias-empresas.³⁶

El uso intensivo de las tecnologías de la comunicación les ha permitido expandirse con alcances transnacionales haciendo uso extensivo de las redes sociales, los medios de comunicación y la mediatización de su liturgia. A su vez, a las denominaciones neopentecostales se les reconoce como las promotoras de la nueva teología de la prosperidad, debido a que imparten valores intramundanos que sacralizan el dinero, la acumulación, la ostentación y los lujos, y que van encaminados al consumo y al éxito como oferta salvífica.³⁷

Distintas iglesias evangélicas están adoptando este modelo para competir por el mercado de las almas y porque ha sido efectivo para la expansión mundial, para su ingreso mediático acoplándose al *show* y para ganar audiencias que requieren mensajes para encontrar soluciones mágicas a sus problemas cotidianos. Estos mensajes están dirigidos a las clases populares urgidas de encontrar fórmulas de ascenso económico y social. Su transnacionalización con frecuencia va de la mano de la marginación; por ejemplo, se instalan en los barrios de inmigrantes latinoamericanos en Estados Unidos y en Europa y se destacan por promover una religiosidad vinculada con el milagro del éxito material.

También se han modificado los contenidos de la trascendencia supliendo la oferta de salvación después de la muerte por la oferta de conseguir

³⁵ Smith, Dennis, *op. cit.*, p. 16.

³⁶ Oro, Ari Pedro y Damien, Mottier, *op. cit.*

³⁷ Mariano, Ricardo, “Os Neopentecostais e a Teologia da Prosperidade”, *cit.*

la gracia para alcanzar las imágenes del éxito proyectadas por los valores del consumo capitalista, y que son promovidas por la publicidad —el buen cristiano es aquel cuya gracia de Dios se muestra en objetos de ostentación, como son un carro nuevo, una casa en fraccionamiento cerrado, ropa y relojes con marcas de prestigio que aseguran el respeto—. Meyer ha denominado a estos contenidos como teología de la prosperidad “Una guía confiable para practicar la globalización”.³⁸

El alcance del éxito y la prosperidad económica confirma una ideología que consagra al capitalismo y a los valores de una forma de vida acorde con el *american way of life*. La implementación mediática de la labor evangélica brinda efectividad y ampliación de alcances para consolidar megagiglesias transnacionales que, gracias a la instrumentación de la cultura de masas y la producción del espectáculo evangélico, permite renovar públicos adaptando los mensajes y estéticas al mercado juvenil (por ejemplo, al movimiento neopentecostal Rey de Reyes, en Buenos Aires)³⁹. Otra situación por mencionar es la tendencia a la incorporación de la imagen y el espectáculo, que resta importancia a la Biblia y a los aspectos doctrinarios, y que ha permitido recuperar el aspecto altamente emotivo de la oralidad, la profecía, las visiones, el milagro, la sanación y los trances. Mansilla describe el neopentecostalismo de la siguiente manera:

Es un fenómeno religioso que flexibiliza, massmediatiza y desterritorializa la fe religiosa; legítima la distribución desigual del carisma centrado en el desarrollo de una jerarquía virtuosa, encarnados en la nueva élite religiosa, tanto de (radio, cyber y tele) predicadores, como de cantantes-artistas, apóstolados y profetas. El discurso neopentecostal desarrolla nuevas lógicas hierro-organizacionales (iglesias celulares) y expresiones cúlticas, transformadas en reuniones de espectáculos (extáticas, eufóricas y efervescentes), coincidentes con una sociedad globalizada. Construye reciclajes bíblicos para legitimar el liderazgo femenino; transforma la identidad pentecostal en un individualismo reencantado; enfatiza la teodicea de la felicidad y las satisfacciones viáticas; y concilia la religión con la política.⁴⁰

Pero unida a esta renovación mediática y neoliberal de la trascendencia encaminada al éxito material, son iglesias que promueven una ideología conservadora en cuanto a su concepción de la familia, el matrimonio y la

³⁸ Meyer, Brigitte, “Pentecostalismo, prosperidade e cinema popular em Gana”, *Religião & Sociedade*, vol. 23, núm. 2, 2003, p. 28.

³⁹ Algrantí, Joaquín María, *op. cit.*

⁴⁰ Mansilla, Miguel, “El neopentecostalismo en Chile”, *Ciencias Sociales*, núm. 18, 2007, pp. 89.

sexualidad. Son también iglesias que han descubierto en la experiencia de organización su capacidad para constituirse en actores políticos.⁴¹

¿Qué retos al modelo de laicidad introduce la videogracia? ¿Con qué alcance la presencia mediática de distintas religiones es capaz o no de generar una mayor cultura pluralista basada en el respeto, la equidad y la libertad confesional? ¿Qué tanto el marco constitucional y la práctica misma de las relaciones entre religiones y espacio público contribuyen a fortalecer, cuestionar o debilitar la laicidad (entendida como la separación entre las esferas políticas y religiosas)?

La ley que restringe la propiedad y la gestión de las iglesias en los medios de comunicación en México no es, ni ha sido, capaz de regular la presencia religiosa en el ámbito público de los medios de comunicación. Aunado a ello, entra en contradicción con el derecho a la libre expresión religiosa.

No obstante, es un hecho que esta nueva situación genera, a su vez, nuevos dilemas cuando la libre expresión de la fe traspasa el derecho y la libertad de otros individuos creyentes, y es una afrenta a la laicidad cuando sus símbolos, mensajes y figuras de predicación traspasan el ámbito meramente religioso y se llevan al ámbito de las agencias gubernamentales que deben velar por el bien común de los mexicanos como ciudadanos. Nos enfrentamos a un nuevo panorama de porosidades, donde la noción de templo y púlpito ha quedado descolocada y permea a través de ondas satelitales en distintas áreas de la sociedad, incluyendo tanto el hogar como los escenarios públicos de la vida social.

A fin de problematizar este asunto, vale la pena reflexionar sobre las coyunturas más recientes de confrontación y tensión entre distintos actores que pugnan por redefinir las relaciones iglesias-espacios públicos a través de los recursos mediáticos y mediatizados. Ello nos lleva a pensar en torno a los dilemas y los retos que, frente a esta nueva situación, reclaman una redefinición de la laicidad.

V. LA VIDEOGRACIA: LA NUEVA CRUZADA MEDIÁTICA DE LA DERECHA CONSERVADORA EN LAS CAMPAÑAS ELECTORALES

En este apartado quiero analizar la permeabilidad que tuvieron las imágenes religiosas en las campañas electorales a través de las TIC, ya fuera para legitimar a candidatos políticos o para deslegitimarlos como opositores a la fe o a

⁴¹ Montero, Paula, “Controversias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012, pp. 167-183.

valores morales. Quiero destacar el uso de emblemas, casi imperceptibles, pero contundentemente visibles para los creyentes adscritos a comunidades morales y de fe. Primero describiré el marco de las alianzas o simpatías entre partidos políticos y asociaciones religiosas y después retomaré algunos casos que pude registrar en las pasadas campañas electorales durante la primavera de 2018 en México, en donde la videogracia hizo su aparición en distintos momentos.

Por un lado, la laicidad mexicana estuvo pensada como un contenedor de la acción de la institución católica en las instituciones políticas que conforman el Estado, principalmente en las áreas de política formal partidista, en la salud, en la educación y en las políticas de población. La Iglesia católica, a pesar de haber experimentado una secularización interna, es una institución con un modelo de organización basado en una estructura jerárquica, piramidal y territorial. Las leyes de la Constitución buscan establecer un marco de regulación gubernamental de la acción directa de la jerarquía católica.

La cúpula de la Iglesia católica, con apoyo de movimientos cívicos laicales, ha emprendido, a lo largo de la historia de nuestra nación, cruzadas, boicots, marchas y campañas para defender la vigencia de valores conservadores. Asimismo, en muchas ocasiones se han organizado para oponerse a políticas liberales —recientemente se han opuesto a la promoción del condón, de la píldora del día siguiente, a la despenalización del aborto y a la ley de matrimonios mixtos—. De igual modo, han ido conquistando su protagonismo público y su visibilidad social, y se plantean recristianizar el mundo secular en distintas esferas especializadas de la sociedad, buscando recuperar el binomio simbólico de católicos=mexicanos.

El Colegio de Abogados Católicos de México aboga en contra de las regulaciones laicistas demandando que el Estado garantice la libertad de culto y la expresión religiosa en todos los espacios públicos —incluyendo a los medios masivos de comunicación— y en la esfera política. Su propuesta se legitima retomando algunos modelos de laicidad diferentes al jacobinismo francés que han funcionado en países con una tradición históricamente multireligiosa o protestante —cuyas condiciones de pluralismo son muy distintas a las de mayoría católica—, y donde las leyes favorecen que las iglesias reciban apoyos subsidiarios para sus actividades sociales y que ingresen como otro actor más en las instituciones educativas y los medios de comunicación. Esta postura se ubica en plantear lo obsoleto de la regulación por parte del Estado sobre el actuar religioso en la esfera pública, considerando que dicha regulación debe reducirse a mantener el equilibrio entre privilegios y restricciones.⁴²

⁴² Giumbelli, Emerson, “Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos”, *Ciências Sociais e Religião*, año 18, núm. 25, 2016, pp. 14-37.

Si bien es cierto que el Estado no debe otorgar privilegios a unas religiones por sobre otras, es difícil pensar que las instituciones religiosas convivirán en una especie de mercado regulador que garantice las mismas condiciones para todos, pues esto no ocurre en un país donde el catolicismo, hasta hace poco, ha tenido una posición monopólica. Aun en la actualidad, debido a la presencia mayoritaria del catolicismo en México, no considero que sea posible que la diversidad religiosa —siendo minoritaria y diversa internamente— contrarreste el predominio de esta iglesia, logrando la autorregulación. Por ello, no es viable la idea de una regulación del mercado entre los distintos competidores religiosos —como lo sugieren Habermas y otros sociólogos para los casos de países europeos con diversidad religiosa—.

Por otro lado, el pentecostalismo en México, al igual que en Latinoamérica, ha ido transformándose.⁴³ Antes las iglesias evangélicas tradicionales promovían una identificación popular reconociéndose como una religión de los pobres, desheredados y estigmatizados.⁴⁴ Con una fuerte dosis de ascetismo extra mundano —que imprimía reglas estrictas en el vestir femenino, en la conversión como una renuncia a los vicios y tentaciones carnales y de su rechazo a la actividad política y su reforzamiento de modelos de organización comunitarios en torno a líderes mesiánicos y carismáticos,⁴⁵ pero esto ha cambiado—.

En el presente, varias congregaciones evangélicas tradicionales se han ido neopentecostalizando. Algunas congregaciones, como es la congregación internacional de Asambleas de Dios, han emprendido una guerra espiritual contra el mal que han extendido hacia el ámbito de la política formal. Como veremos, en la actualidad distintas denominaciones evangélicas contemplan su actividad evangelizadora más allá de los templos, incorporándose, o bien, formando partidos políticos y vías clientelares de participar en la política.

En la esfera política se han establecido las alianzas entre católicos y cristianos conservadores en los últimos años. A pesar de sus diferencias y desacreditaciones mutuas en el plano teológico y doctrinal, han encontrado afinidades en el plano moral y de manera inédita se han sumado en la cruzada organizada por el Frente Nacional por la Familia en México.⁴⁶ El Frente aglutinó a distintos sectores católicos, al cual se sumaron más de una veintena

⁴³ Mansilla, Miguel, *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*, México, CIALC-Universidad Arturo Pratt-CIALC-UNAM, 2014, p. 18.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 13.

⁴⁵ Fortuny, Patricia, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS-INAH, 1999, p. 16.

⁴⁶ El Frente Nacional por la Familia comprende diversas organizaciones católicas: Unión Nacional de Padres de Familia, Comité Nacional Provida, Adoración Nocturna, Asocia-

tena de iglesias evangélicas.⁴⁷ Y el objetivo de dicha cruzada fue: promover y defender el matrimonio conformado por un hombre y una mujer y a la familia natural.⁴⁸

Este frente convocó a marchas que reunieron a cientos de miles de cristianos en distintas ciudades del país para oponerse a los derechos de las parejas homosexuales al matrimonio y a adoptar hijos.⁴⁹ Se han organizado en bloque para impedir el acceso legislativo a las libertades laicas y derechos sexuales, e incluso, por primera vez en la historia, evangélicos y católicos de derecha marcharon en pos de una causa común,⁵⁰ dejando atrás su competencia doctrinal y sus diferencias litúrgicas y teológicas para hacer frente común contra lo que han construido como un nuevo enemigo a vencer: la ideología de género. Concepto que ha sido abanderado por movimientos sociales en pro de la conquista de derechos laicos, como son la despenalización el aborto, el matrimonio dentro de la diversidad sexual y el reconocimiento de las familias inclusivas.

En varias ocasiones los sociólogos y antropólogos de la religión atendemos las tensiones existentes entre religión y política que se juegan en el reacomodo de símbolos religiosos o civiles en los dominios especializados del contrincante en el espacio público. De esta manera, los símbolos religiosos, e incluso las obras artísticas, cobran agencia al ser colocados en los espacios públicos y generan controversias en torno a la laicidad.⁵¹

Caso 1. *El uso político de la fe guadalupana*

El primer caso tiene que ver con el uso del emblema guadalupano que instrumentó un sector conservador de católicos del estado de Jalisco, agrupados bajo el nombre de México Guadalupano para apoyar al candidato

ción Nacional Cívica Femenina (Ancifem), entre otras. A este frente se sumaron diputados del PAN y el PES.

⁴⁷ Corpus, Ariel, “Los evangélicos mexicanos frente al matrimonio igualitario”, en Garma, Carlos, *et al.* (coords.), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM, 2018, pp. 207-228.

⁴⁸ Frente Nacional por la Familia, “Quiénes somos”, disponible en: www.frentenacional.mx/quienes-somos/.

⁴⁹ La primera marcha se realizó el 10 de septiembre de 2016 en 130 ciudades del país. La más concurrida fue la de Guadalajara, donde registraron 275 mil asistentes; la segunda marcha se llevó a cabo en la Ciudad de México, con 20 mil asistentes. Disponible en: <http://www.animalpolitico.com/el-pulso/miles-protestan-contra-matrimonios-gay-en-mexico/>.

⁵⁰ Corpus, Ariel, *op. cit.* p. 224.

⁵¹ Giumbelli, Emerson, *Símbolos religioso em controvérsias*, Porto Alegre, UFRGS, 2014.

del Partido Acción Nacional (PAN) y deslegitimar al candidato de Movimiento Ciudadano en las campañas a la gubernatura del estado. Se eligió esta situación de tensión y conflicto porque está atravesada por tres elementos: 1) el corrimiento de lo estético que retoma elementos iconográficos de una imagen venerada como sagrada; 2) el que la escultura que deconstruye el sincretismo y propone una nueva síntesis estética de la cultura nacional está colocada en un espacio público, y 3) la politización de la demanda y de los católicos en una coyuntura electoral.

Este caso tiene como antecedente el conflicto que recientemente, en agosto de 2017, generó una escultura urbana financiada por el Ayuntamiento de la ciudad de Guadalajara, cuyo presidente municipal era Enrique Alfaro, quien, posteriormente, fue candidato a gobernador del estado de Jalisco por el partido Movimiento Ciudadano. El conflicto entre católicos y el edil se dio en torno a la escultura “Sincretismo”, creación artística de Ismael Vargas (artista plástico mexicano con amplio reconocimiento nacional e internacional).

Esta escultura fue parte de un programa de arte público colocado en calles y plazas de la ciudad. Fue plasmada mediante una estructura de acero que sobrepone dos imágenes: la Coatlicue y la Virgen de Guadalupe. Esta figura fue centro de una controversia inicial entre católicos conservadores y gobierno local, pero después fue instrumentada políticamente en la guerra electoral de los candidatos a la gubernatura del estado de Jalisco.

La obra “Sincretismo”, de acuerdo con su propio creador, buscó plasmar una figura que condensara el origen de un todo: a la madre. El artista recreó este concepto retomando dos imágenes mexicanas que representan a la madre: la diosa Coatlicue (también conocida como Tonantzin) y la Virgen de Guadalupe.⁵² La primera toma elementos icónicos de la escultura prehispánica de piedra que se muestra en el Museo Nacional de Antropología de la Ciudad de México, y la segunda imagen toma algunos signos característicos de la Virgen guadalupana. La fusión de estas dos figuras recupera y pone de manifiesto dos capas de memoria de la Conquista: el pasado prehispánico con su culto a la diosa Coatlicue y el

⁵² La propuesta artística no es ningún disparate, sino una recreación estética de una historia, pues, de hecho, como lo señala un reputado historiador y teólogo alemán: “Por un lado, la Virgen de Guadalupe del Cerro del Tepeyac, reemplaza a las deidades maternas o telúricas (Coatlicue, Tonantzin, Teteoinan, entre otras) del antiguo sistema religioso, por otro lado, permite de tal manera un cierto grado de continuismo espiritual que se muestra en fuertes sincretismos religiosos”. Consultado en: Nebel, Richard, “Santa María Tonantzin”, en León Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 2000, p. 29.

pasado colonial en el que los frailes sustituyeron su culto por la imagen de la Virgen del Tepeyac.

La obra desescombra una memoria de yuxtaposición de dos cosmovisiones que estuvieron presentes en el inicio del culto guadalupano. El artista plástico no tenía en la mira generar una controversia, sino expresar de forma estética el producto de la yuxtaposición histórica de dos deidades que fueron asimiladas sincréticamente en la fe de los mexicanos: la Coatlicue-Tonantzin y la Virgen de Guadalupe, que sintetizaron la visión de “nuestra madre” de la fe de los católicos españoles y de los nativos mexicanos. Ismael Vargas explicó que nunca hubo intención de generar polémica, menos aún de ofender creencias, pues él mismo se define como un devoto de la Virgen de Guadalupe. Para él su obra debe ser entendida como “Un retrato de la madre de los mexicanos antiguos (Coatlicue) y un retrato de la madre de los mexicanos modernos (Guadalupe)”.⁵³

A los pocos días de inaugurada la obra surgió una voz de una minoría de católicos que decían sentirse profundamente agraviados con la escultura, y argumentaban que la consideraban un insulto a su fe católica y una falta de respeto para la imagen de la Virgen de Guadalupe. Este grupo, aunque muy minoritario, goza de gran capital social y cuenta con el apoyo del Opus Dei; el respaldo de Juan Sandoval Íñiguez, arzobispo emérito de Guadalajara, y del liderazgo de militantes católicos que tuvieron un papel político local —como es el caso de Fernando Guzmán, quien fue secretario de Gobierno por el PAN—.

No obstante, no representa a toda la jerarquía eclesiástica, pues el actual arzobispo de Guadalajara, José Francisco Robles Ortega, también expresó no respaldar a los demandantes, pues para él la pieza no representa una afrenta contra la comunidad católica. Mucho menos representa a la mayoría de los católicos, pero sí a una minoría militante activa.

Los católicos conformaron una asociación civil que se hizo escuchar en los medios de comunicación y en las redes sociales, convocando a una manifestación de desagravio por la fe de los guadalupanos. Ésta logró reunir a cientos de católicos frente a la escultura “Sincretismo” que exigían al edil el retiro inmediato de la pieza del espacio público. El alcalde no cedió al reclamo del grupo de católicos, argumentando que México es un país laico y que la obra es una expresión artística. El reclamo de los católicos fue adquiriendo tintes políticos, y primero difundieron amenazas de que el

⁵³ “El sincretismo, más allá de Ismael Vargas”, *El Informador*, 3 de septiembre de 2017, disponible en: <https://www.informador.mx/suplementos/El-sincretismo-mas-alla-de-Ismael-Vargas-2017-0903-0112.html>.

funcionario no sería elegido por ellos en su carrera hacia la gubernatura del estado de Jalisco.

La escultura “Sincretismo” fue retomada como objeto central del arranque de la campaña del candidato del PAN a la gubernatura de Jalisco, Miguel Ángel Martínez Espinosa, quien, acompañado por cerca de 100 simpatizantes, anunció la clausura simbólica de la escultura. Con este acto el candidato se comprometió con los católicos conservadores a remover la obra del espacio público, pues a su parecer era una falta de respeto a la ciudadanía que, daba por sentado, era católica y compartía el sentir del cardenal Sandoval.

Su campaña no lo llevó al triunfo, pero mediante ella el cardenal utilizó, en varias ocasiones, el recurso de denunciar la obra como un agravio hacia la fe católica y una blasfemia hacia la imagen de la Virgen de Guadalupe con el fin de contrarrestar las campañas de Movimiento Ciudadano.

La obra artística devela el drama de un pasado de imposición cultural y religiosa que ha sido ampliamente desarrollado por historiadores. No es una representación de la Virgen de Guadalupe, sino del sincretismo. Sin embargo, un grupo de católicos conservadores radicalizó su mensaje en cápsulas de Facebook donde explicaban que los símbolos usados (calaveras y serpientes) hacían referencia a un culto diabólico, e incluso podían interpretarlo como la legitimación del culto actual a la Santa Muerte. El mensaje era que los católicos exigían el respeto a sus creencias y sentenciaban:

Católico basta de ataques a la religión, no habrá arte ni cultura que justifique faltar el respeto a lo sagrado. Algunos te llamarán fanático pero para Dios nunca será un fanático quien defienda a su madre y su religión. Es nuestro deber como católicos. Y que quede muy claro antes de los cambios de gobierno que exigimos respeto a la religión, la vida y la familia. Ahora y siempre.⁵⁴

Es importante considerar lo delicado que puede resultar el movilizar la sensibilidad de los católicos hacia el sentimiento de persecución religiosa por una simple obra artística en una región en la que referirse a la persecución de los católicos puede despertar ecos de sensibilidades radicales, pues en esta zona se vivió una guerra de defensa de la fe católica (la Guerra Cristera, de 1926 a 1929) contra la aplicación de las Leyes de Reforma. Asimismo, durante mucho tiempo se vivió también la persecución religiosa a los católicos practicantes. Sumado a ello, hay que considerar que el uso

⁵⁴ Información consultada en la página de Facebook del movimiento católico México Guadalupano, disponible en: https://www.facebook.com/MexicoGuadalupano/?hc_ref=ARRBTMF4nC310nVv81bkR7GXSk9fakNS4CgIy4RILXXzikazEH2c37QwXQhrORVxxpk&fref=nf.

del símbolo guadalupano tiene, además de lo religioso, una fuerte carga social, ya que en México es un ícono dominante en el ámbito religioso católico, pero también en la esfera cultural.⁵⁵ Representa un emblema de unidad nacional⁵⁶ y, por tanto, es para la mayoría de los ciudadanos un símbolo patriótico.

Ahora bien, la oposición a la escultura aparecía acompañada de un discurso de defensa a la fe y a “nuestra madre” en nombre de los mexicanos católicos. Y dicho discurso fue utilizado en distintos momentos en las redes sociales. Sin el deseo de mostrar todos los casos, porque sería imposible, quisiera sólo tratar el del 29 de junio, dos días antes de las elecciones, cuando apareció en las redes un simple anuncio: “A Dios rogando y con el voto dando”. Este anuncio iba acompañado de dos fotografías: la primera hacía referencia al movimiento México Guadalupano (el oponente de la escultura) y mostraba, en primer plano, una mano femenina portando un rosario (por sus colores, azul y blanco, se intuye mariano), y detrás de ella gente que participó en el mitin frente a la citada escultura —lo que se puede saber por la entrada del tren ligero y los elementos arquitectónicos que la contextualizan—. Se sabe que son católicos porque se ven pancartas con la imagen de la Virgen Guadalupana que indican “México Guadalupano”, además, las asistentes visten de blanco —como ya es costumbre en las cruzadas católicas de los grupos conservadores—. Debajo de esta fotografía había otra mostrando un dedo entintado, signo de que ya se emitió un voto. Aunque no había un texto que orientara explícitamente al voto de los católicos contra Enrique Alfaro, las imágenes se complementaron con el dicho antes mencionado, “A Dios rogando y con el voto dando” (en referencia a “A Dios rogando y con el mazo dando”). Y a continuación resaltó uno de los comentarios de los usuarios de esta página de Facebook, para mostrar la orientación política electoral que, efectivamente, tenía el mensaje religioso-político:

Hola, soy de Guadalajara y quiero preguntarles por quién me recomiendan votar para gobernador, que defienda 100% la familia y la vida desde la concepción hasta la muerte natural. He estado muy ocupada analizando a los candidatos a la presidencia y no he analizado las propuestas de los candidatos a gobernador de Jalisco. Por supuesto que por el masón Enrique Avaro no votaré. ¿me podrían recomendar a alguno? Muchas gracias.

⁵⁵ Florescano, Enrique, “La formación de la imagen mestiza de la patria americana”, *La latinité en question*, París, Éditions de l’IHEAL, 2004, pp. 127-198.

⁵⁶ Wolf, Erick, “The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol”, *Journal of American Folklore*, vol. 71, 1958, pp. 34-39.

Respuesta:

¡el cardenal ya fue claro!,
alfaro ataca a la iglesia católica, está a favor del aborto, ¡no defiende a la familia!

¡ni un voto católico para alfaro!

¡pasa la voz!

¡el único partido que está a favor de la vida y defiende a la familia es acción nacional!

miguel ángel martínez es un buen candidato

¡vota pan!

¡salva a méxico!

recen es muy importante!!! Oración de Santa Gertrudis la Grande, a las almas del purgatorio. Padre eterno, yo te ofrezco la preciosísima sangre de tu Divino hijo Jesús, en unión con las misas celebradas hoy día a través del mundo por todas las benditas ánimas del purgatorio por todos los pecadores del mundo.

Por los pecadores en la iglesia universal, por aquellos en propia casa y dentro de mi familia. amén.

Nuestro Señor le dijo a Santa Gertrudis la Grande, que esta oración puede liberar 1000 almas del purgatorio cada vez que se rece.⁵⁷

Esta animación al rezo para salvar al país se reforzaba de manera indirecta con los anuncios espectaculares que aparecieron en la ciudad —de manera anónima, sin firma alguna— con una imagen de la Virgen Guadalupe en las cuales se anunciaba: “Salva nuestra patria y aumenta nuestra fe” (la misma imagen difundida en su página de Facebook).

Además, así como se acusaba a los contrarios a la fe guadalupana, circulaban imágenes en Facebook para favorecer el voto político a aquellos candidatos que sí eran guadalupanos. Este fue el caso de la orientación de los católicos de Red Familia A. C.,⁵⁸ que congrega a más de 1,200 organizaciones pro familia, pro matrimonio y defensa a la vida y los valores de la familia, a votar por el candidato José Antonio Meade, del Partido Revolucionario Institucional (PRI), por ser un hombre de familia y de valores católicos ejemplar.⁵⁹ De igual manera, el candidato estableció acercamientos a

⁵⁷ Consultado el 10 de julio de 2018 en la página de Facebook del movimiento católico México Guadalupano, disponible en: https://www.facebook.com/MexicoGuadalupano/?hc_ref=ARRBTMF4nC310nVv81bkR7GXSk9fakNS4Cg1y4RLXXzikazEH2c37QvexQhrORVxxpk&fref=rf.

⁵⁸ Sus objetivos pueden estar disponibles en: <http://www.redfamilia.org/nosotros/quienes-somos>.

⁵⁹ “José Antonio Meade con Red Familia”, canal de YouTube de Mundo Católico, 8 de junio de 2018, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=mE_Rlxxz5iU.

las cúpulas católicas y se difundió en redes sociales una fotografía que mostraba su devoción hacia la imagen de la Virgen de Guadalupe.

Por otro lado, algunos católicos también promovían el voto por el candidato del PAN, con un mensaje en redes sociales restringido a grupos (WhatsApp) que señalaba que durante el tercer debate Anaya era el único de los candidatos que traía puesta una pulsera de plástico que, para los círculos de católicos del Opus Dei y de los Legionarios de Cristo, era un signo de su postura moral contra el aborto y el matrimonio de la diversidad sexual. Cito aquí el mensaje que recibí en un grupo de WhatsApp: “Los que estén viendo el debate por favor observen la pulsera que trae Anaya en el brazo derecho misma que significa que está en contra del aborto y a favor del matrimonio entre hombre y mujer”.⁶⁰

Caso 2. *La alianza de Morena con el Partido Encuentro Social*

Los evangélicos incursionaron en la política formal con la fundación del Partido Encuentro Social (PES), cuya “militancia radica principalmente en agrupaciones cristianas evangélicas, aunque defienden el carácter laico del Estado”.⁶¹ La razón principal de este impulso fue ser contrapeso a la religión católica, pero también tiene en la mira la defensa de sus derechos como minoría religiosa y de su visión del mundo.

Dicha visión del mundo privilegia la defensa de los valores conservadores, caracterizándose como “el partido de la familia” que se opone a las políticas liberales como el matrimonio de parejas del mismo sexo, la despenalización del aborto y la libre circulación y venta de revistas pornográficas. El líder de este partido es Hugo Eric Flores, miembro activo de la Iglesia Casa sobre la Roca, y tiene el apoyo de Confraternice (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas).

Por su parte, Andrés Manuel López Obrador (AMLO) dejó el Partido de la Revolución Democrática (PRD) —el representante de la izquierda—, y en 2014 fundó uno nuevo llamado Movimiento Regeneración Nacional, cuyas siglas son Morena. Cabe mencionar que el nombre de Morena causó suspicacia y sospecha entre varios periodistas y analistas políticos, pues es así como se le conoce a la Virgen de Guadalupe (Morena del Tepeyac o Virgen Morena) y porque, además, el líder político eligió el 12 de diciem-

⁶⁰ Mensaje puesto en circulación en WhatsApp.

⁶¹ Disponible en: <https://encuentro.social/index.php>.

bre, día de la fiesta de la Virgen, para registrar su candidatura.⁶² Por tanto, desde su fundación se consideró que usurpaba o manipulaba un ícono religioso en su nomenclatura y fue catalogado como acto de manipulación política de la fe.

En el 2017 ambas fuerzas políticas, PES y Morena, optaron por establecer una alianza política con la coalición Juntos Haremos Historia, de cara a ganar las elecciones para la Presidencia nacional en julio del 2018.

Un acto irruptivo para el clima de laicidad que ha sido una tradición política en México, fue el discurso de inicio de campaña que dirigió AMLO a los militantes del PES. El líder de izquierda anunció que daría a conocer su propuesta en la que no sólo se buscaría el bienestar material, sino también el bienestar del alma. Los partidistas evangélicos rompieron en aplausos. AMLO habló del amor como instrumento de regeneración del país y, acto seguido, de la pérdida de valores morales y, por tanto, anunció la necesidad de contar con una Constitución moral:

Debemos tener un código del bien, de ahí que hacemos el compromiso de convocar con este propósito a muchos ciudadanos mujeres y hombres de buena voluntad, para la elaboración de una Constitución moral, de un código moral. Así como existe una Constitución política, vamos, entre todos, a elaborar una Constitución moral [aplausos]. Vamos a convocar para ello a un constituyente, en el que van a participar especialistas en esta materia, filósofos, psicólogos, sociólogos, antropólogos, así como todos aquellos que tengan algo que aportar al respecto. Ancianos venerables de las comunidades indígenas, maestros, maestras, padres, madres de familia, jóvenes escritores, poetas, mujeres, empresarios, defensores de la diversidad y los derechos humanos, practicantes de las distintas religiones. Diálogo ecuménico, diálogo interreligioso, diálogo de religiosos y no creyentes, diálogo para moralizar a México.⁶³

⁶² “En un acto que hubiera escandalizado a Juárez y a Cárdenas, AMLO se registrará el 12 de diciembre de este año como precandidato a la presidencia. La coincidencia de la fecha con el día de la Virgen de Guadalupe no engaña a nadie con dos dedos de frente. Lo que AMLO no dice de manera abierta, pero sugiere mañosamente, es que le pedirá a la Virgen de Guadalupe que cobije su lucha por el poder. Esa misma conexión implícita está en las siglas de su partido: Morena; como la Guadalupana. De manera taimada, AMLO ha venido utilizando a la Patrona de México para sus intereses políticos. Lo ha hecho de manera disimulada, hipócrita y oportunista. En ese aspecto, AMLO ha demostrado poca honestidad y valentía”. Hurtado, Guillermo, “AMLO y la Guadalupana”, *La Razón*, 2 de diciembre de 2017, disponible en: <https://www.razon.com.mx/amlo-la-guadalupana/>.

⁶³ “AMLO candidato a la Presidencia por el PES”, canal de YouTube de Andrés Manuel López Obrador, 20 de febrero de 2018, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8caR4DKuhz0>.

Este desplazamiento del discurso político al discurso religioso fue fuertemente criticado, pues pone en riesgo el baluarte de un Estado autónomo al buscar colocar un código moral por encima, o complementario, a la Constitución política donde se inscriben los artículos que norman y regulan el actuar ciudadano bajo una legalidad. El político, además, citó el Antiguo Testamento como fuente de inspiración ética, y a fin de mostrar que no contravenía los preceptos de la laicidad, se refirió a que: “Jesús fue muy claro, fue el primero que expresó: a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”.

Sin querer abundar en todo el contenido del discurso, habrá que mencionar que, a lo largo de su campaña, en muchos momentos el político lanzó *spots* que circularon en las redes sociales (Facebook y Twitter), donde entremezcló la prédica del amor y la ética con las promesas de campaña, encontrando horizontes comunes entre la teología bíblica cristiana, los filósofos clásicos, los próceres de la patria, los héroes nacionales, los escritores nacionales y los pensadores políticos. En varios momentos se presentó como heredero de la política laicista de Benito Juárez, pero a la vez como cristiano ecuménico.

Su discurso durante la campaña siempre buscó establecer un ideario ecuménico que insertara los discursos religiosos en el quehacer político, pero que buscara no hacer proselitismo por una sola doctrina. Ello le ganó fuertes críticas como conservador, por lo que habló de que en dicha Constitución moral también debían incluirse principios y derechos de nuestro tiempo, y se refirió a la no discriminación, a la diversidad, al respeto a la diversidad, a la pluralidad y al derecho a la libre manifestación de las ideas. Y en el *spot* citado refrendó que durante su mandato garantizaría: la libertad de prensa, el derecho a disentir, el derecho a la diversidad sexual, así como el respeto a los derechos humanos.

Así, su alianza con evangélicos levantó sospechas entre los católicos. A principios del mes de abril produjeron un nuevo *spot* político que circuló en las redes sociales, donde el candidato a la Presidencia, AMLO, refrendó su respeto a los símbolos en los que los católicos depositan su fe: “Me hincó donde se hinca el pueblo”, citando al poeta patriótico Ignacio Ramírez, pero haciendo referencia a la fe y devoción de los católicos mexicanos que se hincan frente a la Virgen y sus santos, haciendo referencia implícita a las figuras icónicas que, por otro lado, son frecuentemente tachadas por los evangélicos como prácticas idolátricas y, por tanto, erróneas.

Su ideario político debería llevar a construir el horizonte utópico de una “República del amor”.⁶⁴ Pero la pugna por el símbolo guadalupano fue también instrumentada por un grupo de católicos que lanzaron, en el mes

⁶⁴ “AMLO en su nuevo spot: Me hincó donde se hinca el pueblo”, *Nación 321*, 4 de mayo de 2018, disponible en: <http://www.nacion321.com/elecciones/amlo-me-hinco-donde-se-hinca-el-pueblo>.

de mayo, una campaña en su contra en las redes sociales, colocando al candidato como un enemigo de la fe guadalupana.

Esta campaña consistió en un video de un sacerdote que difundió un supuesto volante emitido por Morena, el PES y el Partido del Trabajo (PT), en el que se denunciaba a la Iglesia católica como parte de la mafia del poder, alertando: “No permitamos la manipulación que hace la Iglesia católica a través del fanatismo y la utilización de diversos símbolos como el cuento de la Virgen de Guadalupe. Por una auténtica libertad religiosa e iglesias al servicio del pueblo”. Del lado derecho se colocaba la imagen de la Virgen Morena con un círculo que anunciaba no votar por ella. Firmaban la Comunidad Cristiana de México, la Iglesia Pentecostal y la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas.

Posteriormente, el 18 de mayo comenzó a circular en las redes sociales un video donde el sacerdote Francisco López Coronado denunciaba el panfleto como una infamia, una grosería y un pisotear a la bandera mexicana. También acusó a AMLO de diabólico, señaló que era obra del demonio y que el señor López Obrador estaba persiguiendo a la Iglesia católica y que su partido era un peligro para México.

Invitaba a que los mexicanos levantarán la voz, pues no podían soportar que pisotearan a la Virgen porque “es el emblema de México, es la bandera de México. Es la que nos dio patria”. Para terminar su video entonó el himno guadalupano, cuyas estrofas llamaban a una guerra de defensa de la patria y de Dios.⁶⁵

La denuncia fue desmentida al día siguiente por la coordinadora de la campaña presidencial de AMLO, y el propio candidato deslindó su responsabilidad acusando su difusión como parte de una guerra sucia para deslegitimarlo. Asimismo, aseveró que “en su proyecto de gobierno se respetan las religiones de la militancia, así como a los no creyentes”.⁶⁶

El temor de que AMLO fuera un peligro para la nación era compartido por sectores de clase media alta, católicos cercanos a los círculos del Opus Dei y Legionarios de Cristo. Y ese temor se incrementó al considerarlo un populista, además de que sus propuestas fueron comparadas con el proyecto político de Maduro, en Venezuela, por lo que, creían, llevaría al país al comunismo y detendría el desarrollo y el progreso capitalista.

⁶⁵ Video recuperado de Facebook, perfil del sacerdote Juan Alfredo Pun León, disponible en: <https://www.facebook.com/jtpunleon/videos/pcb.1704890842881346/1704890229548074/?type=3&theater>.

⁶⁶ “Volantes contra la iglesia y la Virgen con logo de Morena son guerra sucia, acusa AMLO”, *msn*, nota antes disponible en: <https://www.msn.com/es-mx/noticias/elecciones/volantes-contra-la-iglesia-y-la-virgen-con-logo-de-morena-son-guerra-sucia-acusa-amlo/ar-AAxwgGT?ocid=sf>.

También circularon en las redes sociales *fake news*, como aquel video que transmitieron a partir del 15 de abril, que se viralizó de manera rápida, y que mostraba al papa Francisco manifestando a viva voz que “Las ideologías de AMLO son dictaduras que no sirven”. Este video tuvo dos millones 500 mil reproducciones y fue compartido 79 mil veces.⁶⁷

En la página verificada se explica cómo fue descontextualizado, pues fue un discurso que emitió el papa en Paraguay, en 2015, y su voz fue trukeada. En respuesta, el 21 de abril, un miembro del equipo de campaña de AMLO viajó al Vaticano para invitar al pontífice a colaborar en el proyecto de pacificación de México —esto ante las fuertes críticas de que el candidato había anunciado una amnistía y los medios lo interpretaron como un pacto de impunidad a los criminales—.⁶⁸

Pero sumado a estos temores que continuamente involucraron agendas religiosas en las agendas políticas, se construyó la idea de que representaba también un peligro para algunos católicos devotos a la Virgen de Guadalupe. En la ciudad de Guadalajara, a través de WhatsApp, se invitaba a hacer una peregrinación a la Basílica de Zapopan para pedir por los resultados electorales:

¡Buenos días a todas! Los invitamos a una romería el próximo sábado a la virgen de Zapopan para pedirle su valiosa intercesión para las elecciones, que serán el domingo próximo! Empezaremos en Av. Patria y Eva Briseño a las 12:00 y nos iremos caminando, rezando el Rosario hasta la Basílica de Nuestra Señora. Muchas Gracias. ¡Allá las espero! Inviten a las más personas que puedan.

En vísperas de las elecciones, en distintas redes sociales se invitaba a rezar e invocar a la Virgen de Guadalupe para cambiar los resultados electorales esperados por los resultados de las encuestas que anunciaban un éxito arrollador de AMLO en las urnas. No obstante, ni los rezos ni las invocaciones lograron cambiar el efecto de los votos en las urnas a favor de AMLO.

El triunfo de la coalición Juntos Haremos Historia, encabezada por AMLO, articulaba a tres partidos políticos: Morena, PT y PES. Las negociaciones con el partido evangélico consistieron en un arreglo clientelar que garantizaba el voto corporativo de los evangélicos (estimaban 15 millones,

⁶⁷ Nicolai, Aldo y Álvarez, Jonathan, “El papa Francisco no se pronunció en contra de Andrés Manuel López Obrador, como se afirma en un video”, *Verificado*, 21 de abril de 2018, disponible en: <https://verificado.mx/el-papa-francisco-no-se-pronuncio-en-contra-de-lopez-obrador/>.

⁶⁸ “López Obrador invita al papa Francisco a combatir la impunidad”, *El informador*, 22 de abril de 2018, disponible en: <https://www.informador.mx/mexico/Lopez-Obrador-invita-al-Papa-Francisco-a-combatir-la-impunidad-20180422-0082.html>.

pero alcanzaron alrededor de un millón y medio de votos) a cambio de que los miembros del PES ocuparan puestos en 75 distritos para diputados y 16 para la Cámara de Senadores.

Mediante esta alianza se abría la posibilidad del acceso directo de los evangélicos a las decisiones de las cámaras de Diputados y de Senadores, desde donde podrían incidir en la aprobación o desaprobación de las leyes que les permitirían librar la guerra contra el maligno en el ámbito político.

De hecho, debido al triunfo abrumador de AMLO, el partido evangélico logró colocar ocho senadores y 56 diputados en el Congreso. A pesar de que el PES perdió el registro ante el Instituto Nacional Electoral por no alcanzar el porcentaje de votos (3% de la votación total) requerido para mantenerlo, se colocó como la tercera presencia política en las cámaras legislativas, sólo por debajo de Morena y el PAN, desplazando a partidos de amplia estructura y tradición, como fue el Partido de la Revolución Institucional (PRI).⁶⁹

Lo anterior coloca un novedoso escenario político para los evangélicos que puede ser similar a lo que ya ha ocurrido recientemente en países como Brasil y Colombia. Ari Pedro Oro, antropólogo brasileño, advirtió desde hace una década lo que hoy vive Brasil: “el hecho más visible de aproximación entre religión y política consiste en la presencia significativa de iglesias evangélicas, sobre todo pentecostales, en la política, y en la formación de las llamadas bancadas evangélicas”.⁷⁰

Éstas se han infiltrado en los distintos niveles del Poder Legislativo, donde ahora compiten católicos y evangélicos, pero donde también establecen alianzas políticas en la defensa de la ley del orden, emprendiendo cruzadas morales y oponiéndose a leyes que sustentan libertades laicas, como han sido la despenalización del aborto, el divorcio, el reconocimiento jurídico del matrimonio entre sexos iguales y la despenalización de drogas. En 2016 las bancadas políticas evangélicas en Brasil lograron derrocar a la presidenta Dilma Rousseff y tomar el Estado, convirtiendo los recintos oficiales en templos cristianos (ver el caso de la toma del cabildo en Río de Janeiro, sucedido en noviembre de 2017).

Por otro lado, si bien es un hecho que las minorías religiosas exigen derechos de libertad religiosa, lo es también que articulan cruzadas en contra del mal, de la brujería y acechan con ejércitos de jóvenes para restringir la

⁶⁹ Chávez, Víctor, “AMLO tendrá mayoría en las dos cámaras”, *El Financiero*, 12 de julio de 2018, disponible en: <http://www.elfinanciero.com.mx/elecciones-2018/morena-pt-pes-tendran-mayoria-absoluta-con-312-diputados>.

⁷⁰ Oro, Ari Pedro, “Religião e Política no Brasil”, en Oro, Ari Pedro (ed.), *Religião e política no Cone Sul*, São Paulo, Attar, 2006, p. 75.

libertad religiosa de las religiones populares, indígenas y africanas, a quienes combaten como religiones demoníacas.

El riesgo de este modelo partidista con bases confesionales es recurrir a convocar el voto clientelista de hermanos evangélicos con la consigna “hermano vota por hermano” —como se ha hecho en los países de Latinoamérica arriba mencionados— para con ello realizar presiones políticas y ganar cuotas de poder. También han recurrido a presentar a sus candidatos y candidatas como la mejor opción electoral, no por sus programas o competencias técnicas, sino por el simple hecho de ser evangélicos. Como observó Roberto Blancarte:

El problema es que al hacer esto, los evangélicos están minando su propia tradición de separación entre asuntos religiosos y políticos (la confusión entre pastores y líderes políticos, o entre “agrupaciones cristianos-evangélicas y partido, son un signo de ello) y empujan a que otras agrupaciones religiosas (católicas, evangélicas o de cualquier otra religión) confesionalicen el espacio público mexicano. Abren así una caja de Pandora, dejando escapar muchos males que creíamos ya superados. Como el de la religión interviniendo en la vida pública.⁷¹

Por último, es importante señalar que, si bien pudimos apreciar el uso constante de imágenes y agendas religiosas en las contiendas políticas, esto no es un aspecto donde exista consenso por parte de los creyentes no dirigentes. De acuerdo con los datos obtenidos por Encreer 2016, la mayoría de los mexicanos se opone a los proyectos de confesionalización del espacio público y aprueba un Estado laico que contemple leyes que regulen la intromisión y acción directa de la religión en el campo político.

Algunos resultados confirman dicha tendencia: más de dos terceras partes de los mexicanos aprueba leyes que exigen que las iglesias rindan informes fiscales a la Secretaría de Hacienda; 67.9% se opone a que las iglesias sean propietarias de medios de comunicación; 75% se opone a que las religiones participen abiertamente en política electoral (ambos asuntos no están permitidos en México), y 88% desaprueba que los candidatos a elección popular usen símbolos religiosos en sus campañas políticas.⁷²

Con respecto a los temas de libertades sexuales que recientemente son preocupación moral de las cúpulas conservadoras correspondientes tanto

⁷¹ Blancarte, Roberto, “Partido evangélico o con evangélicos”, *Milenio Diario*, 11 de febrero de 2014, disponible en: http://www.milenio.com/firmas/roberto_blancarte/Partido-evangelico-evangelicos_18_243755642.html.

⁷² Resultados de la encuesta Encreer 2016 disponibles en: www.rijfrem.mx.

a la Iglesia católica como a la evangélica, y frente a los cuales instan a los mexicanos a pronunciarse en contra también, encontramos un distanciamiento de la población con respecto a estas posturas: 79.5% aprueba la enseñanza sobre sexualidad en las escuelas públicas; 65.2% está de acuerdo con la ley de matrimonio entre parejas del mismo sexo y 71.7% con el derecho de las parejas homosexuales a la adopción de hijos, y 62% simpatiza con que el aborto no sea castigado por la ley.

Una tendencia al interior de estos datos es que, en general, los católicos son 10 puntos porcentuales más liberales que los cristianos en su postura frente a los derechos individuales y los temas de libertades sexuales. Esta radiografía nos muestra que la sociedad es más secular de lo que pensamos, pues existe un importante sector mayoritario que aprueba las nuevas tendencias a la liberación y al pluralismo sexual (alrededor de una tercera parte), a la vez que la mayoría de los mexicanos se opone al juego político de las religiones en la esfera pública y aprueban el papel regulador del Estado.

VI. CONCLUSIONES

La diversidad religiosa ha traído nuevos protagonistas a la esfera política. Pero la diversidad no asegura el pluralismo y su conducción puede poner en riesgo la laicidad, aun cuando ésta se vuelve un asunto urgente de redefinición por parte del Estado. Los efectos que de la *mass*-mediatización actual operan con una de permeabilidad de la videogracia en la videocracia que traspasa, erosiona y reconecta imágenes y mensajes religiosos en la política, desdibujando así los límites de las áreas especializadas y desespecializando a los agentes sociales.

Ello vuelve importante reconsiderar el papel del Estado como regulador de la laicidad. Un país en donde el catolicismo ha gozado de hegemonía sigue requiriendo de un Estado que arbitre la laicidad. Se requiere que mantenga el trato equivalente entre las diferentes asociaciones religiosas velando por los derechos a la libertad y expresión religiosa de todos, sin importar credo o carácter minoritario, a fin de que sea un intermediario que evite la discriminación y los tratos preferenciales.

Aunque se reconoce por ello la pertinencia del papel regulador del Estado, es inviable que éste pueda, en el presente, controlar el acceso y la administración de las iglesias en la propiedad y los contenidos religiosos de los medios de comunicación y las redes sociales, que funcionan de manera multimediática.

Lejos estamos de una laicidad que contemple las tres aristas del triángulo propuesto por Baubérot. En esta situación, enmarcada por un incremento de la diversidad religiosa, la laicidad amplía su sentido concibiendo una relación del Estado con las iglesias —y no sólo con la Iglesia católica—. Pero ello no es suficiente, pues además de ser pensada únicamente como la separación de religión y política, requiere concebir el derecho y la libertad de conciencia, incluyendo que la religiosa garantice la no discriminación de minorías activas y su libertad de expresión (por ejemplo, de los colectivos de género).

La laicidad contemporánea requiere ser concebida como un triángulo equilátero que constituye un nuevo campo de tensiones complejo. La laicidad contemporánea debe, por un lado, mediar un sistema de tensiones que reclaman libertad y derechos de las iglesias. Además, debe propiciar una cultura institucionalizada basada en valores pluralistas que provea de condiciones de equidad entre las diferentes religiones, pero, a su vez, de libertad de los reclamos a los derechos y libertades de otras minorías sociales (como son los grupos feministas, LGBT, minorías raciales o personas con capacidades diferentes) cuyas demandas constantemente entran en tensión moral con las diferentes iglesias. Y aquí se incluye el principio de no discriminación por motivo de religión y de convicción.⁷³ Al mismo tiempo, el Estado deberá garantizar la separación de la religión del ámbito público o político, el cual constantemente se ve traspasado por los proyectos sociales de las iglesias y los grupos religiosos.

En cuanto a la libertad de conciencia y sus consecuencias, este equilibrio se tensa en el nivel moral cuando los reclamos de libertad sexual son percibidos por los movimientos cristianos como amenazas al orden moral y natural de la creación, lo cual los ha llevado a actuar como sociedad civil organizada, emprendiendo cruzadas contra la ideología de género. Así, en estas cruzadas han entablado inusitadas alianzas entre pentecostales y católicos para enfrentar conjuntamente al enemigo común, reconocido como la ideología de género.

Esto genera un campo de tensión y conflicto entre sectores liberales de la sociedad civil que abanderan derechos laicos y algunos sectores liberales del gobierno. Pero lo más importante a considerar es la manera en que los cristianos evangélicos han ingresado a la arena política con la estrategia de posicionarse en las cámaras legislativas para “reescribir las leyes de la Constitución”, con lo cual amenazan al Estado laico que garantiza la separación entre religión y política y que, asimismo, garantiza los valores de la modernidad basada en el reconocimiento de los derechos individuales.

⁷³ Baubérot, Jean, “Conclusiones: laicidad y cultura laica”, *cit.*, p. 238.

Con respecto a la igualdad entre las religiones, si bien todas las religiones reclaman el respeto a su creencia particular, ello no ocurre con relación a la libertad de las creencias y las manifestaciones rituales de los otros. La diversidad religiosa es activa y reactiva, con alianzas y oposiciones muy pragmáticas que van en distintos sentidos: a nivel teológico existe una disputa entre evangélicos y católicos con las expresiones tradicionales iconográficas (como las religiosidades y ritualidades indígenas o afroamericanas), que son sancionadas como prácticas idolátricas.

No obstante, en cuanto a las posturas morales, los sectores conservadores del catolicismo y de las iglesias cristianas⁷⁴ han encontrado una alianza estratégica para oponerse a la llamada ideología de género y a las demandas por libertades y derechos sexuales de los movimientos progresistas.

Por último, en el mantenimiento de autonomía del Estado con respecto a las religiones, éstas últimas han instrumentado estrategias de activismo político de tipo corporativo y clientelar para conquistar las cámaras de Diputados y Senadores como una estrategia para defender los valores cristianos que, conciben, se ven amenazados por el avance del pecado, el mal o el maligno.

Respecto al impacto o la capacidad de que influya lo religioso en la esfera social, esto se acrecienta en la medida en que se consolida el uso intensivo de la imagen, desplazando las ideologías y las especializaciones profesionales mediante el régimen que articula a la videogracia con la videocracia (la primera recurre al predominio de la imagen en la religión y la segunda en la política). Por tanto, considero que uno de los papeles del Estado debe ser el de mostrarse crítico y descalificar el lenguaje religioso en el juego político y en las palestras públicas.

⁷⁴ Si bien la mayoría de las iglesias evangélicas y de las organizaciones católicas se caracterizan por su moralismo conservador, habrá que señalar que no lo incluyen a la totalidad. Dentro de las iglesias cristianas también han surgido versiones de género progresistas. En la Iglesia católica destaca el Movimiento Católicas por el Derecho a Decidir, que ha tenido un importante activismo en posturas de género y libertades sexuales en la sociedad mexicana. Por su parte, existen también iglesias evangélicas pentecostales que han retomado las demandas de sectores minoritarios, como han sido los movimientos evangélicos feministas dentro del pentecostalismo e inclusive el papel protagónico que la ICM ha tenido en las iglesias inclusivas que abrigan al movimiento LGBT, presentes en distintos países de América Latina (en especial en México y Brasil). Estas iglesias, aunque minoritarias, han transformado su identidad doctrinaria y litúrgica en torno a las identidades de la diversidad sexual, flexibilizando sus sistemas morales. Consultado en: Bárcenas, Karina, “De los homosexuales también es el reino de los cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara”, Tesis doctoral en Ciencias Sociales del CIESAS Occidente, Guadalajara, 2015.

Se puede contemplar la propuesta de la postsecularidad,⁷⁵ que plantea abrigar los valores de la pluralidad en el discurso y el marco ético, pero reforzando que el ingreso al juego de la esfera gubernamental instrumente el lenguaje secular de los valores humanos. En este sentido, Romerales y Sazo proponen que las religiones se incorporen al discurso civil bajo las reglas de pluralidad propias del espacio cívico. Y yo ampliaría, que también lo hagan los políticos en campaña o en funciones.

Es importante reconocer los derechos a la libertad religiosa, pero reforzando las obligaciones que tanto los actores como las asociaciones religiosas deben cumplir, como cualquier sociedad instituida (transparencia hacendaria, rendición de cuentas, pago de impuestos, pago de seguro social), con el respeto irrestricto a la creencia y manifestación de ella de los otros —sin catalogarlos como demoníacos o inmorales—, incrementando la auténtica validez y legitimidad de todas las posiciones (religiosas y no religiosas) y actuando desde el espacio cívico y bajo el discurso de una religión civil.⁷⁶

Desde esta trinchera se promueve que las diferentes iglesias dejen atrás sus pretensiones de verdad y su misión salvífica para establecer un nuevo modelo de acción comunicativa en un terreno neutral: el de los valores cívicos de los derechos humanos.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

BAUBÉROT, Jean, “Les Laïcités dans le monde”, *Archives de Sociologie des Religions*, París, abril-junio de 2007.

BOURDIEU, Pierre, “Génesis et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, vol. XII, núm. 2, 1971.

FONSECA, Alexandre, “Fé na tela: características e ênfase de duas estratégias evangélicas na televisão”, *Religião & Sociedade*, Río de Janeiro, vol. 2, núm. 23, 2003.

GAYTÁN, Felipe, “Bucle entre laicidad y derechos humanos”, *Revista Cultura y Religión*, vol. VIII, núm.1, 2014.

⁷⁵ Romerales, Eduardo y Zazo, Enrique, “Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público”, en Romerales, Enrique y Zazo, Eduardo (eds.), *Religiones en el espacio público*, Barcelona, Gedisa, 2016, pp. 9-24.

⁷⁶ *Idem*.

- GIUMBELLI, Emerson, “Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos”, *Ciências Sociais e Religião*, año 18, núm. 25, 2016.
- HELLAND, Christopher, “Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet”, *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, vol. 1, núm. 1, 2005.
- MANSILLA, Miguel, “El neopentecostalismo en Chile”, *Ciencias Sociales*, núm. 18, 2007.
- MARIANO, Ricardo, “Guerra espiritual: o protagonismo do diabo nos cultos neopentecostais”, *Debates do NER*, vol. 2, núm. 4, 2003.
- MARIANO, Ricardo, “Os neopentecostais e a teologia da prosperidade”, *Novos Estudos*, núm. 44, 1996.
- MEYER, Brigitte, “Pentecostalismo, prosperidade e cinema popular em Gana”, *Religião & Sociedade*, vol. 23, núm. 2, 2003.
- MONTERO, Paula, “Controvérsias religiosas e esfera pública: repensando as religiões como discurso”, *Religião e Sociedade*, vol. 32, núm. 1, 2012.
- PARKER, Cristian, “Pluralismo religioso, educación y ciudadanía”, *Estado & Sociedad*, vol. 23, núm. 2, 2008.
- SIQUEIRA, Deis, “Religiosidad contemporánea brasileña: mercado, medios, virtualidad y reflexividad”, *Desacatos*, núm. 18, 2005.
- SMITH, Dennis, “Moving beyond Modernity in Latin America”, *Media Development*, vol. LII, núm. 2, 2005.
- TORRE, Renée de la, “La intransigencia católica mexicana al acecho de los medios de comunicación”, *Imaginário, Revista de la Universidad de São Paulo*, São Paulo, año XII, núm. 28, 2005.
- TORRE, Renée de la, “Los laicos en la historia de las relaciones Iglesia-Estado en México durante el Siglo XX”, en TOURIS, Claudia (ed.), *Dossier: Catolicismo y cultura política en América Latina contemporánea, Anuario del IEHS*, núm. 24, 2009.
- TORRE, Renée de la, “Videogracia y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica”, *Fiar: Forum for Inter-American Research*, vol. 11, núm. X, 2018.
- TORRE, Renée de la y ZÚÑIGA GUTIÉRREZ, Cristina, “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”, *Desacatos*, núm. 18, 2005.
- WOLF, Erick, “The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol”, *Journal of American Folklore*, vol. 71, 1958.

Documentos estadísticos

- INEGI, XII Censo General de Población y Vivienda 2010, disponible en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/>.
- RIFREM, Encuesta Creencias y Prácticas religiosas en México 2016, disponible en: <http://www.rifrem.mx>.

Legislación

- Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, disponible en: https://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/f74e29b1-4965-4454-b31a-9575a302e5dd/ley_asociaciones_relig_culto_pub.pdf.

Libros

- ALGRANTI, Joaquín María, *Política y religión en los márgenes*, Buenos Aires, Ediciones Ciccus, 2010.
- BÁRCENAS, Karina, “De los homosexuales también es el reino de los cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara”, Tesis doctoral en Ciencias Sociales del CIESAS Occidente, Guadalajara, 2015.
- BAUBÉROT, Jean, “Conclusiones: laicidad y cultura laica”, en CAPDEVIELLE, Pauline (coord.), *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2017.
- BAUBÉROT, Jean, “Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”, en BASTIAN, Jean (ed.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BECKFORD, James A., *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press, 2003.
- BLANCARTE, Roberto, *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*, México, Grijalbo, 2004.
- CORPUS, Ariel, “Los evangélicos mexicanos frente al matrimonio igualitario”, en Garma, Carlos, et al. (coords.), *Familias, iglesias y Estado laico. Enfoques antropológicos*, México, UAM, 2018.
- COWAN, Douglas Edward y HADDEN, Jeffrey K., “Virtually Religious: New Religious Movements and the World Wide”, en LEWIS, James R. (ed.),

- The Oxford Handbook of New Religious Movements*, Oxford University Press, 2004.
- DEBRAY, Régis, *Vida y muerte de la imagen. Historia de la mirada en Occidente*, Barcelona, Paidós Comunicación, 2004.
- FLORESCANO, Enrique, “La formación de la imagen mestiza de la patria americana”, *La latinité en question*, París, Éditions de l’IHEAL, 2004.
- FORTUNY, Patricia, *Creyentes y creencias en Guadalajara*, México, CIESAS-INAH, 1999.
- GIUMBELLI, Emerson, *Símbolos religioso em controvérsias*, Porto Alegre, UFRGS, 2014.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Fernando, *Matar y morir por Cristo Rey: aspectos de la Cristiada*, México, Plaza y Valdés, 2001.
- MANSILLA, Miguel, *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*, México, CIALC-Universidad Arturo Pratt-CIALC-UNAM, 2014.
- MARÍN BARBERO, Jesús, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, México, Gustavo Gili, 1987.
- NEBEL, Richard, “Santa María Tonantzin”, en León Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe, pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*, México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica, 2000.
- ORO, Ari Pedro, “Religião e Política no Brasil”, en Oro, Ari Pedro (ed.), *Religião e política no Cone Sul*, São Paulo, Attar, 2006.
- ORO, Ari Pedro y DAMIEN, Mottier, “Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual (Sudamérica, África, Europa)”, en ARGYRIADIS, Kali et al. (eds.), *En sentido contrario. Transnacionalización de las religiones africanas y latinoamericanas*, México, CIESAS-IRD, 2012.
- REYNA, Margarita, *Las frecuencias de Dios: programas con contenido religioso en la radio del Valle de México*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2014.
- ROMERALES, Eduardo y ZAZO, Enrique, “Introducción: buscando el lugar de las religiones en el espacio público”, en ROMERALES, Enrique y ZAZO, Eduardo (eds.), *Religiones en el espacio público*, Barcelona, Gedisa, 2016.
- SEMÁN, Pablo, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, en ORO, Ari Pedro (ed.), *Latimidade da América Latina. Enfoques sócio-antropológicos*, São Paulo, Hucited, 2008.
- TORRE, Renée de la, *La Ecclesia Nostra: el catolicismo desde la perspectiva de los laicos. El caso de Guadalajara*, México, CIESAS-Fondo de Cultura Económica, 2006.

- TORRE, Renée de la, “La Iglesia católica en el México contemporáneo: resultados de una prueba de contraste entre jerarquía y creyentes”, en COMPAGNON, Olivier (ed.), *L’Ordinaire Latino-Américain, Conciencia Crises et Perspectives du Catholicisme en Amérique Latine*, Toulouse, núm. 210, 2008.
- TORRE, Renée de la, “Los símbolos y la disputa por la definición de los límites entre fe y política en México”, en AMEGEIRAS, Aldo (coord.), *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires, 2014.
- TORRE, Renée de la y GUTIÉRREZ ZÚNIGA, Cristina, *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, El Colegio de la Frontera Norte-CIESAS-Co-nacyt-Universidad de Quintana Roo-El Colegio de Michoacán-El Colegio de Jalisco-Secretaría de Gobernación, 2007.

Recursos hemerográficos

- BLANCARTE, Roberto, “Partido evangélico o con evangélicos”, *Milenio Diario*, 11 de febrero de 2014, disponible en: http://www.milenio.com/firmas/roberto_blancaarte/Partido-evangelico-evangelicos_18_243755642.html.
- CHÁVEZ, Víctor, “AMLO tendrá mayoría en las dos cámaras”, *El Financiero*, 12 de julio de 2018, disponible en: <http://www.elfinanciero.com.mx/elecciones-2018/morena-pt-pes-tendran-mayoria-absoluta-con-312-diputados>.
- HURTADO, Guillermo, “AMLO y la Guadalajara”, *La Razón*, 2 de diciembre de 2017, disponible en: <https://www.razon.com.mx/amlo-la-guadalupana/>.
- NICOLAI, Aldo y ÁLVAREZ, Jonathan, “El papa Francisco no se pronunció en contra de Andrés Manuel López Obrador, como se afirma en un video”, *Verificado*, 21 de abril de 2018, disponible en: <https://verificado.mx/el-papa-francisco-no-se-pronuncio-en-contras-de-lopez-obrador/>.
- “AMLO en su nuevo spot: Me hincó donde se hinca el pueblo”, *Nación 321*, 4 de mayo de 2018, disponible en: <http://www.nacion321.com/elecciones/amlo-me-hinco-donde-se-hinca-el-pueblo>.
- “El sincretismo, más allá de Ismael Vargas”, *El Informador*, 3 de septiembre de 2017, disponible en: <https://www.informador.mx/suplementos/El-sincretismo-mas-alla-de-Ismael-Vargas-20170903-0112.html>.
- “López Obrador invita al papa Francisco a combatir la impunidad”, *El informador*, 22 de abril de 2018, disponible en: <https://www.informador.mx/mexico/Lopez-Obrador-invita-al-Papa-Francisco-a-combatir-la-impunidad-20180422-0082.html>.

Sitios de internet

“AMLO candidato a la Presidencia por el PES”, canal de YouTube de Andrés Manuel López Obrador, 20 de febrero de 2018, disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=8caR4DKuhZ0>.

“José Antonio Meade con Red Familia”, canal de YouTube de Mundo Católico, 8 de junio de 2018, disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=mE_Rlxxz5iU.

Página de Facebook de María † Visión, disponible en: <https://www.facebook.com/notes/mar%C3%ADa-visit%C3%B3n-mv/historia-de-mar%C3%ADa-visit%C3%B3n/10153323125368986/>.

Página de Facebook de México Guadalupano, disponible en: https://www.facebook.com/MexicoGuadalupano/?hc_ref=ARRBTMF4nC310nVv81bkR7GXSk9fakNS4Cg1y4RILXXzikazEH2c37QvxQhrORVxxpk&fref=nf.

Página oficial de la Universidad Sámman de Jalisco, disponible en: <http://www.usj.edu.mx/>.

Página oficial del Frente Nacional por la Familia, disponible en: www.frente-nacional.mx/quienes-somos/.

Página oficial del Partido Encuentro Social, disponible en: <https://encuentro-social/index.php>.

Perfil de Facebook del sacerdote Juan Alfredo Pun León, disponible en: <https://www.facebook.com/jtpunleon/videos/pch.1704890842881346/1704890229548074/?type=3&theater>.

Sitio de *Radio María*, disponible en: <http://www.radiomariamexico.com/index.php/quienes-somos>.

Sitio oficial de la organización Red Familia, disponible en: <http://www.redfamilia.org/nosotros/quienes-somos>.

CAPÍTULO CUARTO

NEGOCIACIONES COTIDIANAS
DEL CONCEPTO DE LA RELIGIÓN
Y SUS CONSECUENCIAS PRÁCTICAS
PARA LA POLÍTICA

Graham HILL

El presente trabajo se centra en la religión y los partidos políticos. En él cuestionaré los términos mismos del tema y exploraré la fluidez del concepto de *religión* y las consecuencias que esa fluidez tiene para la política. Como sociólogo, estoy especialmente interesado en la religión y la laicidad como conceptos de la experiencia cotidiana. Por ese motivo trabajo en dos proyectos al respecto: uno de ellos sobre una fraternidad cristiana carismática en México y otro sobre la francmasonería en Europa. En ambos casos investigo el modo en que dichas organizaciones experimentan con la religión como categoría práctica de la vida diaria, así como las consecuencias políticas prácticas que pueden tener dichas experimentaciones.

Ahora bien, es importante reflexionar los términos mismos de este tema, religión y partido político, pues actualmente están sujetos a mucha fluctuación y contestación. Así, me enfocaré primero en la religión. Estamos acostumbrados a un debate sin fin entre científicos sociales sobre esa definición; pero esta discusión no sólo es académica, pues algunos actores de la vida pública están negociando también el significado del concepto y sus consecuencias prácticas. ¿Qué hacemos, por ejemplo, con la creciente cantidad de cristianos evangélicos que niegan la religiosidad de sus prácticas, que diferencian entre una relación íntima personal con Dios y las doctrinas y rituales de una religión? Como científicos sociales podríamos oponernos, afirmar que sí lo es y construir un concepto a partir de criterios que justifiquen la inclusión de estos actores a pesar de que ellos mismos repudien su pertenencia a esta categoría. Pero estas negociaciones cotidianas del concepto tienen consecuencias políticas prácticas que no pueden resolverse únicamente con definiciones científicas. Winnifred

Sullivan,¹ por ejemplo, documenta el caso de una organización cristiana en los Estados Unidos que se dedica a la rehabilitación de prisioneros y que busca recursos federales argumentando que su programa no es religioso, sino una enseñanza de “principios universales”. Aunque enseñaban esos principios a través de la Biblia, desde su punto de vista podría hacerse también por medio de libros del Dr. Seuss o cualquier otra enseñanza “moral”.

Hacer distinciones entre religión y moralidad, o entre religión y espiritualidad, es algo cada vez más común, y estas afirmaciones de practicar o creer en algo distinto de la religión no son triviales. Desde principios de este siglo los científicos sociales documentan una tendencia de personas con prácticas espirituales rigurosas —con frecuencia budista u otra forma de meditación—, pero que repudian su pertenencia a algo religioso. Esta creciente categoría de personas se conoce como “los espirituales pero no religiosos” (“the spiritual but not religious”), un nombre otorgado por los académicos que los estudian.² Estos sujetos, a los que la sociología se ha acostumbrado ya, son buscadores de sí mismos y ecuménicos, y desconfían de la política y la moralidad de las iglesias convencionales, por lo que recurren a caminos de exploración espiritual alternativos.³

Más recientemente, algunos investigadores han comenzado a tomar nota de la reivindicación cristiana evangélica de una relación con Dios distinta de la religión.⁴ Los cristianos evangélicos que se distancian de ésta también pueden ser buscadores ecuménicos, incómodos con la rigidez de la política y la moralidad del cristianismo conservador, como en el caso del “Emerging Christianity”.⁵ Pero la distinción evangélica respecto de la categoría de religión también, y tal vez con más frecuencia, puede ser parte de una reivindicación cristiana fundamentalista de verdad absoluta. En su versión fundamentalista se distingue entre la religión, una de tantas instituciones humanas

¹ Sullivan, Winnifred, *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton University Press, 2009.

² Ammerman, Nancy, “Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 52, núm. 2, 2013; Bender, Courtney, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*, University of Chicago Press, 2010; Hout, Michael y Fischer, Claude S., “Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations”, *American Sociological Review*, vol. 67, núm. 2, 2002.

³ Generalmente una mezcla de filosofía *new age* y prácticas de *mindfulness* de tradiciones religiosas orientales.

⁴ Bielo, James, *Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity*, New York University Press, 2011; Luhrmann, Tanya, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Experience*, New York, Alfred A. Knopf, 2012.

⁵ Martí, Gerardo y Ganiel, Gladys, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*, Oxford University Press, 2014.

y prácticas culturales, y Dios, la verdad. Tanto en la versión más ecuménica como en la de reivindicación de la verdad fundamentalista, la distinción respecto de la religión enfatiza sobre todo una relación personal íntima con Dios.

Más cerca del lugar en el que nos encontramos se tejió una alianza que en una primera mirada resulta extraña, formada entre Morena, el Partido del Trabajo —dos bastiones de la izquierda en México— y el Partido Encuentro Social, un partido nuevo y un tanto enigmático con influencias cristianas y de derecha, cuando menos en torno a su política sobre la familia. En esta inusual alianza los tres partidos buscaron, entre otras cosas, tierra común en una visión de la laicidad mexicana que continúa excluyendo a “la religión” pero pretende incluir y ampliar las discusiones, los compromisos, y los principios morales o espirituales. Como prueba de su compromiso en ese sentido, su candidato presidencial en ese entonces, Andrés Manuel López Obrador, anunció su intención de forjar una Constitución moral en el país.

Al mismo tiempo que algunos autores sociales experimentan cada vez más con la categoría *religión*, también el concepto de *partido político* adquiere una nueva fluidez hoy en día por razones similares; a saber: el surgimiento de múltiples actores políticos con un discurso sobre la búsqueda de algo nuevo, distinto del mundo político. Este discurso les lleva a experimentar con la estructura del partido mismo.

Morena comenzó de esa forma, explícitamente, llamándose a sí mismo “movimiento social” y no partido. El Tea Party en los Estados Unidos también es un movimiento social que encontró su eficacia en no definirse como partido, sino como movimiento del pueblo.⁶ Tanto en las Américas como en Europa, muchos de los nuevos grupos y actores políticos exitosos responden a esta sed contemporánea de algo diferente, que podríamos llamar “populismo”, y que les hace experimentar con la estructura y el concepto mismo del partido político.⁷

El rechazo a la religión para buscar otras fuentes morales o espirituales, o a la política para buscar otras fuentes de legitimidad social, tampoco son fenómenos sin precedentes. Según el filósofo e historiador de las ideas Reinhart Koselleck,⁸ la importancia histórica de la francmasonería se encuentra en el mismo tipo de doble rechazo que manifestaba la fraternidad en el siglo XVIII. La francmasonería, dice Koselleck, nació de las guerras

⁶ Hochschild, Arlie, *Strangers in their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, The New York Press, 2016.

⁷ Brubaker, Rogers, “Why Populism?”, *Theory and Society*, vol. 46, 2017, pp. 357-385; Koselleck, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1998.

⁸ Koselleck, Reinhart, *op. cit.*

de religión y de la crisis que éstas provocaban. Para evitar la proliferación de las guerras civiles, el Estado absolutista optó por dividir a sus súbditos en dos: por un lado como *ciudadanos*, personas públicas con obligaciones, y por el otro como *conciencias*, personas privadas con convicciones y compromisos personales.

La solución de disociar por completo la soberanía estatal de las conciencias de la ciudadanía, tal como la describió Hobbes en *Leviatán*,⁹ proporcionó un poco de paz en la administración del Estado. Pero se trata de una paz que viene acompañada de dos consecuencias: 1) la soberanía del Estado es absoluta; su legitimidad ya no refiere a la conciencia de su ciudadanía, sino a sí misma, y 2) los compromisos y convicciones de la conciencia, y los conflictos que surgen alrededor de sus diferencias en una misma población, siguen siendo fenómenos importantes aun cuando no corresponden a la administración estatal.

Koselleck argumenta que a partir de ese contexto debemos entender la negación del carácter político y religioso de la organización masónica. Según la enigmática formulación de su constitución,¹⁰ la masonería no pretendía ser una religión, sino la religión sobre la cual todos están de acuerdo. Esto se debe a que buscaban un espacio que trascendiera las diferencias y los conflictos que resultan de los compromisos religiosos de la conciencia. Tampoco se perseguía la política; de ese modo se evitaron conflictos por las distinciones en sus compromisos de membresía y su actividad se alejó de la política de la época.¹¹

Esa negación de la religión y de la política hizo que la francmasonería y otras organizaciones similares se convirtieran en espacios institucionales importantes para el nacimiento de una conciencia social burguesa: una conciencia que, en el rechazo a su carácter religioso y político, habla de la vida interior de la ciudadanía, de abrir y reunificar la discusión social sobre la conciencia y de cuestionar la legitimidad del divorcio entre el Estado absolutista y la conciencia del pueblo.

Por supuesto, hoy en día ni la francmasonería ni su contexto político son los mismos. Sin embargo, ésta sigue ocupando un espacio nebuloso entre, y alrededor, de la religión, la política y la laicidad. Desde hace un año estoy estudiando esa ambigüedad de la francmasonería contemporánea en

⁹ Hobbes, Thomas, *Leviathan*, Londres, Lindsay, 1949.

¹⁰ Anderson, James A. M. *et al.*, (eds.), "The Constitutions of the Free-Masons (1734). An Online Electronic Edition", Lincoln, Faculty Publications-UNL Libraries, 1734, disponible en: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=libraryscience>.

¹¹ Es decir, del acuerdo del Estado con la sociedad según el cual éste no tendría ninguna relación con las conciencias de sus ciudadanos.

Francia y en Suiza. Los francmasones son, y siempre han sido, defensores de la laicidad y de la libertad de conciencia. En parte, ello los hace negar cualquier carácter religioso o político de su fraternidad.

Un poco como el Estado hobbesiano, en teoría un masón puede tener cualquier convicción o compromiso político o religioso en su propia conciencia con la condición de que se restrinja a ésta, y que no sea cuestión de compromisos o convicciones del grupo. En contraste con el Estado hobbesiano, al interior de una logia masónica se buscan una moralidad y una espiritualidad que les unan; los masones pretenden tejer una conciencia colectiva al tiempo que defienden la libertad de sus conciencias privadas. Ese doble juego de conciencia moral —la defensa absoluta de la conciencia privada y la construcción de la legitimidad de una colectiva— hace de la francmasonería un tipo ideal de organización de la laicidad moderna. Así como en el siglo XVIII, hoy la francmasonería busca ese doble paso en su nebulosa negación de la religión y la política. Como en el siglo XVIII, el repudio a ambas abre otras posibilidades de sentido en la secrecía de la conciencia privada y el esoterismo de los símbolos de la conciencia colectiva que resultan de dicha negación.

De hecho, en la francmasonería es justamente la secrecía de la conciencia privada lo que abre la posibilidad de una verdad esotérica simbólica capaz de trascender la privacidad de la conciencia, que es la fuente de sentido y un enlace común entre hermanos. En la logia masónica existe la secrecía de la conciencia privada; se está completamente protegido de la mirada pública. Aun en la logia, uno anuncia sólo las convicciones que quiere y sólo en la medida en que desea comprometerse.

Simultáneamente, los símbolos dentro de una logia masónica también están cubiertos de su propia secrecía. Con frecuencia los masones dicen que el verdadero secreto está en la experiencia, y por lo tanto nunca puede ser traicionado. El secreto de la simbología se encuentra en la enseñanza, una que sólo se puede vivir. Un compás nunca es solamente un compás; nunca podríamos definir y catalogar lo que es. Aprendiendo a ver un compás un masón aprende también a tener ese tipo de relación esotérica con cualquier objeto, dentro y fuera de la logia.

En el vínculo entre la secrecía de la conciencia privada y la secrecía esotérica del símbolo se produce una reacción alquímica que es fundamentalmente ambigua: un masón no tiene que definirse concretamente; entonces, la búsqueda moral y espiritual de su conciencia privada es libre en el sentido de que nunca es nombrada públicamente, y tampoco dentro de la logia.

Poco a poco, el masón aprende a dar diferentes sentidos y significaciones a símbolos que nunca están completos, enteros, o definidos concretamente.

Así, en sus logias los masones pueden guardar la libertad de sus conciencias privadas mientras se lanzan en una búsqueda común de mirar el compás, de explorar su verdad indefinible e indecible y de dejarlo hablar a la conciencia privada de quienes le miran, que también es indefinible e indecible. La relación de secrecía entre conciencia privada y esoterismo del símbolo hace que la búsqueda masónica de la verdad pueda oscilar ambiguamente entre la libre conciencia individual y el renacimiento espiritual colectivo.

La secrecía masónica es una manera, entre otras, de negar las particularidades religiosas o políticas para buscar una espiritualidad o una moralidad más amplia, menos definida o precisa. Otras de esas formas están floreciendo actualmente a partir de espiritualidades orientales como el zen, *mindfulness*, yoga y otras, pero también mediante caminos que derivan de la tradición cristiana, sobre todo típicamente protestante, de cultivar relaciones personales e íntimas con Dios. Según esa visión, Dios no tiene que ver con las reglas, las normas, la cultura o la doctrina de la religión.

Durante un año y medio hice investigación etnográfica en México sobre una fraternidad de hombres de negocios cristianos carismáticos —a quienes daré el pseudónimo de The Good News Businessmen’s Brotherhood— que repudian la religiosidad y sus prácticas.

Aún más, los Good News Brothers afirman la laicidad que entraña su invitación a construir un vínculo personal con Dios. Con ello, y con su conformación oficial como asociación civil, los miembros de esa fraternidad pueden visitar escuelas públicas, oficinas de policía y oficinas de gobierno con el propósito de impartir charlas de motivación personal que, al final, incluyen una oración. Para los Good News Brothers ésta es universalista, por lo que no viola la laicidad. La reivindicación de la laicidad de su organización conlleva ventajas, pero no es solamente una estrategia instrumental; los miembros de la fraternidad son serios cuando afirman la laicidad de su organización y de sus prácticas, y tienen una especie de teología cotidiana que la describe, explica y justifica.

En parte, debido al importante trabajo que han hecho Taylor,¹² Casanova,¹³ Baubérot¹⁴ y Blancarte,¹⁵ entre otros, sabemos que la laicidad,

¹² Taylor, Charles, “The Polysemy of the Secular”, *Social Research*, vol. 76, núm. 4, 2009, pp. 1143-1166.

¹³ Casanova, José, “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, vol. 76, núm. 4, 2009.

¹⁴ Baubérot, Jean, *Les sept laïcités françaises: le modèle français de la laïcité n'existe pas*, París, Editions de la Maison des Sciences de L’homme, 2015.

¹⁵ Blancarte, Roberto, *Laicidad en México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2013, Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad, núm. 31.

la laïcité, the secular, son palabras que siempre tienen muchos sentidos y que es importante estudiar su polisemia para corregir una idea demasiado sencilla: que existe o no, y que hay partidarios y adversarios de ella.

La laicidad siempre tiene sentidos múltiples, diferentes según el contexto cultural e histórico. Además, esos sentidos se entrelazan de modo que las líneas entre ellos son difíciles de establecer, e incluso a veces un sentido puede hacerse pasar por otro. Lo que menos hemos documentado es el hecho de que los académicos no son los únicos que discuten, debaten y negocian los múltiples significados de la laicidad. También se hace en el terreno de la vida cotidiana, entre actores públicos. Los miembros de The Good News Businessmen's Brotherhood manejan un concepto de laicidad complejo, con, cuando menos, cuatro distintos sentidos importantes. Todos ellos se entrelazan, de manera que pueden jugar un poco con el sentido de la palabra en su aplicación práctica. Así pueden defender la práctica de una laicidad diferente, una noción que incluya y justifique el hecho de que promueven una invitación para relacionarse con Dios.

Para los Good News Brothers, el carácter mundano de su actividad es parte de lo que la hace laica. Su fraternidad no es una iglesia; reservan su actividad para el mundo, buscando remediar necesidades espirituales que escapan a la iglesia debido a la desconfianza en los sacerdotes y pastores, o a leyes que confinan la religión a su propia esfera. Los *brothers* llaman a su organización un ministerio de pescadores. Se consideran pescadores de hombres porque la fraternidad se dedica exclusivamente a encontrar a los no salvados, invitándoles a cenar, a aceptar a Cristo, y sugiriéndoles que continúen su viaje en la iglesia que ellos elijan. Quienes continúan participando en la organización se unen al equipo de pescadores y comienzan a hacer sus propias invitaciones, además de asistir regularmente a uno u otro servicio los domingos. Además, piensan que es un ministerio de pescadores porque van a lugares a los que las iglesias no van, con el objetivo de encontrar las almas particularmente perdidas, salvarlas, y liberarlas al mundo para que encuentren el camino de la iglesia que deseen.

Los *brothers* usan la ambigüedad de la laicidad para acceder a gente y a lugares que de otra manera no serían accesibles, y lo hacen en parte como una estrategia. Hablando sobre laicidad con Roberto, un veterano de la fraternidad, él sostiene que ésta

...no está basada en una religión, no incluye palabras ni comportamientos religiosos. Buscamos que la gente laica conozca a Dios, que lo conozca igual o mejor que el religioso... y fíjate, esa estrategia laica nos permite entrar en escuelas, oficinas del gobierno, las casas, empresas. Si fuéramos una religión la ley no permite que entres aquí en México. Pero así como somos, entramos.

Lo laico se refiere al mundo, a los espacios y tiempos mundanos contra los cuales se definen y se hacen significativas las categorías religiosas sagradas. Sin embargo, para los Good News Brothers y su búsqueda de una relación íntima con Dios, lo mundano es la escena en la que se desarrolla su vocación divina. El espacio mundano es una parte significativa del trabajo evangélico de la fraternidad: los lugares a los que van —calles, escuelas, negocios, hospitales y hogares— y la técnica que usan son elementos significativos de la vocación que sienten. Como lo laico es una parte trascendente de su vocación divina, los *brothers* pueden ser laicos por convicción en lugares donde la palabra típicamente tiene connotaciones diferentes. Por lo tanto, los *brothers* pueden jugar con la palabra tal como la usan. Y aunque quizá los efectos de estos experimentos en espacios y discursos públicos más generales no sean muy notables, para el hermano que participa pueden ser fascinantes. A partir de ello, el hermano llega a tener una comprensión del concepto de lo laico y del mundo al que se refiere, y encuentra también una manera diferente de vivir y de hablar del mundo.

El uso de la palabra laico por parte de los Good News Brothers es más que artimañas. Los miembros de la fraternidad creen que su organización tiene una verdadera vocación por lo mundano. Según ellos, en momentos de crisis nacionales las iglesias convencionales y sus clérigos no llegan a los rincones más necesitados de la sociedad. Laico es también una palabra que distingue entre los ministros de fe y su audiencia creyente; entre clérigos y laicos. Empero, para los Good News Brothers laico, o no clerical, es una característica altamente valorada: hay demasiado trabajo evangélico para los clérigos, y los sacerdotes y pastores no alcanzan a la gente con mayor necesidad. Así, su manera de hacer trabajo evangélico consiste en hablar entre iguales: taxistas hablando con taxistas, hombres de negocios hablando con hombres de negocios. Según ellos, esto llena un creciente hueco en el trabajo de salvación para los tiempos finales.

Héctor, otro veterano de la fraternidad, lo explica así:

Nosotros tenemos que ir a los hombres de negocios porque ellos son los líderes naturales. Dan empleo, pagan impuestos, son los que mueven la economía... los apóstoles eran hombres de negocios en su mayoría. Eran pescadores, uno era cobrador de impuestos, otro era un ratero, también lo agarró de emergencia, su negocio era andar robando gentes, ¿me entiendes? No agarro gente de la iglesia, agarro pura, ahora sí que gente sencilla, común, ahí se ve el patrón.

The Good News Brotherhood no tiene ninguna referencia de confesión o denominación, y es una de las pocas organizaciones en México que busca trascender la división entre protestantes y católicos. Mantener un es-

pacio en el que ambos puedan trabajar juntos no es fácil; por esa razón la fraternidad tiene reglas para impedir divisiones sectarias. De alguna manera, es cierto que dejan su religión al entrar en las reuniones. La fraternidad tiene una regla estricta respecto de “no preguntar y no decir” la denominación de pertenencia. La mayoría de los *brothers* van a la iglesia el domingo, pero está prohibido invitar a sus compañeros a unirse a su confesión, y está mal visto hablar de cualquier manera sobre iglesias o denominaciones específicas. La fraternidad prohíbe también la presencia de la Biblia en sus reuniones, con el objetivo de evitar pleitos por la traducción o la interpretación de sus pasajes.

“Cuando alguien me pregunta sobre mi denominación”, me explica Timo,

...digo: “prefiero no contestar esa pregunta”... yo creo que esa es la laicidad de la fraternidad, no meterse en esa doctrina que las iglesias enseñan, sino meternos en la relación personal con Dios. ¿Cómo? A tu manera, como tú le hablas a un amigo, como tú le hablas a tu novia, como tú le hablas a tu mamá, como tú le hablas a tu papá... así tiene que ser con Dios.

Aunque las incluye, la laicidad a la que se refiere Timo se extiende más allá de un intento ecuménico por trascender las diferencias doctrinales y otras líneas de conflicto entre el protestantismo y el catolicismo. Detrás de los compromisos negociados para mantener los espacios de reunión de la fraternidad doctrinalmente neutrales e inclusivos, está la convicción de que lo que une a todos los *brothers* —activos y potenciales— es una relación personal con Dios, una chispa espiritual íntimamente personal e infinitamente universal que cuando se cultiva puede convertirse en una relación intuitiva llena de emociones de confianza, del tipo que caracteriza los vínculos más cercanos románticos o familiares —excepto por el hecho de que este compañero es indefinido e ilimitado—.

Los Good News Brothers usan la palabra *laico* también para distinguir sus prácticas respecto de la religión en un cuarto sentido, que proviene de un tropo del cristianismo evangélico contemporáneo. “Dios no es religión” es un dicho que los *brothers* usan con frecuencia para distinguir entre la religión y una relación personal con Dios, entre la institución humana y la verdad divina. Esa manera de distinguirse respecto de la religión hace que su afirmación de la laicidad sea también una manera de afirmar una verdad potente y sobrenatural.

Los Good News Brothers insisten en que la obra no religiosa es mucho más cercana a la de Jesús y los apóstoles, y por ello más cercana al mensaje original cristiano. Como dice otro veterano de la fraternidad:

Es que Cristo no vino a hacer iglesias... él vino a romper a todas las religiones, él vino en contra de ellas... El cristianismo es una forma de vida sustentada en las enseñanzas que Jesucristo nos dio. ¿Y en dónde encuentras estas enseñanzas? En la palabra de Dios. Y una manera práctica y sencilla de hacerlas. ¿Y cómo hacemos nosotros testimonio de todo eso en forma laica? Con nuestro modo de vida. Así de fácil.

Ese distanciamiento respecto de la religión como forma de reivindicar la verdadera relación con un Dios poderoso puede sonar dudosa para aquellos que no comparten esta cosmovisión. Sin embargo, esta distinción es lo que permite a los Good News Brothers entrar en lugares como escuelas públicas y presentar como laicas, con convicción, su organización y sus actividades.

El impulso de rechazo al rito y la doctrina hace eco de la iglesia primitiva, de una tendencia tan antigua como el propio cristianismo. La distinción respecto de la religión de los Good News Brothers, no obstante, es potente debido al conjunto de afirmaciones significativas de la laicidad de las que forma parte: proporciona un ancla teológica cotidiana a las otras aspiraciones de reivindicación de la laicidad. La distinción entre la relación personal con Dios y la religión es, sobre todo, una convicción espiritual; una que trasciende cuestiones de táctica, de modo que los *brothers* que la sostienen avanzan con seguridad, sin pensarlo dos veces, en espacios en los que se prohíben las actividades religiosas.

Así como los francmasones del siglo XVIII negaban la religión como una afrenta a la crisis de legitimidad del Estado ajeno a las conciencias de sus súbditos, quizá los Good News Brothers y otras organizaciones de nuestra época también están respondiendo a una crisis de legitimidad más grande. Los críticos más estridentes de la laicidad argumentan que la neutralidad de la esfera pública que reivindican las democracias liberales es una forma enmascarada de excluir a ciertos grupos con compromisos éticos o religiosos, a quienes no se les permite participar en el debate político nacional (Asad,¹⁶ Connolly,¹⁷ De Roover,¹⁸ Mahmood,¹⁹ Yelle²⁰). Tales críticos

¹⁶ Asad, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.

¹⁷ Connolly, William, *Why I am Not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.

¹⁸ Roover, Jakob de, "Secular Law and the Realm of False Religion", en Sullivan, Winnifred *et al.* (eds.), *After Secular Law*, Stanford University Press, 2011.

¹⁹ Mahmood, Saba, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton University Press, 2016.

²⁰ Yelle, Robert, "Moses Veil: Secularization as Christian Myth", en Sullivan, Winnifred *et al.* (eds.), *After Secular Law*, Stanford University Press, 2011.

argumentan que esa exclusión se construye a partir de las promesas de la modernidad y de fines que, aparentemente, están asegurados por medio de la gobernanza liberal. Se formula, entonces, una pregunta importante para nuestro momento histórico: ¿qué pasa con la voluntad y la capacidad de separar los compromisos religiosos de las instituciones políticas cuando se evapora la fe en las promesas de modernidad laica, del crecimiento económico progresivo y de la expansión de la participación democrática? Esta situación presenta actores con oportunidades de reconfigurar líneas entre religiosidad y laicidad.

He descrito los intentos de una fraternidad cristiana carismática de reimaginar las líneas entre lo laico y lo religioso, en medio de una creciente percepción popular de que las instituciones convencionales, laicas y religiosas no están respondiendo adecuadamente a la crisis moral y política nacional. La reivindicación de la laicidad de los Good News Brothers es significativa para sus miembros en la esfera de sus vidas privadas y también en su relación imaginada con la nación. La apuesta de la fraternidad para crear una potente relación mundana con el Espíritu Santo, con independencia de las creencias, doctrinas o instituciones religiosas, permite a protestantes y católicos compartir la misma invitación y ofrece a los católicos la oportunidad de adoptar un vínculo individual y personal con Dios sin la necesidad de abandonar sus iglesias.

Sin embargo, la reivindicación de la laicidad por parte de la fraternidad es más que un asunto privado. También es una llamada espiritual para salvar una nación en crisis. Debido a su identidad laica y a su estatus oficial como asociación civil, la organización obtiene acceso a escuelas públicas, a oficinas de policía y del gobierno, donde sus miembros ofrecen charlas de superación personal sobre temas como “el trabajo en equipo” y “los hábitos exitosos”, haciendo al final una discreta invitación a repetir una oración de salvación. Cuando los *brothers* se reúnen para conferencias, convenciones y entrenamientos de liderazgo, se recuerdan unos a otros su vocación; una vocación espiritual, pero que tiene que ver con la crisis política, económica y moral que está atravesando el México del siglo XXI. Desde la perspectiva de los Good News Brothers, las instituciones laicas y religiosas convencionales están probando su impotencia frente a esta crisis. La idea convencional de la laicidad, que separa a los hombres de Dios respecto del aparato estatal nacional, hace imposible cualquier solución verdadera. Es en esta preocupación básica que The Good News Businessmen’s Brotherhood adopta una identidad organizacional laica, con el propósito de buscar nuevas formas de llevar el fuego del espíritu a las jurisdicciones laicas de la educación pública, de la seguridad y del gobierno.

Por lo menos en Europa y en las Américas estamos viviendo un momento en el que las posibilidades de creer en las instituciones políticas o religiosas convencionales van disminuyéndose. Las búsquedas de terreno espiritual o moral que repudian la religión para tender hacia algo más grande y menos definido, más amplio y menos preciso, nos plantean desafíos como científicos sociales, pero también señalan los retos de la legitimidad política de nuestra época.

BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- AMMERMAN, Nancy, “Spiritual but Not Religious? Beyond Binary Choices in the Study of Religion”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 52, núm. 2, 2013.
- BRUBAKER, Rogers, “Why Populism?”, *Theory and Society*, vol. 46, 2017.
- CASANOVA, José, “The Secular and Secularisms”, *Social Research*, vol. 76, núm. 4, 2009.
- HOUT, Michael y FISCHER, Claude S., “Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations”, *American Sociological Review*, vol. 67, núm. 2, 2002.
- TAYLOR, Charles, “The Polysemy of the Secular”, *Social Research*, vol. 76, núm. 4, 2009.

Libros

- ANDERSON, James A. M. *et al.*, (eds.), “The Constitutions of the Free-Masons (1734). An Online Electronic Edition”, Lincoln, Faculty Publications-UNL Libraries, 1734, disponible en: <https://digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1028&context=libraryscience>.
- ASAD, Talal, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, 2003.
- BAUBÉROT, Jean, *Les sept laïcités françaises: le modèle français de la laïcité n'existe pas*, París, Editions de la Maison des Sciences de L'homme, 2015.
- BENDER, Courtney, *The New Metaphysicals: Spirituality and the American Religious Imagination*, University of Chicago Press, 2010.

- BIELO, James, *Emerging Evangelicals: Faith, Modernity, and the Desire for Authenticity*, New York University Press, 2011.
- BIELO, James, *Words Upon the Word: An Ethnography of Evangelical Group Bible Study*, New York University Press, 2009.
- BLANCARTE, Roberto, *Laicidad en México*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas UNAM, 2013, Colección de Cuadernos Jorge Carpizo. Para entender y pensar la laicidad, núm. 31.
- CONNOLLY, William, *Why I am Not a Secularist*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000.
- HOBBS, Thomas, *Leviathan*, Londres, Lindsay, 1949.
- HOCHSCHILD, Arlie, *Strangers in their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*, The New York Press, 2016.
- KOSELLECK, Reinhart, *Critique and Crisis: Enlightenment and the Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, MIT Press, 1998.
- LUHRMANN, Tanya, *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Experience*, New York, Alfred A. Knopf, 2012.
- MAHMOOD, Saba, *Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report*, Princeton University Press, 2016.
- MARTÍ, Gerardo y GANIEL, Gladys, *The Deconstructed Church: Understanding Emerging Christianity*, Oxford University Press, 2014.
- ROOVER, Jakob de, “Secular Law and the Realm of False Religion”, en Sullivan, Winnifred *et al.* (eds.), *After Secular Law*, Stanford University Press, 2011.
- SULLIVAN, Winnifred, *Prison Religion: Faith-Based Reform and the Constitution*, Princeton University Press, 2009.
- YELLE, Robert, “Moses Veil: Secularization as Christian Myth”, en Sullivan, Winnifred *et al.* (eds.), *After Secular Law*, Stanford University Press, 2011.

CAPÍTULO QUINTO

PARTIDOS POLÍTICOS FUNDADOS SOBRE REFERENCIAS RELIGIOSAS: UN ESBOZO COMPARATIVO*

Jean-François MAYER

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *Un intento de tipología*. III. *¿Partidos representativos o factores de división?* IV. *La secularización afecta también estas formaciones políticas*. V. *¿Hacer concesiones o mantener una pureza ideológica?* VI. *Las interacciones entre grupos religiosos y partidos políticos de inspiración religiosa*. VII. *Movimientos de reacción*. VIII. *Conclusión*. IX. *Bibliografía*.

I. INTRODUCCIÓN

La existencia de formaciones políticas específicas no es necesaria para que se ejerza una influencia religiosa sobre los Estados o las sociedades. En los entornos marcados por la secularización, las iglesias perdieron la aprobación de sus fieles en algunos ámbitos; sin embargo, conservan posibilidades de movilización, apunta Simon Fink:¹ sus capacidades movilizadoras varían según los temas. Por otro lado, las tendencias secularizadoras no impidieron —o incluso alentaron, por reacción y otros factores— el nacimiento de partidos islámicos, judíos, budistas o cristianos.

En una obra dedicada a los partidos protestantes en el mundo,² Paul Freston distingue diferentes olas de fundaciones. La tercera ola inicia en los años 1980, con la aparición de nuevos partidos protestantes tanto en zonas fuera de la esfera cultural del protestantismo (especialmente en África, Amé-

* Traducción de Pauline Capdevielle.

¹ Fink, Simon, “Churches as Societal veto Players: Religious Influence in Actor-Centred Theories of Policy Making”, *West European Politics*, vol. 32, núm. 1, 2009, p. 82.

² Freston, Paul, *Protestant Political Parties: A Global Survey*, Reino Unido, Ashgate Publishing-Routledge, 2004.

rica Latina y Asia) como en las de tradición protestante, pero en las cuales los partidos de inspiración religiosa no existían (en particular, el Reino Unido y los antiguos dominios británicos). Lo anterior se vincula con el auge de iglesias evangélicas, con frecuencia influenciadas por el pentecostalismo. Se trata, a la vez, de formas conservadoras y novedosas del cristianismo protestante. En Brasil, las iglesias dinámicas tienen su propio partido o sus propios representantes electos: algunos autores hablan del surgimiento de un “populismo religioso”; “es decir, una identidad política fundada en la pertenencia a una iglesia”.³ Pero tal vez sea más ventajoso para ellas negociar el apoyo a candidatos de grupos políticos existentes que lanzar sus propios candidatos.

II. UN INTENTO DE TIPOLOGÍA

El sello “religioso” de algunos partidos no debe ocultar la extrema diversidad y el impacto religioso diferenciado de dichas formaciones. En su tentativa de tipología de partidos políticos,⁴ Richard Gunther y Larry Diamond distinguían quince especies de éstos, entre las cuales hay dos subcategorías de movimientos políticos de masa fundados en la religión: una primera que calificaban de *denominacional*, y la segunda, de aparición histórica más reciente, que llamaban *fundamentalista*.

De acuerdo con los autores, esta primera subcategoría, que culminó después de la Segunda Guerra Mundial en las dos décadas de la “edad de oro de la democracia cristiana”, corresponde a todas las características clásicas del funcionamiento del partido de masa, salvo en un punto: al vincularse con algunos principios religiosos o al inspirarse en ellos, el partido no controla completamente el núcleo de su ideología —aunque pueda querer modificarla, arriesgándose a tener conflictos con la institución religiosa de referencia—.

La segunda subcategoría remite a partidos descritos como protohegemónicos, ya que —a diferencia del pluralismo admitido por los partidos de la categoría precedente— se proponen reorganizar toda la sociedad en torno a una lectura estricta de sus principios religiosos e imponerlos a toda la población. Tiende a un modelo teocrático que niega la separación entre política y religión. Los autores citan como ejemplos de este tipo de partidos algunas formaciones islámicas.⁵

³ Oualalou, Lamia, *Jésus t'aime! La déferlante évangélique*, París, Les Éditions du Cerf, 2018, p. 209.

⁴ Gunther, Richard y Diamond, Larry, “Species of Political Parties: A New Typology”, *Party Politics*, Estados Unidos, vol. 9, núm. 2, 2003.

⁵ *Ibidem*, pp. 182 y 183.

Diez años más tarde, un investigador italiano, Luca Ozzano, desarrolló una tipología específica de lo que llama los “partidos orientados religiosamente”, rechazando la expresión demasiado estrecha de “partidos religiosos”. Su trabajo constituye, hasta la fecha, la mejor herramienta para analizar estos fenómenos. Ozzano propone una distinción entre cinco tipos de partidos: conservadores, progresistas, nacionalistas, fundamentalistas y, finalmente, los que llama “partidos de bandos” (*camp parties*);⁶ esto es, partidos que defienden exclusivamente los intereses de un grupo religioso o etnoreligioso, sin aspirar a extender su electorado más allá de éste, pero que están dispuestos a participar en coaliciones para promover sus intereses. Cita como ejemplos el partido sefardí Shas, en Israel, o el partido Sikh, en la India.⁷ Podemos pensar también en los partidos calvinistas que funcionan con una lógica de enclave más que de extensión. Si bien un partido con referencias religiosas se limita a los sectores de la sociedad que se reconocen como parte de esta herencia específica, puede, sin embargo, influir sobre el destino político de un país, especialmente mediante la participación en coaliciones. Este aspecto es subrayado en los análisis de los partidos políticos en Israel.

El interés de esta tipología es dar un lugar a las dimensiones no religiosas en la orientación de estos partidos; por ejemplo, la conjunción entre identidad religiosa y nacionalismo es manifiesta en muchas situaciones que observamos hoy en día, y algunos investigadores prefieren hablar de “nacionalismos religiosos” para designar algunas corrientes etiquetadas como “fundamentalistas”.⁸ Aunque me parece más adecuado describir las corrientes militantes hindús como “nacionalismos hindús” que como “fundamentalismos hindús”. En la tipología de Ozzano, un partido de gran tamaño como el Bharatiya Janata Party (BJP), que se encuentra actualmente en el poder en la India, asocia características de tipo conservador y de tipo nacionalista.

⁶ Tal vez podríamos llamarlos partidos “comunitarios”, para así utilizar un término más claro.

⁷ Ozzano, Luca, “The Many Faces of the Political God: A Typology of Religiously Oriented Parties”, *Democratization*, vol. 20, núm. 5, 2013, pp. 807-830. Este artículo, así como otras contribuciones publicadas en el mismo número, fueron publicados de nuevo en una obra colectiva: Ozzano, Luca y Cavatorta, Francesco (eds.), *Religiously Oriented Parties and Democratization*, Londres-Nueva York, Routledge, 2014.

⁸ Este enfoque ha sido popularizado por Juergensmeyer, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1993. Una de las razones invocadas por Juergensmeyer para justificar esta elección es que la palabra “fundamentalismo” sugiere equivocadamente que estos partidos solamente serían motivados por consideraciones religiosas.

Esta tipología hace énfasis en que los partidos que se presentan con referencias religiosas pueden tener bases y objetivos diferentes. Además, algunos aceptan el pluralismo mientras otros lo rechazan, desconfían o promueven una actitud de protección de su comunidad contra sus efectos.

Como toda tipología, esta propuesta constituye más una herramienta de análisis que de categorización, pues deja abiertas las combinaciones entre rasgos que pudieran parecer antinómicos. Por ejemplo, en Suiza, el Partido Evangélico Suizo (PES)⁹ es conservador en el plano moral, pero progresista a nivel social y ecológico.¹⁰ De hecho, podemos preguntarnos si un creyente adopta una orientación política debido a sus convicciones religiosas o si busca en ellas la justificación de sus elecciones políticas. Sin duda, las experiencias son variables y susceptibles de combinar ambas actitudes.

Por otro lado, los partidos también evolucionan. Ozzano menciona algunos partidos en un principio seculares que posteriormente introdujeron matices religiosos: a veces porque algunos cuadros dispuestos a promover sus convicciones político-religiosas llegan a ocupar un lugar más importante, o porque se utilizan las referencias religiosas con la esperanza de atraer nuevos votos. Ozzano toma como ejemplo el Partido Republicano en Estados Unidos, la Liga del Norte en Italia (anticlerical y paganizante en su origen), el Likud e Israel Beitenu (partido presidido por Avigdor Liberman y apoyado por inmigrantes rusos) en Israel.¹¹ Una obra colectiva publicada hace un par años en torno a los movimientos populistas en Europa y su relación con la religión documentó la aparición —a partir de los años 1990— de la referencia a un cristianismo cultural, con frecuencia genérico, promovido como elemento constitutivo de una identidad europea frente al espectro de la islamización. Pero es un cristianismo más de pertenencia que de creencia, subrayan los directores de la obra.¹² En ocasiones, conduce a suscribir, a la vez, la referencia cristiana y la referencia laica como dique contra el islam. Esta afirmación identitaria contribuye a un retorno de las

⁹ Este pequeño partido que se presenta como centrista ya tiene una larga historia, pues fue fundado en 1919.

¹⁰ Si los partidos “religiosos” de izquierda no son los más frecuentes, existen verdaderamente. Ozzano cita por ejemplo el partido sionista religioso de izquierda Meimad (ausente de la Knesset desde 2009, pero que fue reimpulsado en 2018 en vista de participar en las próximas elecciones israelíes) o el ala izquierda de la democracia cristiana para ilustrar el tipo “progresista” de su tipología —sin olvidar, desde luego, la influencia de corrientes de la teología de la liberación—.

¹¹ *Ibidem*, p. 820.

¹² Marzouki, Nadia *et. al.* (eds.), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, Londres, Hurst, 2016.

referencias religiosas en el debate político, como marcadores o puntos de encuentro, pero en un registro parcialmente diferente de los partidos políticos nacidos de una inspiración religiosa.

III. ¿PARTIDOS REPRESENTATIVOS O FACTORES DE DIVISIÓN?

La formación de partidos que se presentan como religiosos plantea interrogantes en relación con su propia tradición. Una institución religiosa no se entusiasma necesariamente por la constitución de formaciones políticas. En 2004, en Sri Lanka, un nuevo partido compuesto por monjes budistas, el Jathika Hela Urumaya (JHU, Partido del Patrimonio Nacional)¹³ presentó la candidatura de 200 monjes para las elecciones del Parlamento. Nueve fueron electos, a pesar de la desaprobación de muchos dignatarios monásticos. Quienes critican el activismo político del JHU no rechazan en absoluto la influencia del budismo en la esfera pública; de hecho, cultivan con frecuencia la imagen tradicional del monje como consejero del gobierno, pero consideran que bajar directamente al escenario político partidista afecta el prestigio y la dignidad monástica.

Interesado en el surgimiento de la democracia cristiana, Stathis Kalyvas notó que la Iglesia tiene menos control sobre los activistas de un partido que sobre sus fieles. Además, en un contexto democrático, la fuente de poder y de legitimidad de los militantes políticos católicos no proviene tanto de la bendición dada por la Iglesia, sino de los votos que reciben.¹⁴ La acción política crea una fuente de poder que tiende a evolucionar de manera autónoma a la institución religiosa que la inspiró, aunque ello se inscriba en una interacción compleja. Al respecto, Kalyvas señalaba que “el catolicismo político y la religión son fenómenos distintos”.¹⁵

Otra pregunta espinosa es saber qué política corresponde auténticamente a la fe religiosa invocada. Existe el riesgo de que el compromiso político se vuelva una fuente de división en una comunidad religiosa. Hace varios años asistí a una velada organizada en una iglesia evangélica en Suiza; el orador invitado era un diputado miembro de una pequeña formación política cristiana, claramente ubicada en la derecha del espectro político.

¹³ Cfr. Deegalle, Mahinda, “JHU Politics for Peace and a Righteous State”, en Deegalle, Mahinda (ed.), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, Londres-Nueva York, Routledge, 2006, pp. 233-254.

¹⁴ Kalyvas, Stathis N., “From Pulpit to Party: Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon”, *Comparative Politics*, Nueva York, vol. 30, núm. 3, 1998, p. 299.

¹⁵ *Ibidem*, p. 308.

La intención del pastor que había organizado la reunión era mostrar el compromiso de los cristianos en la sociedad, pero el debate que siguió a la intervención mostró rápidamente puntos de desacuerdo: uno de los oyentes explicó que votaba por el Partido Socialista; otro, migrante de origen africano, se sentía incómodo frente a las posturas migratorias del invitado. El pastor, el ponente y los miembros del público se consideraban como hermanos en la fe, pero dicha fe no los llevaba a las mismas opciones políticas, y el pastor se dio cuenta de que haber invitado a un político (aun cristiano) lo había llevado a un terreno resbaladizo.

Si consultamos las publicaciones de los partidos cristianos en Europa en la actualidad, todos se confrontan a esta problemática. Asimismo, el diminuto Christian Party, en el Reino Unido, explica que para el partido no se trata simplemente de promover “valores cristianos”, sino que es un verdadero partido político cristiano fundado en la fe y las sagradas escrituras. Sin embargo, añade enseguida que no espera de sus electores que apoyen todo lo que propone el partido, y señala que los miembros de una formación política no se adhieren necesariamente a la totalidad de su programa: “Somos un partido político. No somos una Iglesia”. “Somos cristianos con políticas, no políticos con políticas cristianas”.¹⁶ Dicho partido no pretende encontrar una respuesta cristiana a todas las preguntas políticas, pero piensa que permitir a los cristianos hacer política justifica su existencia —a la vez que admite no poder representar a todos los cristianos o ser el único en llevar a cabo una política cristiana—. ¹⁷

Una etiqueta religiosa no garantiza poder reunir a todos los fieles de una religión en un país, a la vez que escinde potencialmente el partido de otros electores que no se reconocen en una fe religiosa. En Francia, el Partido Cristiano Demócrata (PCD), formado en 2009 para suceder al Foro de los Republicanos Sociales (FRS, nacido en 2001), surgió como una iniciativa de los ámbitos católicos conservadores,¹⁸ pero en su gran mayoría, los católicos

¹⁶ The Christian Party, “What is your Doctrinal Basis?”, *Frequently Asked Questions*, disponible en: <http://www.ukchristianparty.org/what-is-your-doctrinal-basis.html>.

¹⁷ Scottish Christian Party, “What is a Christian Policy?”, *Frequently Asked Questions*, disponible en: <http://www.scottishchristianparty.org.uk/faq/#what-is-a-christian-policy>.

¹⁸ Si el movimiento político francés Sentido Común (fundado en 2013), proveniente de las protestas en contra de la apertura del matrimonio entre personas del mismo sexo, se dirige a un público vecino de el del PCD, no reivindica una etiqueta religiosa. En su base programática solamente se encuentra una referencia explícita al cristianismo para justificar la construcción europea —a pesar de una desconfianza hacia las instituciones de la Unión Europea—: “Es también uniéndonos que podremos seguir preservando, enriquecer y transmitir nuestro patrimonio cultural, siempre y cuando reconozcemos y valorizamos nuestras raíces cristianas, lo que dista mucho de ser el caso” (El texto puede ser descargado en el

franceses conservadores prefieren votar por candidatos sin etiquetas políticas con connotaciones religiosas. Si bien sus convicciones religiosas contribuyen a determinar sus elecciones políticas, éstas no se limitan a una opción confesional, especialmente en un entorno en el cual el principio de separación entre el Estado y la Iglesia está bien anclado e “internalizado” en la mayoría de los creyentes.

Igualmente, en Alemania, los micro partidos cristianos de inspiración católica o evangélica¹⁹ no lograron emerger políticamente y siguen siendo formaciones marginales. Un cristiano decepcionado de ver la Unión Demócrata Cristiana (CDU) insuficientemente cristiana o poco conservadora, dudará antes de unirse a formaciones que obtienen resultados electorales microscópicos. Sin duda, preferirá unirse a un partido que tenga perspectivas más prometedoras, aunque no sea explícitamente cristiano.

Los creyentes pueden buscar organizarse dentro de un partido sin origen confesional, como un grupo específico. Así como existen desde hace mucho tiempo grupos de socialistas cristianos dentro del SPD (sociales-demócratas), se constituyó un grupo de Christen in der AFD “cristianos en el AFD” (Alternative für Deutschland) dentro de un nuevo partido de derecha que surgió en Alemania. Sus miembros consideran que es ahí donde mejor pueden defender sus valores, pues dudan de la posibilidad de llevar a cabo una “política cristiana”, ya que ésta puede ser interpretada de manera diferente por los cristianos con visiones políticas divergentes. La Biblia “no es un manual de ciencia política”, afirman. Se adhieren a un partido en el cual, según ellos, los cristianos pueden sentirse cómodos y defender valores cristianos conservadores. Pero no parecen ser muchos²⁰ y no tienen el con-

sito internet del movimiento: Sens Commun, “Présentation du socle Programatique de Sens Commun”, *Nos Propositions*, 2 de octubre del 2016, disponible en: <http://senscommun.fr/presentation-socle-programmatique-de-sens-commun/>.

¹⁹ Dos estudios fueron dedicados a los cuatro partidos de este tipo que existían en Alemania hasta el inicio de los años 2000: Thielking, Kai Oliver, *Zwischen Bibel und Grundgesetz. Christliche Kleinparteien in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg, Tectum Verlag, 1999; Hoyer, Guido, *Nichtetablierte Christliche Parteien: Deutsche Zentrumspartei, Christliche Mitte, Christliche Partei Deutschlands und Partei Bibeltreuer Christen im Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland*, Francfort, Peter Lang, 2001. En 2015, la fusión de dos partidos cristianos generó la creación de una nueva formación política: Bündnis C-Christen für Deutschland (véase: <https://www.buendnis-c.de>).

²⁰ De acuerdo con la encuesta de un periodista y politólogo católico alemán, “solamente 3 a 4% de los electores del AFD son cristianos cercanos a su iglesia. 16% son cristianos alejados de las iglesias, y 23% no tienen confesión”. Zbinden, Raphaël, “Allemagne: ‘Les Églises sont un solide bastion contre le populisme de droite’”, *Portal Católico Suízo*, 23 de abril de 2018, disponible en: <https://www.cath.ch/newsf/allemaigne-les-eglises-sont-un-solide-bastion-contre-le-populisme-de>.

sentimiento de la institución: las relaciones entre las iglesias históricas y la AFD están tensas, y los medios de comunicación católicos no dudaron en difundir, en junio de 2017, un estudio de investigadores de la Universidad de Münster que concluía con la incompatibilidad entre la doctrina social católica y las posturas del AFD. El partido respondió a las críticas afirmando que sobre muchos asuntos no hay una sola posición aceptable desde el punto de vista cristiano.²¹

IV. LA SECULARIZACIÓN AFECTA TAMBIÉN ESTAS FORMACIONES POLÍTICAS

La dimensión religiosa subyacente al compromiso político inicial de un movimiento puede atenuarse a lo largo del tiempo y de sus esfuerzos para ampliarse. En un artículo de 2004 sobre el Partido Cristiano Noruego (fundado en 1933), Emmanuelle Vignaux cita en el epígrafe el revelador comentario de un miembro del partido: “La secularización influyó sobre el partido. Hace algunos años, hablábamos de Dios, leíamos oraciones y cantábamos salmos en cada reunión del partido, en cada congreso. Ahora menos. El partido intenta abrirse a otros grupos, lo que implica menos referencias cristianas en las reuniones”.²²

El caso de la democracia cristiana es emblemático. Fundada en Chile en 1962, la Unión Mundial de los Demócratacristianos se volvió, en 1982, la Internacional Demócrata-Cristiana, y tomó, en 1999, el nombre de la Internacional Demócrata Centrista (IDC).²³ Hoy en día encontramos en su interior partidos marroquí o mauritanos que no son demócratacristianos en absoluto, como uno imagina. Sus raíces demócratacristianas no son ignoradas: en su sitio de internet, la IDC ostenta el diálogo interreligioso como uno de sus temas de interés. Pero la naturaleza del movimiento cambió, aunque algunos de sus componentes sigan conservando una identidad en mayor o menor grado marcada por el catolicismo.

²¹ “Studie: AfD und Katholische Soziallehre Unvereinbar”, *Katholisch*, 8 de junio de 2017, disponible en: <http://katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/studie-afd-und-katholische-sozial-ehre-unvereinbar>. Frente a las relaciones difíciles con las iglesias, algunos círculos del AFD están endureciendo sus posturas, y sugirieron, por ejemplo, suprimir el apoyo estatal a las iglesias en el marco de los servicios de capellanías. Osel, Johann, “Die AfD Will Mit den Kirchen Brechen”, *Süddeutsche Zeitung*, 17 de julio de 2018, disponible en: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/wahlkampf-in-bayern-die-afd-will-mit-den-kirchen-brechen-1.4056494>.

²² Vignaux, Emmanuelle, “Le Parti chrétien norvégien: des militants pas comme les autres”, *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, núm. 1, 2004, pp. 131-158.

²³ Internacional Demócrata de Centro, sitio *web* disponible en: <https://idc-cdi.com>.

Asimismo, si consultamos los documentos del Partido Popular Europeo (PPE), nacido de la iniciativa de los partidos demócratacristianos en Europa, la democracia cristiana sigue siendo presentada como la piedra angular de esta agrupación política. Sin embargo, el PPE conoció una mutación profunda desde su fundación en 1976: “Nuestra formación se ha vuelto el partido del centro y del centro-derecho”.²⁴ La herencia se expresa sobre todo mediante la afirmación del principio de subsidiaridad o de algunas sensibilidades sociales, la voluntad de promover la familia y la apertura al reconocimiento de la importancia de las raíces cristianas de Europa. Es un discurso sobre los valores, no sobre la fe; evita las cuestiones morales que podrían causar divergencias entre los componentes variados del PPE (aborto, homosexualidad...). El Manifiesto del partido de 2012 explica:

Ponemos a los seres humanos en el centro de nuestras convicciones. Como seres humanos, tenemos una dignidad natural intrínseca que nos hace únicos. Este principio es válido tanto para los que creen en Dios y que ven en Él una fuente de verdad, de justicia, del bien y de la belleza, como para los que no comparten esta fe, pero que respetan los mismos valores universales al considerar que provienen de otras fuentes. Vemos en la herencia greco-romana, en los valores judeo-cristianos y en las Luces, las raíces de nuestra civilización.²⁵

Lo anterior no deriva solamente de la integración de partidos que tienen distintas raíces. Como lo señalaba en 2004 un responsable de la CDU en una obra dedicada a la democracia cristiana en Europa, no es simplemente que retroceden las pertenencias religiosas en Europa; el vínculo con el contenido de la fe está teniendo menos protagonismo al volverse menos perfilado, menos vinculante.²⁶ Hoy en día se plantea, en muchos partidos demócratacristianos, la cuestión del significado y de la pertinencia del ad-

²⁴ En un primer tiempo, resume Philippe Portier, el PPE reúne partidos auténticamente cristianodemócratas; en un segundo tiempo, el peso de los partidos fundadores es aminorado por la incorporación de partidos de derecha y conservadores; en un tercer tiempo, las evoluciones en la Europa poscomunista desplazan “la relación cooperativa histórica del Partido Popular Europeo hacia una relación más identitaria con la religión”. Portier, Philippe, “Partis politiques et religions aux Amériques et en Europe”, en Dieckhoff, Alain y Portier, Philippe (eds.), *L'Enjeu mondial. Religion et politique*, París, Presses de Sciences Po, 2017, pp. 281 y 282.

²⁵ Parti Populaire Européen, *Manifeste. Congrès statutaire du PPE*, Bucarest, PPE, 17-18 de octubre de 2012.

²⁶ Böhr, Christoph, “Die Zukunft der Christlichen Demokratie in Europa”, en Buchstab, Günter y Uertz, Rudolf (eds.), *Christliche Demokratie im Zusammenwachsenden Europa. Entwicklungen-Programmatik-Perspektiven*, Freiburg im Breisgau, Herder, 2004, p. 392.

jetivo “cristiano”, al convivir simultáneamente miembros que siguen con gran apego la doctrina social de la Iglesia católica y otros para quienes la enseñanza católica no ocupa un lugar tan importante en sus orientaciones.

Pero no habría de descartar demasiado pronto la persistencia del factor religioso en el telón de fondo. Un análisis publicado hace unos años por Fraser Duncan muestra que la variable religiosa persiste más que cualquier otro factor explicativo en el perfil del electorado demócratacristiano: en países donde existe un movimiento político demócratacristiano bien establecido, la probabilidad de un voto demócratacristiano aumenta entre los católicos practicantes.²⁷ Aunque ello no significa que todos los católicos practicantes votan por candidatos demócratacristianos, y nada permite saber tampoco cuánto tiempo persistirá esta inclinación.

Un partido estrechamente vinculado con un grupo religioso específico o con una sección de éste y que defiende sus intereses —lo que Ozzano llama *camp party* en su tipología— puede mantener una intensidad religiosa a la que la secularización afecta poco. Es el caso del Partido Político Reformado (Staatkundig Gereformeerde Partij, SGP), en los Países Bajos. Se trata de un partido calvinista-ortodoxo que surgió en 1918 por iniciativa de exmiembros del Partido Anti-Revolucionario, que salieron del mismo tras la aprobación del sufragio femenino. El SGP, que tiene tres escaños de los 150 en la Cámara de los Representantes neerlandesa, mantiene una fuerte afirmación de sus principios religiosos: es uno de los pocos partidos cristianos que pide explícitamente el establecimiento de una teocracia (combinada con la democracia, semejante al sistema político iraní en el registro musulmán).²⁸ Sin duda, es el único partido político cuyo sitio es inaccesible el domingo, para respetar el día del Señor. Pero incluso un partido así cambia bajo la presión exterior y, a la vez, debido a evoluciones internas: en 2006 aceptó mujeres entre sus miembros, y actualmente cuenta con una representante electa a nivel local desde 2014.

²⁷ Duncan, Fraser, “Preaching to the Converted? Christian Democratic Voting in Six West European Countries”, *Party Politics*, vol. 21, núm. 4, 2015, pp. 577-590. Cierta grado de persistencia es confirmado por las observaciones de un artículo de Haute, Émilie van *et. al.*, “Still Religious Parties in Belgium? The Decline of the Denominational Cleavage in Belgian Consociational Democracy”, en Foret, François y Itçaina, Xabier (eds.), *Politics of Religion in Western Europe: Modernities in Conflict?*, Londres, Routledge, 2011, pp. 144-169.

²⁸ “El SGP es un partido democrático que defiende una política teocrática. Ello significa que el SGP llama a cada uno a respetar los valores y las normas bíblicas en la política y la administración pública ... El SGP basa su punto de vista en el principio de que la autoridad del gobierno no proviene del pueblo, sino de Dios el Señor, en quien descansa la autoridad suprema”. Staatkundig Gereformeerde Partij, “Theocratie”, *Standpunten*, disponible en: <https://www.sgp.nl/standpunten/t/theocratie>.

V. ¿HACER CONCESIONES O MANTENER UNA PUREZA IDEOLÓGICA?

Como lo recuerda Maurice Duverger en una obra clásica, “buscar acuerdos es una de las funciones esenciales de la política”.²⁹ Si lo anterior no plantea grandes dificultades, en algunas cuestiones prácticas buscar acuerdos y hacer concesiones puede volverse complicado cuando están involucradas creencias no negociables. Un influyente intelectual evangélico contemporáneo, Francis Schaeffer (1912-1984), habla de una “jerarquía de verdad”: “Toda verdad auténtica es verdadera, y toda verdad es importante, pero algunas verdades son menos centrales que otras”. La energía de los cristianos en política, de acuerdo con Schaeffer, debe ejercerse ante todo sobre los problemas definidos como centrales (toma el ejemplo del aborto), permitiendo que las opiniones puedan divergir sobre otros temas.³⁰

Existen proyectos político-religiosos totalmente ideológicos que rechazan por principio cualquier conciliación; es el caso, por ejemplo, del partido islámico transnacional Hizb-ut-Tahrir —que pude observar en diferentes contextos—, que representa un caso particular, ya que no participa en procesos electorales. Esto le evita la elaboración de estrategias para conseguir votos. Al contrario de los Hermanos Musulmanes, el Hizb-ut-Tahrir rechaza el establecimiento gradual del islam mediante la transformación paulatina de la sociedad, y recuerda que el profeta Muhammad, así como todos los grandes dirigentes políticos de la historia, generó cambios radicales. Su proyecto utópico es el establecimiento del califato como Estado único que reúna a todos los países musulmanes. La aspiración al califato presenta una fuerte dimensión utópica, al ofrecer la realización de aspiraciones de justicia social. Ello puede ir muy lejos: me encontraba en Dacca, Bangladesh, en un autobús con estudiantes del Hizb-ut-Tahrir; estábamos en uno de los frecuentes embotellamientos de la ciudad y mis interlocutores me explicaron que una vez establecido el califato, ya no habría congestión por el tráfico. Tengo que admitir que me cuesta entender la causalidad entre la instauración del califato y la desaparición de los embotellamientos, pero el comentario ilustra la convicción de tener una solución para resolver todos los problemas de nuestras sociedades.

Para algunos proyectos político-religiosos intentar crear partidos políticos equivaldría prácticamente a condenarse a la marginalidad, o al menos

²⁹ Duverger, Maurice, *Introduction à la Politique*, París, Gallimard, 1964, p. 254.

³⁰ Fragmento de la entrevista “La bataille pour notre culture: une entrevue avec Francis Schaeffer”, *New Wine*, vol. 14, núm. 2, febrero de 1982, pp. 4-9, disponible en: <http://www.samizdat.qc.ca/arts/fscultfr.htm>.

a diluir sus ideas. Un ejemplo esclarecedor es el del reconstruccionismo cristiano,³¹ una corriente de pensamiento protestante proveniente del calvinismo contrarrevolucionario neerlandés del siglo XIX y sistematizado en el siglo XX por Rousas John Rushdoony (1916-2001) en los Estados Unidos, en particular, en sus *Institutes of Biblical Law*, una referencia transparente a la *Institution de la religion chrétienne de Calvin*. Rushdoony aboga por la validez de la ley bíblica tal como fue elaborada en el Antiguo Testamento; no las leyes ceremoniales vinculadas al culto del templo y a las prácticas judías, sino todas las leyes que pueden aplicarse a la vida social y a la moral. Al contrario de sus predecesores, más reservados sobre este punto, Rushdoony no duda en abogar por una teocracia. Ésta se armoniza, curiosamente, con la aspiración de una disminución del papel del Estado, ya que muchas tareas serían asumidas por la familia, la Iglesia y las organizaciones privadas; por ejemplo: el control de las escuelas por parte del Estado sería considerado como violatorio de la ley bíblica, ya que la educación le corresponde a la familia.

Si bien encontramos grandes rasgos del enfoque teonomista en el pequeño Partido Reformado en los Países Bajos, los adeptos de la “reconstrucción cristiana” no intentaron realmente fundar partidos políticos, pero aceptaron de manera pragmática colaborar con grupos igualmente opuestos al humanismo secular, aunque tengan orientaciones teológicas diferentes de las suyas en algunos puntos precisos importantes para ellos; por ejemplo, en el ámbito educativo. Los reconstruccionistas, en sentido estricto, constituyen numéricamente pequeños grupos, pero representan, con mucha probabilidad, el modelo intelectual o ideológicamente más acabado del sistema político-religioso fundamentalista cristiano, y este sólido bagaje permitió que algunos de sus temas y argumentos ejercieran una influencia importante en las esferas de la derecha cristiana norteamericana. En cambio, un hipotético partido reconstruccionista sobre una base ideológica estricta quedaría marginado.

VI. LAS INTERACCIONES ENTRE GRUPOS RELIGIOSOS Y PARTIDOS POLÍTICOS DE INSPIRACIÓN RELIGIOSA

Es el dilema de toda organización política-religiosa: ¿cómo entrar en política sin sacrificar una parte de las convicciones que derivan de un orden superior a los arreglos partidistas?

³¹ Existen dos estudios académicos recientes sobre esta corriente: Ingersoll, Julie J., *Building God's Kingdom: Inside the World of Christian Reconstruction*, Oxford University Press, 2015; Mcvicar, Michael J., *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*, The University of North Carolina Press, 2015.

Punta de lanza del nacionalismo hindú, el Rashtriya Swayamsevak Sangh (RSS, que no es ni un partido político ni una organización religiosa) contribuyó a la formación de partidos políticos para difundir sus posiciones, al mismo tiempo que mantuvo su independencia y expresó regularmente su descontento ante los arreglos aceptados por estos partidos en el juego político, temiendo una dilución del nacionalismo hindú. Como bien lo resumió Christophe Jaffrelot, los partidos inspirados por el RSS, en particular el Bharatiya Janata Party (BJP), actualmente en el poder en India, oscilaron entre radicalidad etno-religiosa y moderación tácita —pero, agrega Jaffrelot, dependiendo de las necesidades políticas del momento, más que por haber internalizado esta moderación—. Jaffrelot señala que haber mantenido el vínculo con el RSS como organización que inspiró el movimiento y que le proporcionó muchos de sus cuadros resultó importante para mantener una línea nacionalista hindú.³²

En los contextos en los que el pluralismo es objeto de un amplio consenso social —lo que no es el caso de todos los países ni de todos los sistemas políticos—, los partidos fundados en una base fuertemente idealista pueden, al final, comportarse como partidos (casi) ordinarios. Tal es el caso del Komeito (Partido del Gobierno Limpio), creado en Japón en 1964 sobre la base de grupos anteriores, como brazo político del importante movimiento budista Soka Gakkai.³³ Dicho partido busca conciliar las leyes budistas —tal como las entendía específicamente la Soka Gakkai— con las leyes políticas para lograr una sociedad pacífica y armónica, guiada por principios de compasión.³⁴ Los principios de democracia budista, socialismo humanitario y paz mundial —con una fuerte crítica del militarismo japonés y una oposición a las armas nucleares— ubicaban al Komeito en el centro-izquierdo del espectro político: jugó un papel reconocido en la mejora de las relaciones entre Japón y China. A lo largo de los años, en particular mediante coaliciones con el poderoso Partido Liberal Demócrata japonés, el Komeito se

³² Jaffrelot, Christophe, “Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva Radicalism and Coalition Politics”, *Democratization*, vol. 20, núm. 5, 2013, pp. 876-894.

³³ Hay que señalar que la Soka Gakkai no intentó lanzar partidos políticos en otros lados del mundo, a pesar de estar presente en todos los continentes: el Komeito sigue siendo un fenómeno puramente japonés, vinculado con la fuerza numérica de la Soka Gakkai en ese país.

³⁴ Véase Kie-Chiang Oh, John, “The Fusion of Politics and Religion in Japan: The Soka Gakkai-Komeito”, *Journal of Church and State*, vol. 14, núm. 1, 1972, pp. 59-74. Sobre el Komeito, señalamos una obra colectiva reciente bien documentada, sobre la cual se basan algunas reflexiones de esta sección: Ehrhardt, George *et al.* (eds.), *Kōmeitō: Politics and Religion in Japan*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2014.

deslizó hacia el centro-derecha. En la actualidad, el Komeito ocupa la cuarta posición en número de escaños en la Cámara Baja de la Dieta japonesa, y la tercera posición en la Cámara Alta, además de estar bien estructurado a nivel local.

En 1970, tras algunas críticas provenientes del exterior del movimiento, la Soka Gakkai declaró públicamente que sus miembros eran libres de votar como quisieran, mientras que el Komeito depuraba sus documentos de toda referencia explícitamente religiosa.³⁵ Pero la asociación entre ambas organizaciones sigue siendo estrecha, pues la mayoría de las figuras políticas del Komeito pertenece a la Soka Gakkai. Los miembros de este movimiento funcionan como una eficaz máquina electoral al servicio del Komeito: los resultados obtenidos dependen, en gran medida, del esfuerzo de movilización de los miembros de la Soka Gakkai, al punto que George Ehrhardt pudo hablar de un *outsourcing* de los esfuerzos de campaña de los miembros de la Soka Gakkai a través del país.³⁶ Sin embargo, existen también electores no afiliados que votan por el Komeito, ya sea porque adeptos de la Soka Gakkai lograron convencerlos o porque consideran que el partido aporta respuestas políticas pertinentes y se interesa sinceramente por el cotidiano de la gente ordinaria. De acuerdo con Ehrhardt, estos electores flotantes (que representarían entre un tercio y la mitad de los votos obtenidos) pueden aplicar un voto de castigo al Komeito si se desviara de los principios declarados³⁷. Al lado de los votantes que provienen de la Soka Gakkai, el Komeito intenta también —a veces con éxito— obtener el apoyo de sectores específicos de la sociedad, presentándose como defensor de sus intereses.

No obstante, las relaciones no siempre estuvieron exentas de fricciones entre las dos organizaciones.³⁸ En 2015 el Komeito apoyó la adopción de leyes en materia de seguridad que permitían a las fuerzas armadas japonesas reforzar militarmente a sus aliados, aun sin la existencia de una amenaza para Japón. Tanto en las redes sociales como en la calle, miembros de la

³⁵ A finales de los años 1960 un investigador estadounidense no dudaba en escribir que “la Soka Gakkai es una nueva forma de budismo cuya fe equivale a la conquista del poder político”. Ingram, Paul, “Soka Gakkai and the Komeito: Buddhism and the Political Power in Japan”, *Contemporary Religions in Japan*, vol. 10, núm. 3, 1969, pp. 155-179.

³⁶ Ehrhardt, George, “How Kōmeitō Politicians get Elected”, en Ehrhardt, George *et al.* (eds.), *cit.*, p. 115.

³⁷ Ehrhardt, George, “Rethinking the Komeito Voter”, *Japanese Journal of Political Science*, vol. 10, núm. 1, 2009, pp. 1-20.

³⁸ Los dos fundadores del Komeito terminaron por quitar a la Soka Gakkai y criticarla. Abe, Yuki y Endo, Masahisa, “Kōmeitō’s Uncertain Decades between Religion and Politics”, en Ehrhardt, George *et al.* (eds.), *cit.*, p. 107.

Soka Gakkai protestaron contra la inflexión de las posturas del Komeito. La mayoría de los miembros de la Soka Gakkai siguieron apoyándolo; sin embargo, algunos podrían ser menos entusiastas en ir a convencer a otras personas de votar por el Komeito si les parece que no promueve suficientemente los ideales predicados durante décadas por la Soka Gakkai.³⁹ Así las cosas, es posible que sigan surgiendo tensiones entre el realismo político del Komeito y el idealismo de la Soka Gakkai.⁴⁰

Ahora bien, ya no son las doctrinas de la Soka Gakkai las que moldean el programa del partido, aunque éste deba tener en cuenta las expectativas (sociales más que religiosas) de los fieles de este grupo.⁴¹ Sus participaciones en coaliciones muestran una “elección políticamente racional”.⁴² La distinción más clara, ocurrida en 1970, entre la Soka Gakkai y el Komeito coincidió, en mayor o menor medida, con el periodo durante el cual la Soka Gakkai, tras años de progresión fulgurante, veía su crecimiento disminuir: la toma de conciencia de que la mayoría de los japoneses no iba a unirse al movimiento, al contrario de lo que sus dirigentes había esperado, contribuyó, sin duda, a hacer aceptables algunas concesiones para obtener una posición de influencia en la sociedad, a falta de crear una sociedad budista ideal.⁴³

El caso de la Soka Gakkai ilustra cómo interactúan los principios ideológicos de un grupo; sus intereses pragmáticos en la acción política (en este caso la coalición con el poderoso Partido Liberal Demócrata y los acomodados que ello genera⁴⁴); las doctrinas e intereses propios del grupo religioso, que es el principal apoyo del partido; las expectativas concretas de

³⁹ McLaughlin, Levi, “Komeito’s Soka Gakkai Protesters and Supporters: Religious Motivations for Political Activism in Contemporary Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, issue 41, vol. 13, núm. 1, 12 de octubre de 2015.

⁴⁰ Date, Kiyonobu, “«Religious Revival» in the Political World in Contemporary Japan with Special Reference to Religious Groups and Political Parties”, *Journal of Religion in Japan*, issue 2-3, vol. 5, 2016, p. 131.

⁴¹ Véase el esclarecedor artículo de Ehrhardt, George, “Housewife Voters and Kōmeitō Policies”, en Ehrhardt, George *et al.* (eds.), *cit.*, pp. 187-211.

⁴² Hasunuma, Linda y Klein, Axel, “Kōmeitō in Coalition”, en Ehrhardt, George, *et al.* (eds.), *cit.*, p. 260.

⁴³ Con otros factores y esfuerzos, el hecho de que el Komeito logre obtener un número suficiente de escaños para volverse un socio de coalición digno de interés contribuyó a permitirle escapar al estatus de partido paria, una vez que se había vuelto claro que no se iba a establecer un Estado religioso en Japón. Klein, Axel y Reed, Steven R., “Anti- Kōmeitō Countermobilizations”, en Ehrhardt, George *et al.* (eds.), *cit.*, pp.235 y 236.

⁴⁴ Hay que señalar que también hay efectos positivos para el Partido Liberal Demócrata: la aportación de votos de elecciones de la Soka Gakkai le permite conservar escaños que podría perder al no ser el caso. Véase Yakushiji, Katsuyuki, “The Komeito’s Curious Jour-

los votantes, y su percepción de la adecuación del partido político con sus ideales. Un partido vinculado con un grupo religioso le suma poder a éste, aunque el partido no obedezca a consignas dadas por dirigentes religiosos. Como lo señaló Fink: un grupo religioso asociado con un partido beneficia de un punto de acceso adicional a la esfera política, pero también puede “castigar” electoralmente al partido, renunciando a movilizar a sus fieles para apoyarlo.⁴⁵

VII. MOVIMIENTOS DE REACCIÓN

Muchos de los partidos confesionales o de referencia religiosa surgieron como una reacción. Puede tratarse de una reacción contra las corrientes anticlericales y los esfuerzos de los gobiernos liberales para refrenar la influencia de las iglesias en el siglo XIX: tal fue el caso de la formación de partidos católicos o calvinistas. Puede también tratarse de una reacción al interior de un grupo nacional o étnico que percibe una amenaza y que se posiciona como el mejor defensor de esta identidad etno-religiosa: así nació el partido budista JHU en Sri Lanka. La formación de partidos políticos puede también responder a la percepción de una amenaza para la religión o sus principios: tal es el caso de las iniciativas de corte fundamentalista. Más ampliamente, puede tratarse de una reacción al sentimiento de quiebra de las ideologías seculares: un proyecto de sociedad con fundamento religioso puede parecer capaz de tener éxito donde los Estados seculares fracasaron. Los partidos islámicos usaron mucho esta narrativa. Y como sabemos, no faltan estos fracasos, aunque, por supuesto, no son vinculados con la secularidad de estos regímenes, sino con otros factores.

Ehrhardt señala que el discurso de la Soka Gakkai sobre la política tiende a describirla como corrupta, salvo cuando se refiere al Komeito, que actúa por el bien del pueblo.⁴⁶ Encontré esta misma idea de pureza en pláticas con monjes políticos budistas nacionalistas en Sri Lanka, los cuales subrayaban sus orígenes humildes, pero enraizados en una autenticidad cingalesa preservada en el campo: “Vengo de un templo pobre, de un pueblo pobre en el sur, mi maestro es un monje del bosque”, me explicaba uno de ellos en diciembre de 2007. En la misma línea, otro contaba provenir de una fami-

ney”, *The Tokyo Foundation for Policy Research*, 8 de abril de 2014, disponible en: <http://www.tokyofoundation.org/en/articles/2014/komeito-curious-journey>.

⁴⁵ Fink, Simon, *op. cit.*, p. 85.

⁴⁶ Ehrhardt, George, *op. cit.*, p. 6.

lia “pobre, pero noble”. Es una autorrepresentación en contraste implícito con la clase política. Podemos también notar en los discursos de algunos movimientos políticos con base religiosa la nostalgia de un mítico mundo ideal, tranquilo y justo, regido por los principios religiosos. En Sri Lanka, el discurso de muchos monjes —no solamente radicales— analiza la situación presente en términos de decadencia en relación con una situación anterior idealizada. La gente se ha vuelto menos honesta, menos sincera, más interesada, explican. Ello no desemboca en la constatación de un fracaso irreversible, sino en la necesidad de reforzar el budismo en la sociedad para remediar estas debilidades.

¿Puede la religión pensarse como una especie de garantía de solución creíble? En la práctica, un partido que cultiva referencias religiosas no puede limitarse a esto para asegurar su éxito. Como lo señala Cemal Karakas,⁴⁷ en Turquía, el Adalet ve Kalkınma Partisi (Partido de la Justicia y del Desarrollo, AKP) funciona como un movimiento reformista y a la vez conservador, que no solamente atrae a los votantes islamistas; de hecho, los más islamistas prefieren votar por el pequeño Saadet (Partido de la Felicidad), que proviene de la misma matriz que el AKP, pero que se ubica en una línea claramente más islámica.⁴⁸ Sin entrar en la cuestión del giro autoritario tomado por Turquía desde hace algunos años —irónicamente favorecido por las características estructurales heredadas del secularismo nacionalista kemalista—⁴⁹, es importante señalar que no son sólo las dimensiones religiosas, sino también las mejoras económicas y sociales traídas por el AKP las que le permitieron ganar varias elecciones sucesivas⁵⁰ —y probablemente el orgullo nacionalista turco acompañado por la fascinación hacia figuras políticas fuertes...— .

VIII. CONCLUSIÓN

Algunos grupos entran en el juego político pluralista para encontrar una tribuna de difusión de sus ideas, más que por un verdadero deseo de ejercer el poder.

⁴⁷ Karakas, Cemal, “L’impact des partis religieux sur le processus de démocratisation en Turquie”, *L’Europe en Formation*, núm. 367, 2013, pp. 51-73.

⁴⁸ Recoge actualmente menos del 3% de los votos.

⁴⁹ Karakas, Cemal, *op. cit.*, p. 72.

⁵⁰ Gidengil, Elisabeth y Karakoc, Ekrem, “Which Matters More in the Electoral Success of Islamist (Successor) Parties-Religion or Performance? The Turkish Case”, *Party Politics*, vol. 22, núm. 3, 2016, pp. 325-338.

Cuando Civitas, una organización católica integrista francesa que se transformó hace unos años en partido político, decide presentar candidatos a elecciones con un programa que propone, en particular, “la abrogación de la ley de separación de las iglesias y del Estado y el restablecimiento del catolicismo como religión de Estado para la instauración del reino social de Cristo Rey”, la brecha entre este proyecto y la realidad socio-política francesa difícilmente permite creer en la más remota posibilidad de éxito. Es un discurso de afirmación pura de principios o de aspiración utópica. Aún en los medios católicos tradicionalistas, Civitas está lejos de gozar de un apoyo unánime.

Por el contrario, muchos partidos con fundamentos religiosos juegan el juego de las alianzas y de las conciliaciones: es en este espacio de negociación que se esfuerzan, como los demás partidos seculares, por ejercer su influencia y generar peso sobre las orientaciones políticas. Como los partidos seculares, deben encontrar un equilibrio entre las realidades políticas y sus ideales.

Salvo en países religiosamente homogéneos, un partido político inspirado por los ideales de una confesión religiosa es confrontado al dilema de no poder esperar un apoyo de principio de los electores que pertenecen a otras tradiciones religiosas: debe convencer a estos electores de que defiende valores compartidos por todos —no sin el riesgo de decepcionar a los votantes que confían en él precisamente debido a su especificidad—. ⁵¹ Cuando un partido demócratacristiano pone en su lista a un candidato musulmán, se felicita de haber ampliado su audiencia, ⁵² pero se arriesga en dar a los electores católicos, desconfiados del islam, el sentimiento de ya no tomar en serio sus raíces. En India, aunque cercanos de los nacionalistas hindús, el BJP se esforzó recientemente por multiplicar los candidatos musulmanes en sus listas para intentar ampliar su base electoral. ⁵³

En una obra reciente, el académico neozelandés Douglas Pratt sugiere que el rasgo característico de las manifestaciones de extremismo religioso contemporáneo sería el rechazo a la diversidad. ⁵⁴ En el campo político, la

⁵¹ Kalyvas, Stathis N. y Kersebergen, Kees van, “Christian Democracy”, *Annual Review of Political Science*, vol. 13, 2010, p. 188.

⁵² Lograr convencer al creyente de otra tradición de aparecer en la lista de un partido de origen confesional constituye una pequeña victoria en términos de imagen también. Así, en 2018 el partido musulmán tunecino Ennahda había logrado poner un candidato judío en una de sus listas.

⁵³ PTI, “BJP Changes Track, Fields Record Muslim Candidates for West Bengal Rural”, *The Economic Times*, 6 de mayo de 2018, disponible en: <https://economictimes.indiatimes.com/articleshow/64050193.cms>.

⁵⁴ Pratt, Douglas, *Religion and Extremism: Rejecting Diversity*, Londres, Bloomsbury Academic, 2018.

aceptación o no de la diversidad podría ser, finalmente, el factor crucial que determina el comportamiento de los partidos inspirados por ideales religiosos.

IX. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- DATE, Kiyonobu, “«Religious Revival» in the Political World in Contemporary Japan with Special Reference to Religious Groups and Political Parties”, *Journal of Religion in Japan*, issue 2-3, vol. 5, 2016.
- DUNCAN, Fraser, “Preaching to the Converted? Christian Democratic Voting in Six West European Countries”, *Party Politics*, vol. 21, núm. 4, 2015.
- EHRHARDT, George, “Rethinking the Komeito Voter”, *Japanese Journal of Political Science*, vol. 10, núm. 1, 2009.
- FINK, Simon, “Churches as Societal veto Players: Religious Influence in Actor-Centred Theories of Policy Making”, *West European Politics*, vol. 32, núm. 1, 2009.
- GIDENGIL, Elisabeth y KARAKOC, Ekrem, “Which Matters More in the Electoral Success of Islamist (Successor) Parties-Religion or Performance? The Turkish Case”, *Party Politics*, vol. 22, núm. 3, 2016.
- GUNTHER, Richard y DIAMOND, Larry, “Species of Political Parties: A New Typology”, *Party Politics*, Estados Unidos, vol. 9, núm. 2, 2003.
- INGRAM, Paul, “Soka Gakkai and the Komeito: Buddhism and the Political Power in Japan”, *Contemporary Religions in Japan*, vol. 10, núm. 3, 1969.
- JAFFRELOT, Christophe, “Refining the Moderation Thesis. Two Religious Parties and Indian Democracy: The Jana Sangh and the BJP between Hindutva Radicalism and Coalition Politics”, *Democratization*, vol. 20, núm. 5, 2013.
- KALYVAS, Stathis N., “From Pulpit to Party: Party Formation and the Christian Democratic Phenomenon”, *Comparative Politics*, Nueva York, vol. 30, núm. 3, 1998.
- KALYVAS, Stathis N. y KERSEBERGEN, Kees van, “Christian Democracy”, *Annual Review of Political Science*, vol. 13, 2010.
- KARAKAS, Cemal, “L’impact des partis religieux sur le processus de démocratisation en Turquie”, *L’Europe en Formation*, núm. 367, 2013.
- KIE-CHIANG OH, John, “The Fusion of Politics and Religion in Japan: The Soka Gakkai-Komeito”, *Journal of Church and State*, vol. 14, núm. 1, 1972.

- MCLAUGHLIN, Levi, “Komeito’s Soka Gakkai Protesters and Supporters: Religious Motivations for Political Activism in Contemporary Japan”, *The Asia-Pacific Journal*, issue 41, vol. 13, núm. 1, 12 de octubre de 2015.
- OZZANO, Luca, “The Many Faces of the Political God: A Typology of Religiously Oriented Parties”, *Democratization*, vol. 20, núm. 5, 2013.
- VIGNAUX, Emmanuelle, “Le Parti chrétien norvégien: des militants pas comme les autres”, *Revue Française de Science Politique*, vol. 54, núm. 1, 2004.

Documentos de partidos políticos

- PARTI POPULAIRE EUROPÉEN, *Manifeste. Congrès statutaire du PPE*, Bucarest, 17-18 de octubre de 2012, disponible en: https://www.epp.eu/files/uploads/2015/09/Manifesto2012_FR.pdf.

Entrevistas

- “La bataille pour notre culture: une entrevue avec Francis Schaeffer”, *New Wine*, vol. 14, núm. 2, febrero de 1982, pp. 4-9, disponible en: <http://www.samizdat.qc.ca/arts/fscultfr.htm>.

Libros

- ABE, Yuki y ENDO, Masahisa, “Kōmeitō’s Uncertain Decades between Religion and Politics”, en EHRHARDT, George *et al.* (eds.), *Kōmeitō: Politics and Religion in Japan*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2014.
- BÖHR, Christoph, “Die Zukunft der Christlichen Demokratie in Europa”, en BUCHSTAB, Günter y UERTZ, Rudolf (eds.), *Christliche Demokratie im Zusammenwachsenden Europa. Entwicklungen-Programmatik-Perspektiven*, Freiburg im Bre isgau, Herder, 2004.
- DEEGALLE, Mahinda, “JHU Politics for Peace and a Righteous State”, en DEEGALLE, Mahinda (ed.), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, Londres-Nueva York, Routledge, 2006.
- DUVERGER, Maurice, *Introduction à la Politique*, París, Gallimard, 1964.
- EHRHARDT, George, “Housewife Voters and Kōmeitō Policies”, en EHRHARDT, George *et al.* (eds.), *Kōmeitō: Politics and Religion in Japan*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2014.

- EHRHARDT, George, “How Kōmeitō Politicians get Elected”, en EHRHARDT, George *et al.* (eds.), *Kōmeitō: Politics and Religion in Japan*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2014.
- FRESTON, Paul, *Protestant Political Parties: A Global Survey*, Reino Unido, Ashgate Publishing-Routledge, 2004.
- HASUNUMA, Linda y KLEIN, Axel, “Kōmeitō in Coalition”, en EHRHARDT, George *et al.* (eds.), *Kōmeitō: Politics and Religion in Japan*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2014.
- HAUTE, Émilie van *et al.*, “Still Religious Parties in Belgium? The Decline of the Denominational Cleavage in Belgian Consociational Democracy”, en FORET, François y ITÇAINA, Xabier (eds.), *Politics of Religion in Western Europe: Modernities in Conflict?*, Londres, Routledge, 2011.
- HOYER, Guido, *Nichtetablierte Christliche Parteien: Deutsche Zentrumspartei, Christliche Mitte, Christliche Partei Deutschlands und Partei Bibeltreuer Christen im Parteiensystem der Bundesrepublik Deutschland*, Francfort, Peter Lang, 2001.
- INGERSOLL, Julie J., *Building God’s Kingdom: Inside the World of Christian Reconstruction*, Oxford University Press, 2015.
- JUERGENSMEYER, Mark, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, University of California Press, 1993.
- KLEIN, Axel y REED, Steven R., “Anti- Kōmeitō Countermobilizations”, en EHRHARDT, George *et al.* (eds.), *Kōmeitō: Politics and Religion in Japan*, Berkeley, Institute of East Asian Studies, 2014.
- MARZOUKI, Nadia *et al.* (eds.), *Saving the People: How Populists Hijack Religion*, Londres, Hurst, 2016.
- MCVICAR, Michael J., *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*, The University of North Carolina Press, 2015.
- OUALALOU, Lamia, *Jésus t’aime! La déferlante évangélique*, París, Les Éditions du Cerf, 2018.
- OZZANO, Luca y CAVATORTA, Francesco (eds.), *Religiously Oriented Parties and Democratization*, Londres-Nueva York, Routledge, 2014.
- PORTIER, Philippe, “Partis politiques et religions aux Amériques et en Europe”, en DIECKHOFF, Alain y PORTIER, Philippe (eds.), *L’Enjeu mondial. Religion et politique*, París, Presses de Sciences Po, 2017.
- PRATT, Douglas, *Religion and Extremism: Rejecting Diversity*, Londres, Bloomsbury Academic, 2018.
- THIELKING, Kai Oliver, *Zwischen Bibel und Grundgesetz. Christliche Kleinparteien in der Bundesrepublik Deutschland*, Marburg, Tectum Verlag, 1999.

Recursos hemerográficos

OSEL, Johann, “Die AfD Will Mit den Kirchen Brechen”, *Süddeutsche Zeitung*, 17 de julio de 2018, disponible en: <https://www.sueddeutsche.de/bayern/wahlkampf-in-bayern-die-afd-will-mit-den-kirchen-brechen-1.4056494>.

PTI, “BJP Changes Track, Fields Record Muslim Candidates for West Bengal Rural”, *The Economic Times*, 6 de mayo de 2018, disponible en: <https://economictimes.indiatimes.com/articleshow/64050193.cms>.

“Studie: AfD und Katholische Soziallehre Unvereinbar”, *Katholisch*, 8 de junio de 2017, disponible en: <http://katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/studie-afd-und-katholische-soziallehre-unvereinbar>.

YAKUSHIJI, Katsuyuki, “The Komeito’s Curious Journey”, *The Tokyo Foundation for Policy Research*, 8 de abril de 2014, disponible en: <http://www.tokyo-foundation.org/en/articles/2014/komeito-curious-journey>.

ZBINDEN, Raphaël, “Allemagne: ‘Les Églises sont un solide bastion contre le populisme de droite’”, *Portal Católico Suizo*, 23 de abril de 2018, disponible en: <https://www.cath.ch/newsf/allemanne-les-eglises-sont-un-solide-bastion-contre-le-populisme-de>.

Sitios de internet

SCOTTISH CHRISTIAN PARTY, “What is a Christian Policy?”, *Frequently Asked Questions*, disponible en: <http://www.scottishchristianparty.org.uk/faq/#what-is-a-christian-policy>.

SENS COMMUN, “Présentation du socle Programatique de Sens Commun”, *Nos Propositions*, 2 de octubre del 2016, disponible en: <http://senscommun.fr/presentation-socle-programmatique-de-sens-commun/>.

Sitio oficial del Partido Internacional Demócrata de Centro, disponible en: <https://idc-cdi.com>.

STAATKUNDIG GEREFORMEERDE PARTIJ, “Theocratie”, *Standpunten*, disponible en: <https://www.sgp.nl/standpunten/t/theocratie>.

THE CHRISTIAN PARTY, “What is your Doctrinal Basis?”, *Frequently Asked Questions*, disponible en: <http://www.ukchristianparty.org/what-is-your-doctrinal-basis.html>.

CAPÍTULO SEXTO

LA INMACULADA POLÍTICA DE LOS SALVOS. MORAL Y RELIGIÓN EN LA AGENDA PÚBLICA DE LOS PARTIDOS POLÍTICOS

Felipe GAYTÁN ALCALÁ

SUMARIO: I. *Introducción.* II. *Partidos políticos, ideologías y creencias religiosas.* III. *Partidos políticos y electores, la configuración del discurso.* IV. *Distintos, pero no distantes: partidos católicos y partidos evangélicos.* V. *Conclusiones.* VI. *Bibliografía.*

I. INTRODUCCIÓN

Uno de los principios básicos de la democracia liberal occidental ha sido el tema de separar lo público de lo privado, separar lo que compete a los temas de la res pública respecto a temas particulares que atañen sólo algunos y no a la esfera pública. En el planteamiento democrático liberal la noción de ciudadanía adquiere relevancia, pues son los individuos racionales en el ejercicio de sus derechos y libertades los que habrán de acordar los mecanismos para la convivencia social y los marcos normativos para la solución de conflictos, siempre desde un acuerdo entre iguales sin la injerencia de principios morales o religiosos superiores.¹

Sin embargo, en los últimos años hemos asistido a un resquebrajamiento del dique liberal que separaba las creencias y prácticas morales o religiosas de la esfera política en la que predominaba la sociedad civil y el ciudadano como su eje central. Hoy asistimos a una presencia mayor de ideas morales y religiosas en lo público y, cada vez más, observamos un protagonismo mayor de líderes religiosos en temas políticos que antes eran competencia

¹ Constant, Benjamin, *Liberalismo y democracia*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Derecho, 1963, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos, p. 43.

de los ciudadanos, de las organizaciones civiles y de los partidos políticos en juego abierto por influir en el Estado.

Muchas son las formas de lo religioso en este espacio. Desde arengas políticas, influencia directa en temas de derechos civiles, hasta participación de sacerdotes y ministros de cultos en manifestaciones públicas que, en gran parte, han puesto en cuestión los límites de una laicidad que se mueve en el péndulo de ser excluyente o de incluir lo sagrado bajo nuevas formas políticas o recurrir a formas clásicas de la política para colocar su agenda moral en el espectro político, salvando el escollo de ser señaladas de vulnerar la laicidad. Por el contrario, son estas formas de participación, democracia clásica, las que la legitiman como parte del juego político.

Una de estas formas clásicas es el partido político, el cual es una organización legitimada para mediar entre las demandas de grupos sociales hacia el Estado. Un partido político es, antes que nada, una agrupación política de ciudadanos orientada a procesar las demandas sociales, además de representarlos y aglutinarlos en torno a ideas y valores de una imagen de sociedad que podrán llevar a cabo en competencia electoral con otras organizaciones similares para alcanzar la titularidad del Estado para llevar a cabo tales ideas y valores bajo un programa de gobierno.²

Los partidos políticos generalmente se han caracterizado por ser espacios seculares de la discusión política, aun cuando sus principios ideológicos y postulados programáticos tuvieran afinidad religiosa. Lo importantes no era tal afinidad con lo sagrado, sino la traducción de tales principios religiosos en un programa político bajo las reglas de competencia y representación política en el que el concepto de lo ciudadano estuviera por sobre cualquier principio moral o religioso. Esto puede ser observado en partidos de la democracia cristiana, de filiación eclesiástica católica,³ partidos de corte espiritual, etcétera.⁴

Es cierto también que existen partidos políticos confesionales, los cuales colocan la agenda moral como agenda política, pero que han tenido que adecuar su discurso y su participación a los modos seculares de la competencia política. Incluso existen partidos musulmanes radicales o partidos

² Sartori, Giovanni, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, p. 247.

³ La expresión eclesiástica-católica se refiere a grupos o partidos políticos que mantienen una relación directa con la jerarquía católica. A diferencia de los partidos católicos, que pueden agrupar a laicos católicos, ciudadanos afines o expresiones católicas diversas, los grupos o partidos eclesiástico-católicos son dirigidos por laicos, pero sus acciones se mantienen en la línea programática de la curia católica en sus diferentes niveles de decisión.

⁴ Revelli, Marco, *Posizquierda. ¿Qué queda de la política en el mundo globalizado?*, Madrid, Trotta, 2015, p. 54.

judíos ligados a la ultra ortodoxia que, aun cuando su apuesta ideológica y programática va contra las sociedades seculares, han tenido que aceptar las reglas de competencia democrática-electoral. Egipto, Turquía y Jordania son ejemplo de partidos en el mundo musulmán, mientras que el caso de Israel es paradigmático al respecto.

En América Latina la experiencia de los partidos políticos de filiación cristiana, evangélica o católica eclesiástica ha modificado el escenario político y la geografía electoral. En algunos casos ha permitido el avance del conservadurismo, como en Brasil y Colombia, en otros casos fue puntal para la llegada de gobiernos de izquierda o centro-izquierda, como Bolivia, Chile y Ecuador, inclusive movimientos revolucionarios, como fue el caso de Nicaragua y El Salvador décadas atrás.

El crecimiento activo de los movimientos conservadores ligados a grupos religiosos, como evangélicos y católicos, ha encendido la alarma sobre los límites de una laicidad francesa de viejo cuño que ha predominado en la región. Sin embargo, como señalamos anteriormente, la presencia del factor religioso en las disputas electorales ha estado presente con diversos matices. Habrá entonces que preguntarse si la irrupción de estos grupos en la agenda electoral y política de los países latinoamericanos nos llevará a replantear dicho concepto de laicidad y, de ser el caso, habrá que analizar nuevos esquemas de participación electoral y política y los candados institucionales y contrapesos cuando estos grupos lleguen a tutelar el Estado.⁵

¿Dónde quedan entonces los límites entre moral, religión y política en un partido político que abandera principios supra naturales en su ideología? ¿Cómo construir un debate público cuando la moral es el eje argumentativo de uno de los contrincantes? ¿Convencer o evangelizar a los ciudadanos sobre la oferta electoral? Estas son algunas preguntas que en el presente texto responderemos.

En el primer apartado analizaremos los tipos de partidos políticos, la correspondencia ideológica y las creencias religiosas; en el segundo, las distancias narrativas entre el discurso político y el discurso religioso y moral que ha potenciado la presencia de partidos de filiación religiosa, en particular evangélicos. Y en el tercer y último apartado analizaremos las distancias y afinidades entre partidos católicos y partidos evangélicos a través de enunciar discursivamente sus posiciones.

⁵ Porras, Francisco, “Creencias privadas y políticas públicas: una cuestión de gobernanza”, en Gaytán, Felipe, *Democracia cristiana, cultura política y gobernanza*, México, Arkhé Ediciones-Konrad Adenauer Stiftung-Fundación Rafael Preciado Hernández-Universidad La Salle, 2010, p. 32.

II. PARTIDOS POLÍTICOS, IDEOLOGÍAS Y CREENCIAS RELIGIOSAS

José Casanova ha colocado en el debate la necesidad de replantear el tema de la laicidad como exclusión de lo religioso de la esfera política. Recordemos que la laicidad como principio de separación entre religión y política reconoce principalmente un espacio de ciudadanía en el que tanto la política como las políticas públicas y las disposiciones jurídicas se harán en el marco de igualdad y reconocimiento de los ciudadanos, independientemente de sus credos o intereses particulares.⁶ La laicidad como ámbito de lo político y lo jurídico ha preservado un principio democrático liberal, pero Casanova no coincide con ello, pues para él no hay razón convincente para proscribir los principios religiosos, por el simple hecho de serlo, de la democracia liberal.⁷ Se podrán excluir aquellas ideas, creencias y prácticas contrarias a la democracia y que atenten contra ella, pero por ningún motivo deberá excluirse lo religioso por el simple hecho de serlo.

La razón, aduce el pensador español, es que en un contexto multicultural donde lo global y lo local han desestructurado el principio rector del Estado, la religión y la moralidad ya forman parte de los asuntos públicos; la res pública ya no es un tema exclusivo del Estado o de la ciudadanía liberal.⁸ Se requiere entonces visibilizar lo religioso porque ya forma parte de ese espacio público y de las preferencias de los ciudadanos, quienes votan y deciden más en función de su moralidad frente al mundo incierto que a decisiones racionales estratégicas donde lo público y lo privado, lo trascendente y lo mundano parece mezclarse.⁹ La separación entre política y religión ya no es garantía para el cumplimiento de los derechos y libertades en su versión liberal. En la actualidad, es necesario pensar en las formas en que ambos se mezclan para definir la mejor manera de garantizar derechos y libertades individuales, culturales, de preferencia y constitutivas de identidad, como lo demanda hoy una versión multicultural.

Antes de imaginar los límites de lo religioso en la política, o viceversa, es necesario tener precisión en las formas en que lo religioso se ha asumido en los partidos políticos. La primera imagen de sentido común que viene a la mente es asociar lo religioso con partidos políticos conservadores, como

⁶ Blancarte, Roberto, *El Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008, p. 21.

⁷ Casanova, José, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre de 2017, p. 14, disponible en: http://cetr.net/files/1299066933_casanova_reconsiderar_la.pdf.

⁸ *Ibidem*, p. 12.

⁹ Revelli, Marco, *op. cit.*, p. 101.

si las posiciones sobre lo sagrado y lo moral remitieran siempre a la defensa de un *statu quo* que por default se mueve en dichas posiciones. Pero no es tan simple la relación, pues los grupos religiosos y su agenda se ha movido en el espectro ideológico de manera amplia, siguiendo la oscilación del péndulo clásico entre derecha e izquierda y, en algunas ocasiones, sin definición clara sobre sus posiciones.¹⁰

En términos simples, se asocia derecha con el conservadurismo e izquierda con movimientos progresistas. La experiencia parece demostrarlo de esa manera cuando los grupos conservadores religiosos se han aliado con partidos conservadores, como en Colombia, México, Brasil y Argentina, y en el caso de grupos progresistas seculares y religiosos, como los de la teología de la liberación y de iglesias cristianas por el derecho a decidir, como en México y Argentina, que han encontrado aliados en partidos de izquierda.

Pero es verdad también que no puede simplificarse asociar conservadurismo igual a derecha y progresismo igual a izquierda. Existen posiciones de derecha más de corte liberal y menos conservadoras, como ciertos partidos de la democracia cristiana, y movimientos de izquierda que son conservadores en posiciones sobre el cuerpo, las identidades y la familia, como ha ocurrido con la izquierda que invoca preservar los componentes sociales tradicionales por encima de la depredación capitalista o por simple expulsión de aquello no identificado con lo revolucionario, como lo hizo el Partido Comunista Cubano y los partidos de izquierda en México, como Morena, o en Nicaragua con el partido sandinista encabezado por Daniel Ortega.

Es necesario matizar que movimientos sociales o grupos políticos pueden identificarse con posiciones políticas o sociales de izquierda y en temas económicos de derecha, y que en algunos asuntos muestran apertura y empatía, como, por ejemplo, el tema de las desigualdades y la pobreza, pero en otros se cierran sobre sus principios morales, como en el tema de la familia y la sexualidad. Esto ya lo apuntaba Lipset¹¹ cuando analizó el posicionamiento social de los obreros frente a temas públicos. Los obreros podrían manifestarse liberales en lo económico (ingresos y salarios) y ser reactivos a los cambios a programas sociales corporativos. En el tema de la laicidad estas tensiones se han vuelto campo de batalla cuando las iglesias de cualquier signo abogan y son proactivas en temas de seguridad social, justicia y bienestar, pero se muestran cerradas en los temas sobre el cuerpo y la se-

¹⁰ Michels, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de la tendencia oligárquica de la democracia moderna I*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996, p. 57.

¹¹ Lipset, Seymour Martin, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid, Tecnos, 1981, pp. 88 y 89.

xualidad. Esta ambivalencia provoca tensiones en los límites de la laicidad, pues por un lado se convierten en actores estratégicos para el combate de las desigualdades, pero en otro son enemigos del ejercicio de las libertades civiles de las personas.

Izquierda y derecha, en todo caso, es un espectro ideológico desdibujado en América Latina que no ha permitido colocar con claridad la forma de inserción política de los grupos religiosos en la región. Se han dado alianzas electorales entre grupos evangélicos ultraconservadores con el Partido del Trabajo, en Brasil, y posteriormente con Bolsonaro. En Venezuela y Nicaragua las iglesias evangélicas han respaldado al régimen en sus políticas “socialistas”, mientras que en México la alianza electoral entre un partido evangélico (Encuentro Social) con la izquierda del partido Morena les redituó victorias electorales.

En cambio, los partidos de derecha han encontrado eco en posiciones religiosas evangélicas y católicas también en Brasil y México, país, este último, donde una organización denominada Iglesias por la Paz ha manifestado un apoyo importante a partidos de izquierda en temas sociales y económicos, al igual que en temas de apertura sobre la interrupción del embarazo y las identidades de género. En dicha alianza de iglesias se encuentran cristianos, luteranos, anglicanos, etcétera.

También, las iglesias y sus grupos no manifiestan posturas homogéneas. Hay iglesias abiertas y otras cerradas a las agendas sociales, mientras que otras más defienden una moral religiosa a ultranza y otras abren al mundo los temas seculares y desde lo secular lo discuten.¹² Lo cierto en todo esto es que el concepto de laicidad parece entrar en tensión sobre todo en aquellas legislaciones donde se prohíbe expresamente la participación de lo religioso en lo político, como en Uruguay y México.

Junto al espectro ideológico cabe preguntarse la afinidad de lo religioso respecto a la identidad de principios y acción programática de los partidos políticos; es decir, si hay una agenda religiosa y la acción de estos grupos es afín por tipo de partido, como los partidos definidos por clase social, los que reivindican los trabajadores-proletarios, o los campesinos o raciales, como los indigenistas. También están los partidos segmentados por demandas sociales, tales como los grupos magisteriales, ecologistas o sindicales, y los partidos regionales o subnacionales que reivindican demandas específicas por áreas territoriales, sin descartar a los partidos emergentes por temáticas focalizadas, como las organizaciones civiles que surgieron a la luz de

¹² Nagel, Thomas, “Los derechos personales y el espacio público”, en Hongju, Harold y Slye, Ronald, *Democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2004, pp. 47-64.

problemas de coyuntura y que decidieron formalizar su participación electoral, como en los temas de seguridad en México; desplazados por la guerra civil interna en Colombia, o, en el caso español, de Podemos a partir del paro económico.

En todos ellos, la agenda religiosa ha encontrado la manera de introducirse bajo el paraguas del discurso moral frente al desgaste de la oferta política y el desdibujamiento ideológico para dar paso a discursos moralizadores que descalifican a los adversarios y legitiman a los que lo dicen. Esto ha sido estudiado bajo la óptica de una desvalorización de la política y la recurrencia de los políticos y sus partidos por encontrar nuevas formas de legitimidad en otras fuentes, como es la religiosa. Pero ello lleva implícito un costo que no se ha medido en su impacto a la laicidad, pues la fuente de la legitimidad política reside en el ciudadano, mientras que la religiosa procede de fuerzas supranaturales.¹³

Lo cierto es que los grupos religiosos, en su mayoría y particularmente evangélicos, no buscan tomar por asalto ni adueñarse de la agenda de este tipo de partidos. En todo caso, podrían formar uno de carácter confesional para participar en los ámbitos legislativos y en el posicionamiento de la agenda moral en la opinión pública.¹⁴ Para ellos lo importante es generar una agenda interseccional; es decir, incorporar el discurso moral y religioso en la agenda programática de los partidos políticos para, desde la moral, legitimar la oferta electoral. Creen y sostienen que incorporando los temas morales a la oferta política y social del partido podrán fortalecer la imagen de los candidatos en zonas donde no es suficiente el discurso ideológico como tampoco el pragmatismo de prometer soluciones a las demandas sociales para ganar el voto. Los electores, según su lectura, necesitan certezas morales antes que promesas vacías y discursos lejanos de los problemas de su entorno cotidiano.

La agenda interseccional es el punto de convergencia entre el discurso electoral (principios y programa) con temas sensibles de preceptos morales y religiosos que modelan una dimensión ética del ejercicio público y el ofrecimiento de purificar la política. En ambos casos tal convergencia es un *a priori* del discurso político de difícil exigencia tangible.¹⁵

¹³ Dworkin, Ronald, “La lectura moral y la premisa mayoritarista”, en Hongju, Harold y Slye, Ronald, *cit.*, pp. 77.

¹⁴ Cordero, Guillermo, “La activación del voto religioso en España (1979-2011)”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 147, 2014, pp. 3-20, disponible en: <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.147.3>.

¹⁵ Valles Martínez, Miguel S. *et al.*, “Discriminación múltiple e inmigración: huellas de discurso institucional, académico y de la población”, *Revista Española de Investigaciones Socio-*

Es necesario señalar, también, que existen partidos políticos promovidos por las iglesias, con cierta tendencia ideológica y filosófica convergente con un contexto político que lo facilita. Tres son los tipos que podemos enunciar, aunque el segundo no necesariamente entra en la clasificación de partido-iglesia, sino de partido político con fundamento religioso con una acción política ética secular:

- 1) Iglesias que han conformado partidos políticos confesionales cuya agenda pública son sus valores y principios religiosos y morales, como ha ocurrido con los partidos evangélicos sobre todo en Brasil, Perú y, recientemente, en México. Una característica de este tipo de partidos es que su agenda, más que ideológica, se presenta bajo el ropaje ético y moral pero sin menciones directas a lo religioso. Es una estrategia para atraer a votantes de otras iglesias que simpatizan más con un discurso ético que con conceptos religiosos que pueden generar tensiones en su interpretación. Esta estrategia fue usada en el referéndum sobre el proceso de paz en Colombia, y en Costa Rica con el tema de la interrupción del embarazo. Igual ha ocurrido con otros partidos evangélicos que han negado públicamente ser religiosos o pertenecer a una iglesia en particular. Antes bien, aducen su discurso en principios éticos generales que hacen sentido en contextos de alta incertidumbre e inseguridad, como ocurrió con el Partido Encuentro Social en México.
- 2) Partidos afines a principios religiosos, como ocurre con los partidos de la democracia cristiana, los cuales retoman los principios cristianos en su ideario y acción política desde la perspectiva ética y moral, más que religiosa, y sin ligarse directamente con las iglesias y las estructuras eclesiásticas. En estricto sentido, la democracia cristiana son partidos políticos seculares, colocados en una ética cívica, que juegan en el terreno de la laicidad proyectando en ese ámbito político secular-laico los principios cristianos de igualdad, respeto y dignidad de la persona, justicia social y bien común.
- 3) Partidos subsidiarios con las iglesias: los partidos políticos afines a las iglesias mantienen una separación entre la agenda electoral y la organizativa del partido respecto a las estructuras eclesiásticas. Pero ello no impide que puedan tener organizaciones civiles subsidiarias en las que pueden impulsar agendas comunes y discursos convergen-

lógicas, julio-septiembre de 2017, p. 140, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99752039009>.

tes. La afinidad en América Latina se ha dado entre partidos políticos cercanos sobre todo con la Iglesia católica, los cuales llegan a tener vasos comunicantes a través de organizaciones civiles o postular a candidatos sugeridos por la Iglesia sin llegar a conformar bancadas especiales. Este tipo de relación subsidiaria es común en los países centroamericanos y México, donde la Iglesia católica tiene una presencia social y política importante, sin descontar, claro, el caso del Perú y Colombia.

Después de la reflexión sobre la gran variedad de partidos y su acoplamiento con lo religioso, se hace necesario hacer un adendum que matiza con mucho, un aspecto de la relación entre política y religión que pasa desapercibida en múltiples ocasiones, como es la presencia de militantes políticos con una fija motivación religiosa que actúan desde el interior de la organización política, más en un sentido de apostolado que en una adhesión orgánica de ellos al partido y viceversa, donde los institutos políticos aprovechan el carisma de estos militantes y su apostolado como la pasión y compromiso de sus militantes por cambiar la situación a partir de su programa electoral. Para el partido el apostolado se convierte en el signo de la buena fe de sus militantes y el compromiso con sus electores.

Estos militantes pueden nuclearse entre ellos para llevar a cabo acciones electorales y políticas fijando un discurso distinto en lo moral, pero en sintonía con la ideología del partido. Evangélicos, católicos, cristianos, judíos, todos ellos militantes, pueden actuar en solitario o en lazos solidarios con otros de su adscripción religiosa para incidir en el discurso electoral, postularse a cargos públicos o, en todo caso, para desde ahí alcanzar una empatía entre sus creencias religiosas con sus convicciones ideológicas. Partidos como el PRI, en México; el Partido Radical, en Argentina; el Frente Amplio, en Uruguay, o el Frente Farabundo Martí, en El Salvador, son ejemplos de militantes con convicciones religiosas que actuaron desde lo político guiados por principios religiosos, con la acotación de que no buscaban evangelizar lo político, sino hacer de lo político una misión ética en su actuar.

III. PARTIDOS POLÍTICOS Y ELECTORES, LA CONFIGURACIÓN DEL DISCURSO

Diversos análisis han conducido a calcular el uso pragmático del discurso moral y las alianzas con grupos religiosos e iglesias en su rendimiento electoral comparativamente si sólo colocaran su oferta política en el plano ideológico.

La polarización política en Centroamérica y la intensidad de las campañas electorales que buscan presentarse como políticos no tradicionales o criticar la política como un ejercicio viciado, hace que el cálculo de lo moral sea un componente importante para atraer a votantes desconfiados de las propagandas habituales.¹⁶

Esto ha propiciado el surgimiento de candidatos presidenciales evangélicos o con discursos moralizadores, como ocurrió en Costa Rica con Fabricio Alvarado o con Jimmy Morales, en Guatemala. Lo mismo ocurre con la pérdida de confianza en Brasil por los actos de corrupción en los que se han visto implicados todos los partidos políticos. Frente a ello, los evangélicos encontraron un espacio propicio para desplazar el discurso ideológico por otro de carácter moral.¹⁷ El caso mexicano es particularmente interesante, al irrumpir los evangélicos en la arena política con el entonces candidato Andrés Manuel López Obrador y su movimiento Morena (de igual referencia religiosa). Los evangélicos lograron colocar su discurso religioso en su alianza con Morena, pero la gente no votó por su partido, denominado Partido Encuentro Social (PES), perdiendo el registro oficial. Los electores votaron por la figura carismática de López Obrador y su discurso moral, pero no por los evangélicos como actores políticos, aunque sí por su discurso encarnado en el candidato presidencial.¹⁸

Lipset, en su estudio *El hombre político*, señaló que las personas pueden ser liberales en ciertos aspectos de la vida, pero conservadoras en otros tantos del ámbito público como privado; pueden estar a favor del libre mercado y al mismo tiempo imponer su autoridad familiar respecto a lo que consumen y visten las mujeres y niños.¹⁹ Pone de ejemplo a los obreros de las grandes fábricas, cuyas actitudes se mueven en un liberalismo económico de obtener un pago mayor de acuerdo con capacidades y rendimiento, pero se muestran conservadores cuando se les pregunta sobre la familia y sus creencias religiosas. Son liberales en lo económico y conservadores en

¹⁶ Romero Ballivián, Salvador, “Participación política y electoral en las democracias de América Central a inicios del siglo XXI”, *Revista Tracce*, núm. 66, 2014, pp. 104-129.

¹⁷ Filgueiras, Fernando, “Corrupción y cultura política. Su percepción en Brasil”, en Telles, Helcimira y Moreno, Alejandro (coords.), *El votante latinoamericano. Comportamiento electoral y comunicación política*, México, CESOP-Cámara de Diputados-ITAM-FAPEMIG, 2015, pp. 140 y 141 y 164-166.

¹⁸ Garma Navarro, Carlos, “México: los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales”, en Pérez Guadalupe, José Luis y Grundberger, Sebastián (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos-Fundación Konrad Adenauer, 2018, pp. 360-362.

¹⁹ Lipset, Seymour Martin, *op. cit.*, pp. 88 y 89.

lo político. Sin embargo, más allá de constatar la tesis lipsetiana, lo importante es señalar que bajo esta premisa se ha movido la oferta electoral en los últimos años, inclinando el discurso a un tema de moralidad frente a la incertidumbre social y económica y, sobre todo, estableciendo una distinción entre el estigma de la política como ejercicio de corrupción y ser ciudadano, ejemplo del ámbito ético y justo. Esta simplificación tiene un efecto en el electorado que puede ser medido y analizado en la cultura política que prevalece en la sociedad.

El tipo de cultura política es la que ha propiciado o no que el tema religioso aparezca en el escenario político y electoral. Almond y Verba²⁰ señalan, en su estudio sobre este tema, que los ciudadanos construyen su orientación y preferencias políticas en tres dimensiones: cognitiva, afectiva y evaluativa. La primera refiere a los conocimientos y creencias que el ciudadano tiene del sistema político y sus actores, incluyendo los partidos. Lo afectivo es el conjunto de sentimientos y emociones sobre el sistema político; es la empatía o animadversión generadas por situaciones, personajes o decisiones. Y lo evaluativo, como tercera dimensión, se integra por juicios y opiniones que involucran típicamente combinaciones entre información, emociones y sentimientos. Así, se espera, bajo el supuesto de la racionalidad estratégica electoral, que los ciudadanos articulen su elección y decisión bajo la dimensión cognitiva.²¹

Algunos estudios, como el realizado por Martínez Rosón, demostraron que los electores con mayor conocimiento político han votado, en comicios altamente competitivos, a candidatos con mayor competencia en la función pública que a los que presumen su honradez. Aquellos ciudadanos con mayor nivel de conocimientos políticos, mayores ingresos y nivel educativo tienen una alta incidencia eligiendo candidatos por competencia y eficacia por encima de la honradez y la moral. En cambio, los electores con menor conocimiento de la política terminan por ponderar más la honradez, eligiendo por encima de la eficacia. Esto da por resultado que los electores racionales instrumentales que cuentan con mayor conocimiento e información de la política, ante la disyuntiva entre competencia y honradez, eligen al primero. En cambio, los segundos se inclinan más por una dimensión afectiva que cognitiva.²²

²⁰ Almond, Gabriel y Verba, Sidney, *La cultura cívica*, Madrid, Fundación Foessa-Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, 1970, p. 178.

²¹ *Ibidem*, p. 181.

²² Martínez Rosón, María del Mar, “Yo prefiero al corrupto: el perfil de los ciudadanos que eligen políticos deshonestos pero competentes”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, enero-marzo de 2016, p. 85, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99746725005>.

Ahora bien, ¿cómo explicar entonces que segmentos de electores con las características racionales descritas hayan votado por opciones morales y afectivas antes que racionales, como han sido los casos de Brasil, México y El Salvador? En este caso la disyuntiva no fue entre honradez y eficacia, sino por la variable de voto de castigo impulsada por la tercera dimensión, la evaluativa, en la que ponderaron gestión y trayectoria del partido, comparando sus antiguas ofertas de campaña con su oferta presente y colocando esa evaluación con la corrupción, el desencanto político y la impunidad, entre otros. Pareciera que el voto fue más afectivo y menos racional; pero no fue así, antes bien los electores, en su evaluación, ganaron el tema de los agravios por encima de los aciertos.

Imaginar estos electores pareciera una tarea titánica en función de la política y su elección por partido político. Lipset adelantó su tesis sobre el elector simplificador de la realidad cuando señaló que el ciudadano, si bien puede mostrarse racionalmente crítico, es un gran simplificador de la agenda pública y de los debates electorales. Para este tipo de ciudadano la simplificación de la realidad le permite asumir posturas de manera fácil en función de lo que es familiar y cercano, eligiendo seguridad frente a lo incierto y evitando complicarse la decisión en ambientes políticos crispados o de alta competencia.²³

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos comprender que el discurso religioso y moral se sustenta en simplificar las cosas a través de generar antagonismos. La moral supera en ello al discurso político, pues establece un esquema binario de buenos-malos, correcto-incorrecto, seguridad-peligro, y con ello genera una identidad por semejanza, por empatía en la defensa común frente a las amenazas externas.

La identidad por semejanza no apuesta por el convencimiento de ideas o dibujar los márgenes de la responsabilidad política de rendición de cuentas. Antes bien, construye afinidades colectivas bajo el paraguas de un *nosotros* respecto a *ellos*, lo familiar frente a lo extraño, la seguridad por encima de cualquier aventura política o electoral. George Lakoff analiza los marcos semánticos cognitivos que construimos a partir de una palabra clave que, por asociación positiva o negativa, evoca y provoca no sólo otras ideas asociadas, sino emociones y sentimientos.²⁴ Decir “vamos a ganar la guerra contra la pobreza, el narcotráfico, etcétera” provoca en el elector una asociación de ideas ligadas a lo negativo: batalla, fuerza, dolor, etcétera.

²³ Lipset, Seymour Martin, *op. cit.*, pp. 167-168.

²⁴ Lakoff, George, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Madrid, Complutense, 2007, pp. 7 y 8.

En cambio, señalar “la defensa de la familia”, la “defensa de la vida”, conduce a la red semántica de positivos: padre-madre-hijos, bienestar, seguridad, etcétera. No se requiere conceptualizar ni explicar qué significa cada frase o término. Ello genera empatía frente a lo incierto e identidad por semejanza, construyendo discursos antagónicos y simplificando el debate entre lo bueno y lo malo, ante lo cual el elector promedio siente seguridad y puede colocarse en la comodidad de que ese partido político resolverá el dilema ético y moral. De ahí la fuerza discursiva y el impacto que han tenido los términos “ideología de género”, “a favor de la vida”, “primero la familia”, “no te metas con mis hijos”, y más.

La efectividad del cálculo electoral de los partidos para asociarse a los grupos religiosos es en el corto plazo al conseguir votos y adhesiones políticas. Sin embargo, más allá del cálculo instrumental, las alianzas de los partidos de derecha o izquierda con estos grupos han provocado mayor ambigüedad entre lo público y lo privado, una invasión de una esfera a la otra tratando de regular lo que antes pertenecía al ámbito de la conciencia, o aquello exclusivo a los círculos familiares y comunitarios en la esfera privada, a una agenda de discusión en lo público para su regulación y sanción. En sentido inverso, los intereses y valores particulares, creencias y prácticas de fe, pasan a formar parte de lo político bajo el riesgo de que prevalezca una visión particular políticamente colocada por el partido y el grupo religioso sobre otros grupos y ciudadanos aun cuando no compartan dicha perspectiva, ni creencias ni prácticas de fe, y con ello se vulneraría el principio de laicidad.²⁵

Dónde queda entonces la separación entre lo público y lo privado, e incluso lo íntimo, de cada persona si se coloca en la agenda normativa de lo político. Estas cuestiones han sido propiciadas tanto por partidos de derecha como por aquellos de izquierda. Éstos últimos colocaron los temas morales y éticos para el reconocimiento de los derechos sobre el cuerpo y la vida, una forma de visibilizar la agenda de género, la elección sobre la interrupción del embarazo y la pluralidad de familias en el espacio político para incorporarlos al derecho y a la política, rompiendo de esta manera la frontera entre lo privado y lo público.

En su estrategia discursiva y atendiendo al cambio en los signos de los tiempos de una sociedad pluricultural y contra la discriminación (sexo, raza o etnia, discapacidad, orientación o identidad de género, creencias religiosas, edad), se intentó construir una ética cívica a partir del reconocimiento de las identidades en el plano público, dejando atrás la discriminación que

²⁵ Blancarte, Roberto, *op. cit.*, p. 53.

las mantuvo en lo privado.²⁶ Esta acción fue acompañada no sólo por organizaciones civiles, sino por iglesias y grupos religiosos que reivindicaban las demandas de sus feligreses como ciudadanos con derecho propio para no ser tratados como ciudadanos a medias. Católicos, evangélicos, cristianos, de diversos cultos, promovieron, junto con los partidos, estos cambios.

Digamos de alguna manera que la visibilidad de aquello estuvo presionada por los cambios sociales de una sociedad pluricultural que los partidos de izquierda, progresistas o liberales asumieron como su agenda. Pero las iglesias y los grupos religiosos lo leyeron desde otra óptica más de corte moral que ideológica. Para ellos fue postular una narrativa salvífica en la que el reconocimiento de los excluidos era parte de un mandato divino. Con la agenda política el mandato divino se volvía justicia terrenal.

Frente a lo que se percibió como el quiebre de la moral única y los valores aceptados como únicos, los grupos religiosos conservadores buscaron resarcir la amenaza, encontrando en los partidos conservadores y algunos de derecha, la oportunidad de volver al *statu quo*. Las alianzas, entonces, se dieron por afinidad en sus principios morales y, en menor medida, ideológicos, en el sentido amplio de la palabra. Fue entonces la postulación de candidatos con perfiles afines a las iglesias y grupos y de la inclusión de una agenda moral en la opinión pública. Algunas iglesias decidieron no buscar alianzas, sino constituir su propio instituto político definiéndose como partidos confesionales.

A diferencia de los partidos de izquierda, la derecha y los grupos conservadores articularon una estrategia reactiva para contrarrestar los avances que en materia de libertades civiles se habían alcanzado, particularmente en tres temas: cuerpo, vida y familia.²⁷ Su narrativa se construyó desde una óptica apocalíptica para descalificar a su adversario, simplificando el discurso en el antagonismo de un nosotros, el pueblo elegido, frente a ellos, los mensajeros del mal. Este discurso apocalíptico fijó enfáticamente el desorden de la vida pública y de la perversión de la vida familiar y la alteración de la vida privada.²⁸

Si bien los grupos conservadores fueron reactivos a lo “políticamente correcto” y parecieron ir contracorriente del avance del progresismo social y liberal, lograron construir un mapa conceptual antagónico, en principio

²⁶ Miller, Jon, “Public Understanding of, and Attitudes Toward, Scientific Research: What we Know and what we Need to Know”, *Public Understanding of Science*, núm.13, 2004, p. 278.

²⁷ Lakoff, George, *op. cit.*, p. 34.

²⁸ Sennet, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama, 2011, p. 116.

apocalíptico, denunciando el relativismo y la amenaza sobre la familia, incluso sobre el aniquilamiento de la especie humana, exagerando el tema del aborto y su despenalización en los códigos normativos de distintos países.

Pero la influencia de los grupos conservadores en los partidos políticos de derecha no fue una mera construcción moral e ideológica en abstracto o simplemente referida a lo religioso; también tuvo un fuelle importante en el agrietamiento de la posición de lo “políticamente correcto” que se expandió en todos los ámbitos y causaba malestar en sectores sociales que veían lo políticamente correcto como el relativismo moral y la imposición de identidades e ideas con las que no estaban de acuerdo, pero que tenían que aceptar a riesgo de ser estigmatizados por otros grupos sociales o sancionados por leyes y reglamentos contra la discriminación.²⁹

Recordemos que décadas atrás diversos sectores sociales y organizaciones de la sociedad civil impulsaron la apertura y aceptación de los derechos a la diversidad y la inclusión de los que antes fueron estigmatizados (LGBTIQ, mujeres, etnias, culturas subalternas, etcétera). Dicha aceptación fue progresiva y aceptada no sólo socialmente, sino jurídicamente en ámbitos estatales, sancionando que opiniones contrarias fueran consideradas discriminatorias y expuestas como intolerantes y conservadoras.

Los grupos sociales que estaban en contra de este reconocimiento político y legal a la diversidad debían cuidar sus expresiones públicas, aunque en privado pensarán otra cosa. Las redes digitales, internet y algunas leyes condenaban expresiones prejuiciosas. Los indígenas en Bolivia encontraron un espacio de visibilidad social, aunque las élites blancas detestaran compartir con ellos los espacios públicos. La expresión de afecto entre personas homosexuales generaba incomodidad entre conservadores, pero no podían expresar su desagrado a riesgo de ser exhibidas en redes digitales.

Esta tensión entre público y privado generó una consecuencia no deseada del objetivo de construir marcos de aceptación e inclusión de los otros distintos. Los grupos conservadores, ciudadanos que veían un atentado a la normalidad cotidiana y a sus creencias, percibieron que aquellos que exigían respeto a su diversidad eran intolerantes con ellos, ya que no podían disentir de lo políticamente correcto por temor al linchamiento moral.³⁰

Se fue tejiendo un discurso de eufemismos cívicos que, en lugar de generar conciencia cívica, generó una hipersensibilidad ante todo aquel que saliera del guion de lo políticamente correcto: adultos mayores, personas

²⁹ Fraser, Nancy, “El final del neoliberalismo progresista”, *Literal Magazine Latin American Voices*, 2017, disponible en: <http://literalmagazine.com/el-fin-del-neoliberalismo-progresista/>.

³⁰ Nagel, Thomas, *op. cit.*, pp. 58-63.

con capacidades diferentes, interrupción del embarazo, personas con orientaciones sexuales distintas, etcétera. Los ciudadanos y electores sintieron una camisa de fuerza antes que empatía y cuestionaron los límites de la libertad de expresión.

No lograban comprender los límites que para ellos era la libertad de expresión de las injurias y la denostación, como tampoco las ONG's y partidos de izquierda alcanzaron a internalizar estos valores en amplios sectores de la población. Aún dentro de los movimientos sociales y de organizaciones existían diferendos sobre lo que los discursos de diversidad, empoderamiento, no discriminación y libertad de elección de las mujeres implicaban. Para algunos era un vuelco radical a transformar lo privado y lo íntimo haciendo visible su regulación y volviendo punible la discriminación.³¹

Otros, en cambio, pensaban en construir una idea de justicia en la que lo diverso fuera aceptado bajo un acomodo razonable con las ideas y creencias dominantes, en la que de manera transitoria fuera cambiando la cultura política. Otros simplemente concibieron un régimen liberal-individualista en el que los méritos y esfuerzos de cada persona se dieran por sus capacidades y logros; en síntesis, una sociedad meritocrática igualitaria, pero diferenciada por capacidades individuales.

Nancy Fraser señaló que este discurso de diversidad, empoderamiento y no discriminación generó, en sí mismo, un neoliberalismo progresista que no cambiaba nada los parámetros de poder ni de exclusión, menos aún de justicia social.³² Por el contrario, generó una meritocracia de pequeñas élites de mujeres empoderadas y minorías de personas homosexuales en la jerarquía corporativa y política. La izquierda, entonces, se centró en la mentalidad liberal individualista que parecía más una aventura liberal que una agenda de cambio social a largo plazo.

Los ciudadanos no comulgaban con estas ideas. Así lo reflejaron diversas encuestas en sus distintas ediciones, como el Latino Barómetro, la Encuesta Mundial de Valores, la Encuesta de la Universidad de Vanderbilt o la Encuesta sobre Cultura Política en México ENCUP-SEGOB, entre otras. Cada una mostró que los ciudadanos respondieron cuidadosamente sobre el tema de discriminación y exclusión, pero cuando las preguntas tocaban ámbitos como la familia, el hogar y las relaciones de amistad, eran claramente señalados como conservadores frente a lo que percibían como amenaza del exterior con estos discursos de la diversidad y el empoderamiento. Los ciudadanos demostraban con esto que consideraban incierto preferir la

³¹ Miller, Jon, *op. cit.*, p. 21.

³² Fraser, Nancy, *op. cit.*

seguridad por encima de la libertad o ceder ámbitos de libertad y derechos por seguridad.³³

La apuesta por la seguridad fue el fuelle para que los partidos y grupos conservadores-religiosos denunciaran, primero, una conjura contra la sociedad como un todo y la familia como su célula fundamental para luego proponer un retorno a los valores fundamentales de la sociedad. ¿Cuáles valores?, sus valores, por supuesto. Pasaron entonces de un discurso apocalíptico a otro de corte salvífico para presentarse como los únicos capaces de contener el mal visible en la descomposición social denominada relativismo moral.³⁴

Frente a la ambigüedad de un discurso progresista fincado en el individualismo liberal, los grupos conservadores apostaron entonces por consolidar su oferta electoral en grupos fuertes, mientras que los partidos con acento progresista lo hicieron en torno a grupos débiles. La diferencia no es sólo de grado, sino de fondo entre ambos tipos de grupos. Los grupos fuertes mantienen una cohesión interna sólida, conservan los mismos valores y creencias, excluyen aquello que no empata con sus argumentos y sostienen siempre una amenaza externa. Asimismo, descalifican otros argumentos aun con pruebas y hechos que podrían llegar a cambiar su opinión. En cambio, los grupos débiles siempre están en contacto con otros grupos, discuten y critican y pueden llegar al conflicto en sus posiciones, pero llegan a aceptar otras ideas.³⁵

Los grupos fuertes se convierten en el espacio privilegiado donde el discurso apocalíptico-salvífico de los conservadores puede divulgar sus principios y su agenda de valores. Se convertirán en su principal espacio para confrontar y presionar en las elecciones, en las definiciones legislativas y de política pública. Regularmente, este tipo de grupo se conforma por feligresías de las iglesias, en particular evangélicas y católicas, y por grupos de valores conservadores como círculos de defensa de la familia, valores en comunidades cerradas, clubes, asociaciones sociales, etcétera.

Pero ocurre algo interesante en la arena político electoral en algunos países de América Latina, como México, Uruguay, Chile; no así en Brasil, Perú, Colombia o Costa Rica. El discurso religioso moral se disfraza de

³³ Secretaría de Gobernación, Encuesta Nacional de Cultura Política (ENCUP), México, Gobierno federal, 2012, disponible en: http://www.encup.gob.mx/es/Encup/Principales_resultados_2012.

³⁴ Gil de Zúñiga, Homero, “Los atributos de la discusión política interpersonal como antecedentes de la elaboración cognitiva”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 157, 2017, p. 67, disponible en: <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.157.65>.

³⁵ *Ibidem*, p. 76.

un velo ético y de valores cívicos no asociados directamente con principios evangelizadores ni pastorales. En general, se presentan como valores cívico-éticos comunes, en defensa de la nación y la identidad social cuyo fundamento en el cristianismo es innegable. Las defensas de los valores de la familia se asocian con la defensa de la nación y con la identidad cristiana de la sociedad, una ecuación que, a primera vista, no es evidente para los electores. La ecuación sirve en mayor grado a los grupos y partidos católicos, pero también es aprovechada por las iglesias y grupos evangélicos y cristianos cuando recurren a los valores morales fincados en los principios cristianos; en la Biblia a través del Evangelio.

En este punto es necesario hacer una alerta. Los ciudadanos-electores no necesariamente compran la agenda moral de los partidos y sus grupos como si fuera un *switch* político; no son los discursos religiosos de los evangélicos sobre el relativismo moral —ni siquiera el de los políticos-candidatos que critican la política como si ellos no pertenecieran a ella— los que provocan que en automático un ciudadano-elector vote por ellos. La amplia gama de motivos en que se desplaza la votación vuelve necesaria esta mención.

Por supuesto que puede haber relación entre voto directo y el tema religioso o moral, pero también existe el voto de castigo, el cual beneficia de forma indirecta a este tipo de organizaciones políticas debido a la desconfianza y enojo que el gobierno haya generado en su base de electores simpatizantes.³⁶ El voto de castigo otorgando el sufragio a un partido conservador no necesariamente implica adherirse a su agenda, aunque termina beneficiando a un partido que se presenta en valores antes que eficiente. También está el voto ético; aquel que sufraga más por un tema de conciencia personal o de adhesión a una causa que a una agenda electoral.

La alerta no aplicaría a los tipos de voto útil, estratégico, en blanco o nulo, pues su emisión por parte del elector es otra y se apega más a la lógica de cálculo electoral y de representación política que a una cuestión religiosa o moral.

Otro aspecto que es importante mencionar es que la mediación en el espacio político electoral ya no es exclusiva de los partidos. La expansión e intensidad en el uso de las redes digitales y el internet han producido una desintermediación de las organizaciones políticas y la emergencia de ciudadanos organizados que no sólo consumen mensajes, sino que producen contenido político no necesariamente fundamentado o amplio.³⁷

³⁶ Dworkin, Ronald, *op. cit.*, p. 127.

³⁷ Gil de Zúñiga, Homero, *op. cit.*, p. 75. Muchos ciudadanos transformados en *youtubers* o *bloggers* dedicados al análisis político producen contenidos no verificados o, en ciertos casos,

A veces este contenido no son más que opiniones particulares, prejuicios y valores, pero toman fuerza en los grupos fuertes y generan burbujas de información cerradas en las que hay sintonía de opiniones. Es también un campo propicio que ha dado lugar a *fake news* (noticias falsas) que rápido se expanden y producen actitudes y opiniones poco fundamentadas. Esto ha sido un campo de batalla para denostar a grupos de los derechos civiles; para acusarlos de promoción de la homosexualidad, asesinato de nonatos y perversión social.

El efecto mediático se puede ver en las encuestas antes señaladas, pero sobre todo en la posición de los electores frente a estos temas, en los que las noticias falsas y alteradas pueden cambiar la intención del voto o, al menos, enrarecer el ambiente electoral, sin contar, por supuesto, con el endurecimiento y cierre de los grupos fuertes y su movilización en el espacio público. Esto fue evidente en la consulta sobre la paz en Colombia, en 2017, cuando se propagaron noticias falsas sobre la educación sexual en los colegios y derivaron en la dimisión de la ministra de educación, o del tema del aborto como asesinato de vidas inocentes en hospitales en Argentina, asociado con los pañuelos verdes usados por grupos feministas en 2018.

De igual manera, aparecieron casos del abuso que matrimonios homosexuales realizarían a niños adoptados en México, en 2017 y 2018. En el caso argentino, los grupos conservadores fijaron la imagen de muerte asociada a los pañuelos verdes al mostrar fetos en hospitales del norte argentino como aviso de lo que vendría si los grupos feministas ganaran la moción de legalizar la interrupción voluntaria del embarazo.³⁸ En el mismo tenor, los grupos conservadores #Conmishijosnotemetas y el Frente Nacional por la Familia recurrieron a testimonios de hijos de parejas homoparentales para rechazar la iniciativa de ley que modificaría los requisitos legales para la adopción de niños por parte de este tipo de parejas. Para ello presentaron pruebas con fuentes “científicas” y argumentos morales.³⁹

distribuyen contenidos conspirativos que alarman a otros ciudadanos consumidores de sus contenidos. Las notas o contenidos no son ampliados por estos mismos productores en términos de contrastar sus dichos con otras fuentes o matizar en otros episodios sus dichos. Lo mismo ocurre con las personas que en sus redes digitales reproducen y postean contenidos de esta índole sin verificar fuentes o extienden los *retweets*, *posts* en Facebook o Instagram con otros comunicados distintos a los que suponen es lo real y verdadero.

³⁸ Rosende, Luciana y Perot, Werner, “Quiénes llevan los pañuelos celestes: el movimiento antiabortista en Argentina”, *El Diario*, 2018, disponible en: https://www.eldiario.es/internacional/panuelos-celestes-movimiento-antiabortista-Argentina_0_800720531.html.

³⁹ “«No es natural», «pone en riesgo a los niños», «la familia debe ser como Jesús, María y José»: las razones por las que miles se oponen al matrimonio igualitario en México”, *BBC News*, 2016, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37467052>.

IV. DISTINTOS, PERO NO DISTANTES: PARTIDOS CATÓLICOS Y PARTIDOS EVANGÉLICOS

En la pléyade de partidos con influencia religiosa destacan dos, particularmente por su presencia: los partidos católicos y los evangélicos. Aunque los dos se estructuran en los ejes de los principios doctrinales acorde con su distinta interpretación bíblica, su contenido moral respecto al diagnóstico del mundo no es distante. Católicos y evangélicos. Ambos sostienen la necesidad de evitar el relativismo y la corrosión de la inmoralidad del mundo. Católicos y evangélicos consideran las libertades civiles como una opción para promover la acción social y pastoral de sus feligreses en su misión en el mundo.

Pero no todas las libertades son elegibles para ellos, son selectivos positivamente con algunas y las otras prefieren mantener en una posición ambigua, cuando no de rechazo a las mismas. Las más importantes para ellos son aquellas como la libertad religiosa, que les permite actuar en el mundo sin restricción a su mensaje, como también lo es la libertad de participación para difundir su mensaje en plazas públicas y ágoras políticas, como los mítines políticos. En cambio, mantienen posiciones ambiguas sobre la libertad de conciencia —si no es guiada por los valores de la fe— y de elección cuando a temas sobre el cuerpo y la sexualidad se refiere.

Del conjunto de libertades civiles (de expresión, de conciencia, de elección, de participación, etcétera) los grupos religiosos apoyan decididamente la libertad religiosa por encima de cualquier otra. Aún más, oponen la libertad religiosa como superior frente a la de conciencia. La justificación de elevar el rango de una libertad sobre otra es sencilla: la libertad de conciencia acentúa el individualismo egocéntrico sobre los valores y con ello se fomenta el principio de relativismo secular origen de los males contemporáneos, más todavía cuando no se tiene un eje normativo comunitario e identitario religioso-moral.

En cambio, la libertad religiosa tiene dos acepciones distintas que orientan las decisiones individuales y fortalecen la identidad comunitaria. Elegir una religión es ejercer la libertad individual de adhesión a un conjunto de valores éticos y morales, por tanto, en conciencia se asume la necesidad de pertenecer y creer, lo que incluye el núcleo familiar que para los conservadores es la potestad del padre de familia de orientar las decisiones de los integrantes del núcleo familiar hacia lo óptimo, incluyendo no sólo la elección de iglesia, también en la educación, en los círculos sociales, así como en la elección consciente de programas y contenidos de medios de comunicación, incluso orientar en conciencia lo que se consume en redes sociales y en internet.

En cuanto a la identidad comunitaria, los grupos y partidos de ascendencia religiosa mantienen que la libertad religiosa no se constriñe sólo al ámbito individual, también refiere a la libertad que las iglesias tienen de predicar el bien común en el espacio público y participar en las decisiones y en el diseño de las políticas públicas. No es posible, desde su argumentación, escindir al ciudadano y elector de sus creencias y de la fe que profesan. La libertad religiosa es entendida como ejercicio pleno de las organizaciones clericales y religiosas de orientar a su feligresía en la toma de decisiones para el bien común social, aun cuando no quede claro a qué se refiere este último en el ámbito político laico.⁴⁰

Después de esta digresión sobre la libertad de conciencia y la libertad religiosa, es preciso definir la agenda de los partidos católicos y los partidos evangélicos. Para el caso de los católicos, entre los que se incluyen los partidos de la democracia cristiana, podemos señalar que tienen en su agenda y programas de acción directrices de la doctrina social de la Iglesia y una lectura política de las distintas encíclicas desde Vaticano II, como *Lumen gentium*, *Pacem in Terris*, así como la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, entre otras. Todo ello sin que el clero participe directamente o asuma un protagonismo político directo. Se podría decir que son, antes que nada, partidos compuestos por laicos y para laicos, manteniendo vasos comunicantes con las diócesis y organizaciones clericales, muchas veces más de carácter regional o local, que con el centro del poder católico, que es el Vaticano. La agenda se va construyendo en conciliación con las diócesis y arquidiócesis, pero separando las agendas políticas seculares de la agenda pastoral moral, manteniendo el ascendente de la Iglesia sobre los laicos políticos y funcionarios partidistas.

Los militantes de partidos católicos han construido una cultura política del súbdito, según lo describen Almond y Verba. En la cultura política del súbdito los militantes y simpatizantes son conscientes de la existencia de una autoridad gubernativa que orienta sus decisiones. Dicha autoridad está presente pero no es presencia directa; es decir, las decisiones y discusiones están orientadas por los principios y directrices que derivan de la Iglesia, pero esa misma Iglesia no está presente directamente en las discusiones. La cultura política del súbdito es más afectiva y normativa que cognitiva; o sea, su guía ideológica y moral se apega a los principios doctrinales y desde ahí articula un discurso y una estrategia electoral entre un *nosotros* y un *ellos*, identidad por semejanza aludiendo a valores nucleares identitarios como la nación cristiana y los valores frente a lo incierto.⁴¹

⁴⁰ Blancarte, Roberto, *op. cit.*, pp. 15 y 16.

⁴¹ Almond, Gabriel y Verba, Sidney, *op. cit.*, p. 181.

Los partidos evangélicos, en cambio, se rigen por preceptos doctrinales que emanan directamente de la iglesia a la que pertenecen. No hay distinción entre ciudadano, elector, laico o feligrés. Es interesante notar que en América Latina, hasta antes de los años ochenta, las iglesias pentecostales, neopentecostales, cristianas, baptistas o de otro signo, no encontraban en la política la vía para moralizar la vida pública. Antes bien, su centro de acción giraba en torno a sus comunidades y no participaban activamente en política. Entonces, ¿qué cambió en el contexto para la irrupción de estas iglesias en la política? Procesos de multiculturalidad; emergencia de nuevas identidades que van desde lo sexual hasta lo étnico, cultural, juvenil, etcétera; el diagnóstico pesimista de una modernidad del consumo; la banalidad; el deterioro constante del medio ambiente... en síntesis, la percepción de la inmoralidad y el declive del ser humano y la llamada de Dios a intervenir en el mundo para volver a los principios fundamentales. Si bien es cierto que estos síntomas no son nuevos ni exclusivos de este tiempo moderno —como tampoco las críticas de las iglesias—, la verdad es que la percepción de incertidumbre moral y celeridad del fin del tiempo disparó la noción salvífica de los evangélicos y demás iglesias cristianas.

La fuerza disruptiva de los evangélicos tuvo un auge en la crisis de legitimidad de los políticos debido a casos de corrupción, ineficiencia y una postura cínica percibida por los electores, quienes sancionaron en repetidas ocasiones a los partidos y sus cuadros profesionales en las urnas a través del voto de castigo. Los evangélicos entonces no prometieron ser más eficientes, simplemente su oferta estaba centrada en purificar la actividad política y resarcir la pérdida de valores sociales. No era un discurso de eficiencia y responsabilidad, sino de valores y moralidad.

Almond y Verba han hablado de una cultura política parroquial en sociedades poco diferenciadas, fincadas más en la emocionalidad que en lo cognitivo. Extrapolando su concepto, podemos decir que los partidos evangélicos han definido su actuar en una cultura parroquial fincada en la intensidad emocional del discurso sobre el hogar y la defensa de la familia. Su agenda política no es un catálogo de estrategias electorales y políticas eficaces, sino de representatividad de los valores verdaderos. Los evangélicos y cristianos no esperan nada del sistema ni tienen expectativas de poder político para formar nuevas élites políticas,⁴² en todo caso, ellos desean aportar su espiritualidad y el fundamento de sus valores para salvar a la nación, al país, y ofrecer su acción para la gracia de Dios.

⁴² *Ibidem*, p. 183.

Los militantes y dirigentes partidistas evangélicos no tienen problema jurídico o político alguno —excepto en México— en presentarse como creyentes/feligreses/ciudadanos y actores políticos-candidatos. Sus roles en las organizaciones políticas no distinguen cuando fungen como pastor o ministro de culto y jefe político o candidato. Los evangélicos y católicos intentan funcionar por lealtades y confianza colectivas, y hasta corporativas, como señala la cultura política parroquial: leales en la fe, confianza por pertenecer a una misma congregación religiosa. Sin embargo, la fragmentación y pugnas al interior de las iglesias evangélicas que, a diferencia de la Iglesia católica, funcionan descentralizadas y con autonomía de cada una de sus comunidades, vuelve complicado pensar que su organización electoral funcionará como un solo cuerpo electoral y un partido unificado.

V. CONCLUSIONES

La irrupción de lo religioso en la esfera política no ha sido fortuita. Los escándalos de corrupción, la desconfianza en los políticos, y en la política misma, como solución de conflictos y mediación entre ciudadanos ha cobrado factura. En el ámbito social el tema de la diversidad de identidades y orientaciones y la percepción de la banalidad y el instante fueron ingredientes que potencializaron lo sagrado en lo político. Pero aquí hay un ingrediente distinto cuando las iglesias y grupos religiosos irrumpen en el espacio democrático cuasi exclusivo de los ciudadanos, como son los partidos políticos colocando su agenda de valores y su programa moral no desde el debate ciudadano, sino como purificación de la vida social y la moralización de la política.

Para algunos intelectuales y políticos el arribo del discurso religioso a la política, expresado en la agenda de los partidos políticos, es una señal de la necesidad de repensar la laicidad como ámbito jurídico y político excluyente por uno donde la participación política ciudadana sea completa en su integridad como ser humano, incluida la ciudadanía espiritual. Otros, en cambio, señalan que es necesario reconfigurar la laicidad para evitar la pretensión de superioridad moral de una creencia sobre otra. En esta segunda postura es que se adscriben los argumentos aquí planteados, sobre todo porque tiene significados en dos dimensiones: primera, la pretensión de una moral religiosa en política es engañosa, pues desde la moral todo está dicho y decidido, sólo queda la elección de lo aceptable respecto de lo abominable.⁴³ Segunda, un

⁴³ Luhmann, Niklas, “Políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política”, *Revista Nexos*, s/n, 1o. de marzo de 1996, disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=7745>.

creciente número de personas en el mundo se declara sin religión (agnósticos, ateos, sin adscripción institucional, prácticas espirituales), y si no compartirían la fe institucionalizada de las iglesias, menos aún de los partidos políticos.

Para convencer, en ambos casos, a los electores, los partidos de corte religioso, o con militantes religiosos en sus filas, han optado por presentar su agenda electoral desde una argumentación ética encubriendo principios doctrinales y religiosos que pudieran causar ruido. Muestran el diagnóstico social y político y ofrecen soluciones ético-morales religiosas sin ser identificadas como tales: salvar la vida, la familia, los derechos naturales, son parte de este juego de simulación y disimulación donde simulación es encubrir mientras que disimulación es no decir la verdad, pero tampoco una mentira.⁴⁴

Lo cierto hoy es que lo religioso, iglesias y grupos religiosos, ocupan un lugar en la política y en los partidos políticos sin importar posiciones ideológicas o programáticas. Izquierda y derecha, progresistas o conservadores, la agenda de lo religioso se ha insertado en el discurso político, ya sea desde posiciones progresistas y de apertura a las libertades civiles desde una lógica de salvación y del mandato cristiano de la dignidad de la persona hasta las posiciones más apocalípticas y conservadoras que ven en el cambio social contemporáneo los signos del fin de los tiempos y la necesidad de purificar la vida pública y política. Progresistas o conservadores indistintamente, las iglesias de cualquiera de los dos signos, participan en partidos de izquierda y derecha. Por lo regular se señala siempre que los grupos religiosos conservadores vulneran la laicidad al aliarse con partidos de derecha igualmente conservadores, pero no se puede soslayar que los movimientos religiosos progresistas también lo hacen al interactuar desde adentro de los partidos de izquierda. La democracia, en este caso, deja de ser un ejercicio ciudadano pleno para convertirse en la arena moral de la política, una política de intensidad emocional-evaluativa y menos una discusión cognitiva.

Lo cierto también es que la presencia religiosa en la política y en la agenda de demandas de los partidos políticos trajo consigo una reconfiguración entre lo público y lo privado donde se intenta legislar los espacios privados íntimos, como el cuerpo, el pensamiento y las relaciones sociales afectivas.⁴⁵ Asimismo, desde lo privado se intenta imponer, o al menos generalizar, valores particulares, creencias y prácticas comunitarias o personales en lo público, soslayando la existencia de otros valores y otras formas de pensamiento. Esto conduce, ineludiblemente, a tensiones y conflictos en sociedades diversas sin centro gravitacional, igual que en sociedades antiguas ocurría con la religión.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Nagel, Thomas, *op. cit.*

Todo esto nos lleva a repensar los límites de la democracia, sus formas y procedimientos, y a imaginar los alcances e implicaciones de lo religioso en sociedades latinoamericanas con procesos de secularización, no al estilo europeo de individualización y agnosticismo, sino de pluralidad religiosa y de expansión de los cultos y creencias.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- CASANOVA, José, “Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial”, *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, núm. 7, noviembre de 2017, p. 14, disponible en: http://cetr.net/files/1299066933_casanova_reconsiderar_la.pdf.
- CORDERO, Guillermo, “La activación del voto religioso en España (1979-2011)”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 147, 2014, pp. 3-20, disponible en: <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.147.3>.
- FRASER, Nancy, “El final del neoliberalismo progresista”, *Literal Magazine Latin American Voices*, 2017, disponible en: <http://literalmagazine.com/el-fin-del-neoliberalismo-progresista/>.
- GIL DE ZÚÑIGA, Homero, “Los atributos de la discusión política interpersonal como antecedentes de la elaboración cognitiva”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 157, 2017, p. 67, disponible en: <http://dx.doi.org/10.5477/cis/reis.157.65>.
- LUHMANN, Niklas, “Políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política”, *Revista Nexos*, s/n, 1o. de marzo de 1996, disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=7745>.
- MARTÍNEZ ROSÓN, María del Mar, “Yo prefiero al corrupto: el perfil de los ciudadanos que eligen políticos deshonestos pero competentes”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, enero-marzo de 2016, p. 85, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99746725005>.
- MILLER, Jon, “Public Understanding of, and Attitudes Toward, Scientific Research: What we Know and what we Need to Know”, *Public Understanding of Science*, núm.13, 2004.
- ROMERO BALLIVIÁN, Salvador, “Participación política y electoral en las democracias de América Central a inicios del siglo XXI”, *Revista Trace*, núm. 66, 2014.

VALLES MARTÍNEZ, Miguel S. *et al.*, “Discriminación múltiple e inmigración: huellas de discurso institucional, académico y de la población”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, julio-septiembre de 2017, p. 140, disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99752039009>.

Documentos estadísticos

SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN, Encuesta Nacional de Cultura Política (ENCUP), México, Gobierno federal, 2012, disponible en: http://www.encup.gob.mx/es/Encup/Principales_resultados_2012.

Libros

ALMOND, Gabriel y VERBA, Sidney, *La cultura cívica*, Madrid, Fundación Foessa-Fomento de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada, 1970.

BLANCARTE, Roberto, *El Estado laico*, México, Nostra Ediciones, 2008.

CONSTANT, Benjamin, *Liberalismo y democracia*, Caracas, Universidad Central de Venezuela-Facultad de Derecho, 1963, Cuadernos del Instituto de Estudios Políticos.

DWORKIN, Ronald, “La lectura moral y la premisa mayoritarista”, en HONGJU, Harold y SLYE, Ronald, *Democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2004.

FILGUEIRAS, Fernando, “Corrupción y cultura política. Su percepción en Brasil”, en TELLES, Helcimara y MORENO, Alejandro (coords.), *El votante latinoamericano. Comportamiento electoral y comunicación política*, México, CESOP-Cámara de Diputados-ITAM-FAPEMIG, 2015.

GARMA NAVARRO, Carlos, “México: los nuevos caminos de los creyentes. Transformaciones en las posiciones políticas de las iglesias evangélicas, protestantes y pentecostales”, en PÉREZ GUADALUPE, José Luis y GRUNDBERGER, Sebastián (eds.), *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima, Instituto de Estudios Social Cristianos-Fundación Konrad Adenauer, 2018.

LAKOFF, George, *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*, Madrid, Complotense, 2007.

LIPSET, Seymour Martin, *El hombre político. Las bases sociales de la política*, Madrid, Tecnos, 1981.

MICHELIS, Robert, *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de la tendencia oligárquica de la democracia moderna I*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1996.

- MUMFORD, Lewis, *Historia de las utopías*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2015.
- NAGEL, Thomas, “Los derechos personales y el espacio público”, en HONGJU, Harold y SLYE, Ronald, *Democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- PORRAS, Francisco, “Creencias privadas y políticas públicas: una cuestión de gobernanza”, en GAYTÁN, Felipe, *Democracia cristiana, cultura política y gobernanza*, México, Arkhé Ediciones-Konrad Adenauer Stiftung-Fundación Rafael Preciado Hernández-Universidad La Salle, 2010.
- REVELLI, Marco, *Posizquierda. ¿Qué queda de la política en el mundo globalizado?*, Madrid, Trotta, 2015.
- SARTORI, Giovanni, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- SENNET, Richard, *El declive del hombre público*, Barcelona, Anagrama.
- TELLES, Helcimara *et al.*, “Internautas, verdes y pentecostales: ¿nuevos patrones de comportamiento político en Brasil?”, en TELLES, Helcimara y MORENO, Alejandro (coords.), *El votante latinoamericano. Comportamiento electoral y comunicación política*, México, CESOP-Cámara de Diputados-ITAM-FAPEMIG, 2015.

Recursos hemerográficos

- “«No es natural», «pone en riesgo a los niños», «la familia debe ser como Jesús, María y José»: las razones por las que miles se oponen al matrimonio igualitario en México”, *BBC News*, 2016, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-37467052>.
- ROSENDE, Luciana y PEROT, Werner, “Quiénes llevan los pañuelos celestes: el movimiento antiabortista en Argentina”, *El Diario*, 2018, disponible en: https://www.eldiario.es/internacional/panuelos-celestes-movimiento-antiabortista-Argentina_0_800720531.html.

CAPÍTULO SÉPTIMO

EL ASCENSO DEL LENGUAJE RELIGIOSO EN EL DISCURSO PÚBLICO. ELECCIONES DE 2018 EN COLOMBIA*

Cristian ROJAS GONZÁLEZ**

SUMARIO: *Resumen. I. Introducción. II. 2016: el año de la ideología de género. III. 2018: religión y triunfos electorales. IV. La utilidad electoral del lenguaje religioso. V. Bibliografía.*

RESUMEN

El renovado interés por la presencia del lenguaje religioso en el discurso público ha suscitado un debate que tiene como protagonistas a autores como John Rawls y Jürgen Habermas, pero sus teorías no agotan los planteamientos que pueden hacerse alrededor de un problema complejo, cambiante, y que requiere de análisis particulares en cada contexto político.

En el caso de Colombia, llama la atención el uso del lenguaje religioso en lo que acá se llamará “esfera electoral”, inserta en la esfera pública no institucional. En ese sentido, este texto analiza las elecciones de 2018 en las que se da el caso de una inversión de lo que Habermas llama “traducción”; es decir, la comunicación de ideas conocidas secularmente en términos de fe para atraer al electorado creyente en un país mayoritariamente religioso.

* El contenido de este texto fue presentado en la 5a. Semana Internacional de la Cultura Laica. Laicidad y política: “Politización de lo sagrado y sacralización de la política”, organizada por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en conjunto con la Cátedra Extraordinaria “Benito Juárez”, El Colegio de México, El Colegio de Sinaloa y la Embajada de Francia en México. Fue actualizado el 30 de julio, teniendo en cuenta los resultados electorales de junio en Colombia y nuevos datos sobre la religiosidad en el país.

** Profesor asistente del Programa de Ciencias Políticas. Investigador en el Grupo Res Publica, Universidad de La Sabana (Colombia).

I. INTRODUCCIÓN

El año 2016 marcó un punto de inflexión en la presencia de manifestaciones y organizaciones de inspiración religiosa en asuntos públicos. Aunque la práctica de la religión está ampliamente extendida en Colombia, apenas hace dos años se vio una influencia religiosa en política que pudiera considerarse definitoria; desde que en la Constitución política de 1991 se afirmara la laicidad del Estado. El cambio se dio a partir de dos acontecimientos relevantes: las manifestaciones contra las cartillas de educación sexual del Ministerio de Educación y el plebiscito sobre el acuerdo con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

En este texto se afirmará que, a partir de esos dos hitos, la religión se convirtió en un factor decisivo para las elecciones de 2018, tanto las legislativas como las presidenciales. Primero se expondrán los hechos relevantes de 2016, después los resultados electorales de 2018 a la luz de la influencia religiosa, y se terminará con la afirmación de que el fenómeno ha estado acompañado de una traducción del lenguaje secular a términos religiosos en la contienda electoral, en una situación inversa a la propuesta de Jürgen Habermas o John Rawls.

Con este propósito, también se analizará la particularidad de la esfera electoral en el marco de la esfera pública de Habermas.

II. 2016: EL AÑO DE LA IDEOLOGÍA DE GÉNERO

Aunque no hay datos oficiales, se calcula que alrededor del 90% de la población colombiana es cristiana, con un 74% de católicos y un 16% de cristianos de otras denominaciones (según una encuesta de la empresa Cifras y Conceptos para Caracol Radio en 2017,¹ con datos que son muy cercanos al estimado del CIA World Factbook² para 2014 y a los del PEW Research Center de 2014³). Los que asisten a misa, o al culto al menos una vez al mes,

¹ Cifras y Conceptos, Encuesta Polimétrica, noviembre de 2017, disponible en: <http://cifrasyconceptos.com/wp-content/uploads/2017/12/Presentaci%C3%B3n-final-Polim%C3%A9trica-noviembre-Religi%C3%B3n.pdf?8ab3a8>.

² Central Intelligence Agency, “The World Factbook”, 2014, disponible en: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>.

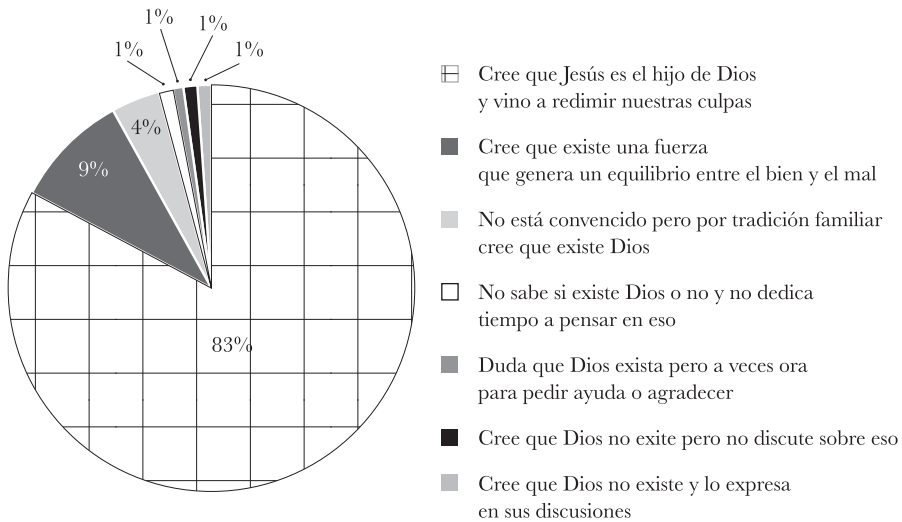
³ PEW Research Center, “Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region”, 2014, disponible en: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>.

alcanzan un 71% de la población, y los que creen en Dios son un 97%. Por su parte, los ateos no alcanzan el 1%.⁴

Esa religiosidad puede reflejarse en posturas conservadoras. La misma encuesta encuentra que sólo un 14% de los creyentes está dispuesto a aceptar la legalización del aborto frente a un 35% de los no creyentes, lo que resulta en un 18% de la población total. En el caso de matrimonio y adopción para parejas del mismo sexo, los datos son 24% de aprobación entre los creyentes y 46% entre los no creyentes.⁵

Un reciente estudio del PEW Research Center confirma que Colombia es el país más religioso de América del Sur, y la religiosidad se encuentra por encima de los promedios globales en temas como asistencia semanal a servicios religiosos, práctica diaria de la oración e importancia de la religión en la vida personal.⁶

CREENCIAS DE LOS COLOMBIANOS



FUENTE: Encuesta Polimétrica. Cifras y Conceptos para Caracol Radio, noviembre de 2017.

⁴ Cifras y Conceptos, Encuesta Polimétrica, *cit.*

⁵ *Idem.*

⁶ PEW Research Center, “The Age Gap in Religion Around the World”, 2018, disponible en: <http://assets.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/11/2018/06/14112107/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf>.

En ese escenario de religiosidad popular, en el 2016 se desató en el país una fuerte polémica por la cartilla del Ministerio de Educación y el Fondo de Población de las Naciones Unidas.⁷ La cartilla estaba enfocada en la diversidad sexual y proponía pedagogías para menores de edad, por lo que despertó el rechazo de buena parte de la sociedad colombiana, que abordó la polémica bajo el rótulo de “ideología de género”, un término hasta entonces desconocido para la mayoría de los colombianos.

En agosto de ese mismo año se realizaron plantones y marchas multitudinarias en ciudades como Bogotá, Medellín, Barranquilla, Cartagena y Bucaramanga. A pesar de la aprobación del matrimonio y la adopción para parejas del mismo sexo, en la Corte Constitucional colombiana, en años anteriores, nunca se habían visto manifestaciones de esas dimensiones como respuesta a una polémica relacionada con temas de moral sexual. La ministra de educación, Gina Parody (abiertamente lesbiana), tuvo que ofrecer excusas públicas y el presidente Juan Manuel Santos desautorizó el uso de la cartilla tras una reunión con el cardenal arzobispo de Bogotá y con el presidente de la Conferencia Episcopal.

El término “ideología de género” se convirtió en sinónimo de imposición de la agenda de grupos LGBTI y en el caballo de batalla de la oposición uribista. El Centro Democrático, en cabeza del senador y expresidente Álvaro Uribe Vélez, llevó a la ministra Parody a debate de control político en el Congreso de la República y acusó al gobierno de no respetar la voluntad de los padres de familia en la educación de sus hijos.

La polémica se dio a menos de dos meses de que tuviera lugar el plebiscito en el que se debía votar SÍ o NO al acuerdo entre el gobierno y las FARC. El texto resultado de las negociaciones proponía un enfoque de género y usaba un lenguaje que dio lugar a la acusación de que la ideología de género iba a estar presente en la implementación de los acuerdos. Ese argumento fue expuesto por los representantes del NO, especialmente por grupos evangélicos y personajes como el exprocurador general Alejandro Ordóñez, conocido por su catolicismo tradicionalista.

Por otro lado, los defensores del SÍ buscaron desmentir esas afirmaciones de forma poco exitosa, pues, a pesar de lo que indicaban todas las encuestas, el NO se impuso con un estrecho margen: 50.21% sobre 49.78%.⁸

⁷ Unicef-UNFPA, *Ambientes escolares libres de discriminación. 1 Orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas en la escuela. Aspectos para la reflexión*, 2016, disponible en: https://unicef.org/co/sites/default/files/informes/Ambientes%20escolares%20Libres%20de%20Discriminacion%20May%202016_0.pdf.

⁸ Datos de la página de la Registraduría Nacional del Estado Civil, disponibles en: https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_plebis_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm.

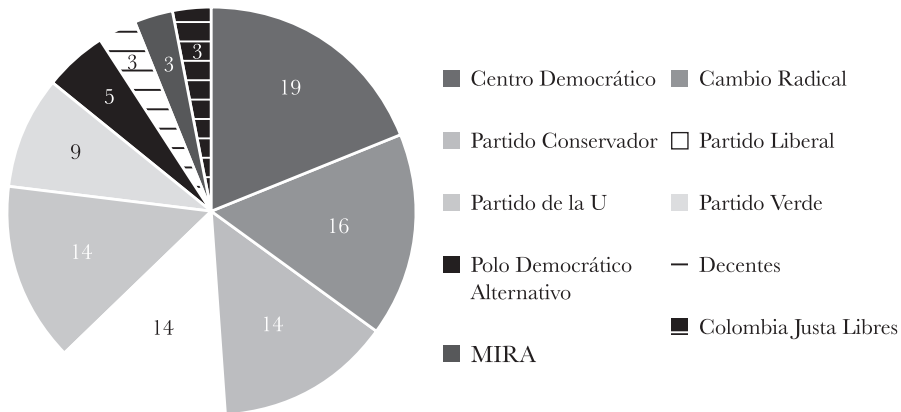
Aunque la ideología de género no fue el tema principal de la controversia sobre los acuerdos, el hecho de que la diferencia en la votación fuera de menos de 60,000 votos de un total de 12 millones, permite concluir que ese argumento de la oposición fue determinante.

Estos acontecimientos de 2016 sentaron las bases de lo que serían las elecciones de 2018. Ese año quedó en evidencia que la religión es un poderoso motor de movilización política y que el Centro Democrático tenía un aliado importante para alcanzar nuevos éxitos electorales: la derecha religiosa, tanto católica como protestante.

III. 2018: RELIGIÓN Y TRIUNFOS ELECTORALES

Los resultados de las elecciones al Senado del 11 de marzo fueron los siguientes:

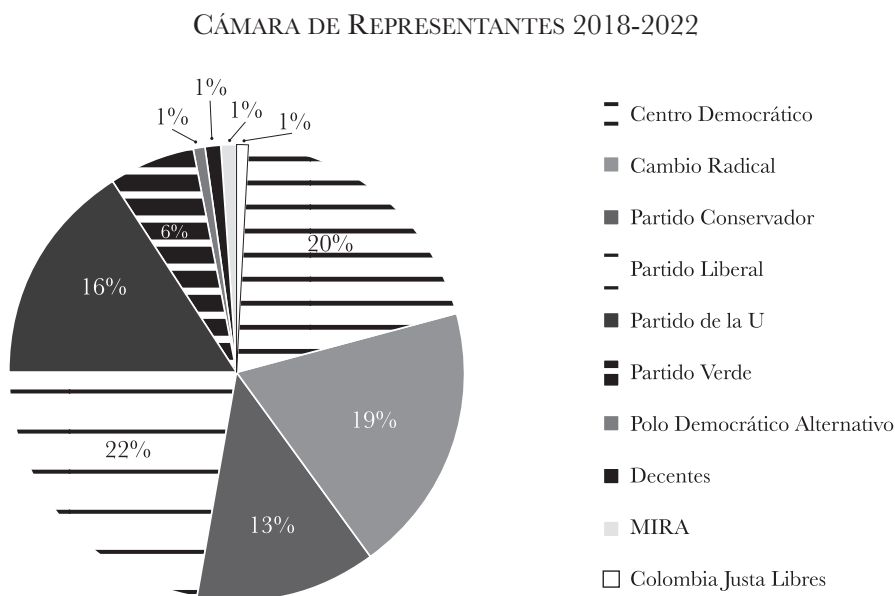
SENADO DE LA REPÚBLICA 2018-2022



FUENTE: Registraduría Nacional del Estado Civil.

Los partidos que tenían compromisos con grupos religiosos y expresaron posturas conservadoras en temas morales controversiales alcanzaron 55 de 100 curules. Se trata del Centro Democrático, Cambio Radical (que recibió la adhesión de la Misión Carismática Internacional, grupo evangélico con reconocida trayectoria política) y el Partido Conservador, además de dos partidos cristianos confesionales: MIRA (de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional) y Colombia Justa Libres (que reúne a varias comunidades protestantes del país).

En la Cámara de Representantes la situación es similar, pues ese grupo de partidos alcanzó el 54% de las curules:



FUENTE: Registraduría Nacional del Estado Civil.

El mismo día de las elecciones legislativas tuvieron lugar dos consultas: una para elegir a un candidato de izquierda y otra para elegir al candidato de la derecha. En la primera se impuso Gustavo Petro, y en la segunda Iván Duque, candidato del uribismo que se enfrentó a los conservadores Marta Lucía Ramírez y Alejandro Ordóñez.

Iván Duque logró llegar a la Presidencia de la República tras tener el mejor resultado en la primera vuelta de las elecciones y luego vencer definitivamente en la segunda. En ese camino contó con el apoyo de Alejandro Ordóñez, quien siempre apeló a la “Colombia creyente” de Vivian Morales, exsenadora del Partido Liberal y referente de la política evangélica de partidos protestantes como el MIRA y Colombia Justa Libres, entre otros.

El compromiso de Duque con estos aliados puede observarse no sólo en adhesiones a su agenda conservadora, sino en la adopción de un lenguaje religioso que apela a los sentimientos de los votantes creyentes, como se explicará a continuación.

IV. LA UTILIDAD ELECTORAL DEL LENGUAJE RELIGIOSO

La exigencia de usar un lenguaje universalmente comprensible en la esfera pública es llamada por John Rawls “deber público de civilidad”, y es conocida como “traducción” en el caso de Jürgen Habermas.⁹ El autor alemán reconoce que en el discurso religioso “se mantiene un potencial de significado que resulta imprescindible y que todavía no ha sido explotado por la filosofía y, es más, todavía no ha sido traducido al lenguaje de las razones públicas, esto es, de las razones presuntamente convincentes para todos”.¹⁰

Por su parte, Rawls se dirige a los ciudadanos creyentes y laicos advirtiendo que

...en cuanto seres razonables y racionales, y sabiendo que profesan una diversidad de doctrinas razonables, religiosas y filosóficas, deberían ser capaces de explicarse unos a otros los fundamentos de sus actos en términos que cada cual espere razonablemente que los demás puedan suscribir, por ser congruentes con su libertad y su igualdad ante la ley.¹¹

Esa exigencia de traducción o de comunicarse en un lenguaje universalmente comprensible en democracias pluralistas es explicada por Elena Beltrán, de la Universidad Autónoma de Madrid, de la siguiente manera:

En una sociedad democrática liberal y no homogénea en cuanto a creencias es razonable pensar que aquellos que pretenden seguir los dictados de su religión y defienden la existencia de leyes o regulaciones restrictivas con las conductas humanas que desean que afecten a todas las personas, creyentes o no, han de hacerlo ofreciendo razones no religiosas para apoyar la medida en cuestión. Han de ofrecer razones no fundamentadas en sus creencias exclusivamente, en el sentido de que no han de ser razones cuya fuerza normativa y justificadora se derive de la existencia de Dios o de razones teológicas o de los dictámenes de autoridades religiosas. Esto quiere decir que si bien el argumento puede estar inspirado de algún modo en la religión, ha de poder ser traducido en términos aceptables por los no religiosos, también se pueden utilizar argumentos religiosos para clarificar posiciones, pero el argumento principal ha de ser laico.¹²

⁹ Garzón, Iván, *La religión en la razón pública*, Buenos Aires-Bogotá, Astrea-Universidad de La Sabana, 2014.

¹⁰ Habermas, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2001, p. 201.

¹¹ Rawls, John, *Liberalismo político*, trad. de S. R. Madero, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 208.

¹² Beltrán, Elena, “Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 32, 2008, p. 51.

Esta exigencia no es arbitraria o una forma de predilección por el ciudadano secular en el discurso público, sino una condición —al menos en Habermas— de la posibilidad de alcanzar un consenso racional. La acción comunicativa, en cuanto dirigida al entendimiento, debe darse en términos universalmente comprensibles; es decir, razones no religiosas o ajenas a lo que Rawls llama “doctrinas comprensivas” particulares. En definitiva, es un deber expresarse en términos de “razón pública”.

En el caso de las campañas electorales, es necesario que entendamos el problema de la traducción según la idea de “esfera pública” habermasiana. El profesor Fernando Arlettaz observa que Habermas distingue una esfera pública no estatal o informal, en donde resultarían aceptables los argumentos religiosos, de una esfera pública estatal o “institucional” (parlamentos, tribunales y órganos administrativos),¹³ en la que sí se exige la traducción al lenguaje secular. En el caso de los procesos electorales, se entiende que las campañas hacen parte de la esfera pública informal si se acepta que los partidos políticos son organizaciones privadas que buscan acceder a cargos de elección, por lo tanto, como contendientes en el juego democrático —no como ostentadores de autoridad pública—, en campaña pueden hacer uso del lenguaje religioso.

Así, pueden entenderse las esferas de la siguiente manera:



¹³ Arlettaz, Fernando, *Religión, esfera pública, mundo privado*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2015, p. 154.

A diferencia de las decisiones vinculantes del sistema político que tienen la exigencia de fundarse en razones admisibles para todos los ciudadanos y no en razones de grupos particulares, en las campañas electorales puede apelarse a ciertas comunidades o sensibilidades que tienen el potencial de identificarse con la agenda del partido e incidir positivamente en el resultado en las urnas. Por las dinámicas propias de las elecciones democráticas que suelen estar basadas en la configuración de mayorías, la disputa electoral no requiere buscar el consenso, sino una persuasión suficiente.

En el caso de Colombia, las decisiones vinculantes del sistema político no se fundan en razones religiosas, como puede comprobarse en las leyes o en las sentencias judiciales, incluso no es frecuente encontrar ese tipo de argumentos en sus exposiciones de motivos. Tampoco es frecuente hallar ese discurso en los momentos de deliberación de la esfera institucional —salvo llamativas excepciones—, como el Congreso de la República o los tribunales. Sin embargo, se observa que sí está presente en la esfera electoral donde, incluso, se ha dado una traducción de ideas seculares a lenguaje religioso.

En el caso de estudio, hay que advertir que Iván Duque fue cuestionado inicialmente por sectores conservadores debido al apoyo que había manifestado en 2012 —a través de su cuenta de Twitter— al matrimonio entre personas del mismo sexo, así como al aborto, en el diario *Portafolio*, en una columna de 2011.¹⁴ Siendo candidato no sólo modificó sus posiciones, sino que las expresó en términos religiosos.

En el caso concreto del aborto, Duque ha dicho que es contrario a esa práctica, señalando en repetidas ocasiones que es católico y que la vida es sagrada.¹⁵ Aunque su afirmación de que la vida comienza desde la concepción, y otras razones, pueden expresarse en términos seculares, Duque quiso que se entendieran en un lenguaje religioso, y el público, en su mayoría creyente, pudo encontrar más fácilmente una conexión con su propuesta.

En un video que se hizo viral en redes sociales, Duque expresa la idea del imperio de la ley —una de las banderas del discurso uribista, más aún en tiempo del acuerdo con las FARC— en referencia a lo sagrado. Se le oye decir: “Señor, que mi corazón se disponga para ti cada mañana, cada tarde y cada noche y que tu palabra, la Biblia, sea mi libro de cabecera porque como «abogado» entiendo que todas las leyes que rigen a Colombia provienen de

¹⁴ “Evolución conservadora”, *Portafolio*, 11 de agosto de 2011, disponible en: <http://www.portafolio.co/opinion/ivan-duque-marquez/evolucion-conservadora-131370>.

¹⁵ Un ejemplo de esto puede leerse en su libro “El futuro está en el centro”, Bogotá, Planeta, 2018.

esa tu palabra. Muchas gracias, Jesús”.¹⁶ Una alusión a la legalidad que pasa de términos seculares a religiosos.

Esas palabras —que para algunos significaron que con Duque la Biblia estaría por encima de la Constitución— se dieron en el marco de un encuentro con pastores cristianos. Así, el candidato se acercó a los votantes creyentes de denominaciones cristianas no católicas sin descuidar a los católicos. Su último viaje en vísperas de la votación en segunda vuelta fue a Chiquinquirá, el municipio donde está la advocación de la virgen patrona de Colombia. El video que subió a redes sociales con imágenes de la visita estuvo acompañado del siguiente tweet: “Hoy venimos a darle gracias a la Virgen de #Chiquinquirá, la Patrona de Colombia, a pedirle que nos dé sabiduría y nos acompañe en estas horas previas a la culminación del proceso electoral. #ConElFuturoNoSeJuega”.¹⁷

Otro ejemplo de la inversión de la traducción en la campaña del Centro Democrático se encuentra en el discurso de Álvaro Uribe. El candidato al Senado y líder del partido hace constantes referencias a la crisis que vive Venezuela como una advertencia para Colombia, y ha logrado que esa amenaza sea comprendida por los colombianos bajo el rótulo de “castrochavismo”. En la campaña de 2018 el expresidente añadió un nuevo elemento: la “economía cristiana” como respuesta a la propuesta socialista.

En uno de sus tweets puede leerse: “Cero corrupción, menos impuestos, mejor salario mínimo, una economía solidaria y con vocación cristiana sin riesgo de expropiación ni asfixia de impuestos”.¹⁸ La propuesta de una economía de mercado en la que no haya “odio de clases” sino cooperación entre empleados y empleadores se entiende mejor en el gran electorado cuando la idea de solidaridad es presentada en clave cristiana. Este discurso fue expuesto por Uribe no sólo en redes sociales, también en la plaza pública.

La pregunta que puede suscitar el caso colombiano es si es “más democrática” la traducción de ideas seculares al lenguaje religioso, entendiendo que la campaña electoral se desarrolla en una sociedad poco secularizada donde las alusiones a lo sagrado resultan más comprensibles que un lenguaje sofisticado o laico, o si, por el contrario, apelar a las mayorías creyentes en términos de su fe es una amenaza a los valores democráticos que exigen

¹⁶ “El momento en que Iván Duque dice que la Biblia será su libro de cabecera”, *Canal 1*, 23 de mayo de 2018, disponible en: <https://canal1.com.co/noticias/momento-ivan-duque-dice-la-biblia-sera-libro-cabecera/>.

¹⁷ Tomado de la cuenta de Twitter de Iván Duque, disponible en: <https://twitter.com/IvanDuque/status/1008095154090270720>.

¹⁸ Tomado de la cuenta de Twitter de Álvaro Uribe, disponible en: <https://twitter.com/AlvaroUribeVel/status/1008162705549742080>.

la condición de secularidad. Esta es una discusión que se remonta a las revoluciones liberales y al paradigma francés y estadounidense, pero que puede pensarse en el caso de la traducción inversa de lenguaje secular a religioso en la esfera electoral.

Por último, resulta evidente que la “esfera electoral” no es un escenario más de la esfera pública no estatal, pues, como ya se advirtió, quienes están allí tienen el propósito principal, explícito y directo, de hacer parte de la esfera pública institucional. Esto hace que el problema sobre el uso del lenguaje religioso sea más relevante que en otros casos de la esfera no estatal, y que para algunos la traducción resulte una garantía insuficiente para evitar la imposición del dogma cuando en la etapa electoral previa la religiosidad particular fue manifiesta y expresada en términos de agenda política. La traducción podría parecer, entonces, un camuflaje para la extensión a toda la sociedad de visiones de grupos particulares. Sin embargo, ese problema no es el propio de este texto y puede ser abordado con posterioridad para un análisis más extenso.

V. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

BELTRÁN, Elena, “Sobre dioses, derechos y leyes: la igualdad en el uso público de la razón”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 32, 2008.

Documentos estadísticos

CIFRAS Y CONCEPTOS, Encuesta Polimétrica, noviembre de 2017, disponible en: <http://cifrasyconceptos.com/wpcontent/uploads/2017/12/Presentaci%C3%B3n-final-Polim%C3%A9trica-noviembre-Religi%C3%B3n.pdf?8ab3a8>.

REGISTRADURÍA NACIONAL DEL ESTADO CIVIL, plebiscito del 2 de octubre de 2016, disponible en: https://elecciones.registraduria.gov.co/pre_plebis_2016/99PL/DPLZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZZ_L1.htm.

Informes internacionales

CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY, “The World Factbook”, 2014, disponible en: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/>.

PEW RESEARCH CENTER, “Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region”, 2014, disponible en: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>.

PEW RESEARCH CENTER, “The Age Gap in Religion Around the World”, 2018, disponible en: <http://assets.pewresearch.org/wpcontent/uploads/sites/11/2018/06/14112107/ReligiousCommitment-FULL-WEB.pdf>.

UNICEF-UNFPA, *Ambientes escolares libres de discriminación. 1 Orientaciones sexuales e identidades de género no hegemónicas en la escuela. Aspectos para la reflexión*, 2016, disponible en: https://unicef.org.co/sites/default/files/informes/Ambientes%20escolares%20Libres%20de%20Discriminacion%20May%202016_0.pdf.

Libros

ARLETTAZ, Fernando, *Religión, esfera pública, mundo privado*, Zaragoza, Pressas de la Universidad de Zaragoza, 2015.

DUQUE, Iván, *El futuro está en el centro*, Bogotá, Planeta, 2018.

GARZÓN, Iván, *La religión en la razón pública*, Buenos Aires-Bogotá, Astrea-Universidad de La Sabana, 2014.

HABERMAS, Jürgen, *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 2001.

RAWLS, John, *Liberalismo político*, trad. de S. R. Madero, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Recursos hemerográficos

“El momento en que Iván Duque dice que la Biblia será su libro de cabecera”, *Canal 1*, 23 de mayo de 2018, disponible en: <https://canal1.com.co/noticias/momento-ivan-duque-dice-la-biblia-sera-libro-cabecera/>.

Sitios de internet

Cuenta oficial de Twitter de Iván Duque, disponible en: <https://twitter.com/IvanDuque/status/1008095154090270720>.

Cuenta oficial de Twitter de Álvaro Uribe, disponible en: <https://twitter.com/AlvaroUribeVel/status/1008162705549742080>.

CAPÍTULO OCTAVO

LAICIDAD, ESCUELA SOCIALISTA Y EVOLUCIÓN BIOLÓGICA EN MÉXICO, 1925-1940*

Erica TORRENS**

Alicia VILLELA**

Ana BARAHONA**

SUMARIO: *Resumen. I. Introducción. II. El evolucionismo en México. III. De la laicidad a la evolución: el proyecto socialista en la educación mexicana. IV. El tema de la evolución biológica en los libros de texto de la escuela socialista. V. El cierre de la educación socialista y del tema de la evolución biológica en 1940. VI. Conclusiones. VII. Bibliografía.*

RESUMEN

El tema de la laicidad toca distintas fibras, pues representa tanto un logro de los Estados democráticos —ya sea en su forma de monarquías constitucionales o repúblicas— como una promesa del ejercicio libre de creencias y cultos. La laicidad implica, así, libertad, comunidad y soberanía, por lo que se le considera uno de los pilares fundamentales de las sociedades libres y modernas —al menos del mundo occidental—.

En México, de acuerdo con Blancarte,¹ la laicidad está fuertemente vinculada con la democracia y la secularización del Estado. Para este

* Esta investigación cuenta con el apoyo del proyecto PAPIIT IG300218 “Educación básica, racismo y xenofobia en México”. Algunos fragmentos del presente manuscrito son una versión modificada de: “El tema de la evolución biológica en los libros de texto de la escuela socialista en México (1930-1940)”. *Metatheoria. Revista de Filosofía e Historia de la Ciencia*, vol. 8, núm. 2, 2018, pp. 169-180.

** Grupo de Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología, Departamento de Biología Evolutiva, Facultad de Ciencias, Universidad Nacional Autónoma de México.

¹ Blancarte, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 57, 2001.

autor resulta necesaria la distinción entre laicismo y laicidad para poder comprender el complejo entramado de actores sociales, políticas públicas, ideologías sociales e institucionales que llevaron hace algunas décadas a la secularización de nuestro país y a la implementación de políticas laicas. Entonces, la laicidad es un régimen social de convivencia cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular y (ya) no por elementos religiosos,² mientras que el laicismo es un régimen de persecución anticlerical que atenta contra las libertades religiosas.³ De esta forma el laicismo defiende la laicidad, pero no viceversa.

En este artículo se busca mostrar uno de los procesos de laicidad y secularización importante que ocurrió en la primera mitad del siglo XX en México: la implementación de la escuela socialista y, particularmente, la incorporación del tema de la evolución biológica en los planes de estudio de la educación básica.

I. INTRODUCCIÓN

Como un modelo de transformación social, las revoluciones no tienen rival. Sin duda, la Revolución mexicana de 1910 produjo los cambios ideológicos, políticos y sociales más significativos que México haya experimentado, puesto que uno de sus objetivos subyacentes fue “remodelar la mente, la psicología e incluso el carácter de los individuos mediante diversas políticas partidistas y estatales”.⁴ Este episodio de la historia de México se ha abordado una y otra vez y, sin embargo, es necesario introducirlo para comprender la génesis e implementación de la escuela socialista, poniendo especial atención en la dimensión más humanista de la cultura y la educación.

En particular, con este texto se buscará arrojar luz sobre la enseñanza de las ciencias naturales —con un enfoque especial en la teoría de la evolución biológica— durante la década de 1930, prestando atención al contexto local que exigía la educación pública en relación con las tendencias globales del momento. Intentaremos mostrar así, cómo la educación socialista mexicana nació de la tradición ilustrada que condujo a la Revolución francesa y a la Revolución rusa de 1917 con su filosofía marxista-leninista, pero adaptándose a las necesidades locales en un periodo de gran inestabilidad

² *Ibidem*, p. 13.

³ Blancarte, Roberto, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, enero-abril de 2008, p. 139.

⁴ Cheng, Yinghong, *Creating the New Man: From Enlightenment Ideals to Socialist Realities*, University of Hawaii Press, 2009, p. 1.

política en México, marcada por fuertes presiones sociales y económicas. Además, enfatizaremos que la educación socialista también estuvo fuertemente influenciada por la escuela racional y el “movimiento de escuelas modernas”, liderado, entre otros, por el educador anarquista español Francisco Ferrer Guardia.⁵

En este sentido, y según otros autores, el socialismo en México tiene, sin duda alguna, conexión con las revoluciones francesa y rusa, pero como un acto nacional que surgió y evolucionó de acuerdo con las circunstancias mexicanas de la época, la reforma socialista está más vinculada a las propuestas pedagógicas de Ferrer Guardia.⁶

Dichas propuestas, caracterizadas por abordar el problema de la enseñanza y el sistema educativo desde la educación libertaria sin jerarquías, el replanteamiento del papel del profesor como un compañero libre de autoritarismo y verticalidad, la implementación de métodos pedagógicos que sustituyeran el estudio dogmático por el razonado y el cambio en el modo de administración de escuelas y universidades, alcanzaron fuerza nacional en la década de 1930 debido, entre otros aspectos, a la crisis económica mundial de 1929, a los cambios en la relación entre el Estado mexicano tanto con la Iglesia⁷ como con las organizaciones de trabajadores y al triunfo de la candidatura del general Lázaro Cárdenas del Río en 1933.

En octubre de 1933 el Congreso mexicano aprobó una propuesta para modificar el tercer artículo de la Constitución, concerniente a la educación. Con esta maniobra política se puso en marcha la reforma educativa más

⁵ Guevara Niebla, Gilberto, *La educación socialista en México (1935-1945)*. Antología, México, Ediciones El Caballito, 1985.

⁶ Bremauntz, Alberto, *La educación socialista en México. Antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934*, México, Imprenta Rivadeneira, 1943.

⁷ En México, la separación entre el Estado y las iglesias se estableció oficialmente en la Constitución de 1857, durante la presidencia de Benito Juárez. De forma que la segunda mitad del siglo XIX constituye el inicio del proceso de legitimación de las instituciones políticas de manera independiente a la religión (laicización) y también el de limitar la presencia de la religión como fuerza social y política (secularización). No obstante, como apunta Molina (2012, p. 50), “a partir de entonces, la relación entre la institución eclesiástica católica y el gobierno civil ha variado dependiendo de las convicciones particulares de quien se encontrara en el poder”. De acuerdo con esta autora, “la etapa inmediatamente posterior a la consolidación del estado revolucionario, fue profundamente desfavorable para la institución eclesiástica, que en consecuencia replegó sus fuerzas y buscó una negociación con su contraparte aunque ello significara perder su presencia política” (p. 64). Específicamente, durante la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1949) se estableció que la Iglesia no debía ser un actor que tuviera que tomarse en cuenta para mantener el orden social, de manera que el vínculo entre la religiosidad y el espacio público, así como entre las autoridades religiosas y civiles, se limitó fuertemente. Hecho que se modificó significativamente durante el sexenio de Ávila Camacho y, sobre todo, de Carlos Salinas de Gortari.

polémica en la historia de México.⁸ Así, a partir de 1934 se enmendó el tercer artículo de la Constitución para sostener que: la educación estatal será de carácter socialista. Para comprender mejor lo anterior es necesario mencionar que hasta 1917 los Estados Unidos Mexicanos se rigieron jurídicamente por la Constitución Política de 1857, que aunque estableció la separación de la Iglesia y el Estado y suponía, con el artículo 3o., la puesta en marcha de la educación laica (que ninguna orden o congregación religiosa como tal pudiera impartir instrucción en México), continuaba brindado un gran margen de poder y privilegios al clero católico.

Es por ello que durante el gobierno interino de Benito Juárez, en 1859, se promulgaron las Leyes de Reforma, con las cuales se amplió y fortaleció el carácter laico del Estado mexicano. Sin embargo, durante la década de 1860⁹ lo que se puede observar entre la laicidad del Estado y la laicidad educativa es un carácter disímulo. La mención de Ignacio Manuel Altamirano así lo muestra, al referirse a lo que se hacía en la escuela del campo de 1870:

...solía haber escuela, es verdad; pero en ella sólo se enseñaba la doctrina cristiana, o para hablar con más propiedad, los rezos más insignificantes y que se hacían recitar de memoria a los niños, que los aprendían como papayos, y que los olvidaban pronto. Estos rezos eran, el Bendito, el Padre Nuestro, el Credo, el Ave María y los Mandamientos de la Santa Madre Iglesia.

En 1874 el Congreso de la Unión realizó una acción concreta en contra de la enseñanza religiosa al promulgar un Decreto que confirmó el carácter laico de la educación al prohibir la enseñanza religiosa y la práctica de cualquier culto en todos los establecimientos de la Federación, de los estados y los municipios.¹⁰ Es así como se introduce explícitamente la modalidad del laicismo en nuestro país.¹¹ No obstante, como ocurre con todo proceso, el tránsito de un Estado laico a la laicidad educativa tomó su tiempo. También hay que considerar que, de acuerdo con el INEGI, para 1900 el 84% de la población mexicana era analfabeta.

⁸ Booth, George C., "Socialist Secondary Education in Mexico", *The School Review*, vol. 47, núm. 8, 1939, p. 602.

⁹ Pérez Sánchez, Sergio, "Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto", *Páginas de Educación*, vol. 5, núm. 1, 2012.

¹⁰ "Artículo 1o. El Estado y la Iglesia son independientes entre sí...". "Artículo 4o. La instrucción religiosa y las prácticas oficiales de cualquier culto quedan prohibidas en todos los establecimientos de la Federación, de los estados y los municipios. Se enseñará la moral en los que por naturaleza de su institución lo permitan, aunque sin referencia a ningún culto. La infracción de este artículo será castigada con multa gubernativa de veinticinco a doscientos pesos y con destitución de los culpables en caso de reincidencia".

¹¹ Pérez Sánchez, Sergio, *op. cit.*, pp. 79-95.

Fue hasta la Constitución de 1917 que, por primera vez en la historia, se incluyeron derechos sociales en los artículos 3o., 27 y 123, estableciendo en el 3o. que “La enseñanza es libre, pero será laica la que se dé en los establecimientos oficiales de educación, lo mismo que la enseñanza primaria, elemental y superior que se imparta en los establecimientos particulares”. En cuanto a la relación entre la Iglesia, el Estado y la educación, se plasmaron, además, otros dos principios fundamentales:

- Prohibición a las corporaciones religiosas y a los ministros de culto de establecer o dirigir escuelas primarias.
- Prohibición a los ministros de culto o corporaciones religiosas de patrocinar, dirigir o administrar instituciones que tengan por objeto el auxilio de los necesitados, la investigación científica y la difusión de la enseñanza.

Ahora bien, la mencionada reforma al artículo 3o. que se dio en 1934 bajo el proyecto de la educación socialista estableció que “La educación que imparta el Estado será socialista y, además de excluir toda doctrina religiosa combatirá el fanatismo y los prejuicios, para lo cual la escuela organizará sus enseñanzas y actividades en forma que permita crear en la juventud un concepto racional y exacto del universo y de la vida social”. Además, como mencionan Medellín y Muñoz,¹² la Reforma dispuso algunas normas concernientes con la laicidad educativa para conceder autorizaciones a particulares que deseaban impartir educación en cualquiera de los tres grados anteriores:

I. Las actividades y enseñanzas de los planteles particulares deberán ajustarse, sin excepción alguna, a lo preceptuado en el párrafo inicial de este artículo, y estarán a cargo de personas que, en concepto del Estado, tengan suficiente preparación profesional, conveniente moralidad e ideología acorde con este precepto. En tal virtud, las corporaciones religiosas, los ministros de los cultos, las sociedades por acciones que exclusiva o preferentemente realicen actividades educativas y las asociaciones o sociedades ligadas directa o indirectamente con la propaganda de un credo religioso, no intervendrán en forma alguna en escuelas primarias, secundarias o normales, ni podrán apoyarlas económicamente.

...

IV. El Estado podrá retirar discrecionalmente, en cualquier tiempo, el reconocimiento de validez a los estudios hechos en planteles particulares.

¹² Medellín, Rodrigo y Muñoz, Carlos, *Ley Federal de Educación*, 5a. ed., México, Centro de Estudios Educativos, 1986, pp. 9-10.

Esto muestra, como se hizo notar desde el principio de este texto, que la escuela socialista fue muy vigilante sobre los planteles privados a fin de eliminar todo vestigio de instrucción religiosa.

Finalmente, para establecer el vínculo entre el principio de laicidad y la educación socialista mexicana, en este punto resulta pertinente abordar de forma sucinta los modelos educativos que subyacen a dicho proyecto. Según Mary Kay Vaughan, profesora emérita de Estudios Latinoamericanos en la Universidad de Maryland, la educación socialista mexicana se inspiró profundamente en las ideas, además de Ferrer Guardia, en las de Anton Semyonovich Makarenko y otros.¹³ Esta nueva pedagogía enfatizó la importancia del esfuerzo colectivo tanto en el trabajo como en la educación, así como en el aprendizaje de hábitos productivos a través de huertos colectivos y cooperativas. Además, mediante la educación se buscaba despojar a la religión de su presencia como fuerza social, haciéndola menos visible, menos pública y menos importante en la vida de los ciudadanos, aspirando así a una secularización de la cultura y la sociedad, pero también de la mente humana.¹⁴

Bajo estas influencias, la ideología socialista mexicana tuvo entonces un fuerte carácter liberal y luego positivista, profundamente laicista, puesto que buscaba alejar la vista de la superstición y el fanatismo, desafiaba la religión institucionalizada y trataba de basarse en el pensamiento racional y científico. En este sentido, el proceso de laicidad que aconteció en este periodo en México fue peculiar por estar anclado a una expresión política sin precedentes, aunque tampoco vio continuación.

La propuesta de la escuela moderna de Ferrer Guardia sirvió como inspiración para la escuela del modelo socialista, considerando al profesor no como un dechado de sabiduría, sino como un facilitador de elementos libertarios para el aprendizaje en comunidad y solidaridad. La función principal del profesor sería la de alentar a la reflexión de los estudiantes, fomentando el espíritu crítico y curioso desde la ciencia y dejando de lado el adoctrinamiento, los dogmas, las explicaciones fantásticas y el autoritarismo.

Por otra parte, el modelo de Makarenko sirvió como referencia y punto de partida en la organización de los contenidos de los planes y programas de educación primaria mexicanos posrevolucionarios (por ejemplo, la importancia de la lectura como medio para transformar la conciencia colectiva; lo que se puede ver en campañas de alfabetización urbana y rural, en la organización de lecturas colectivas y en el desarrollo de materiales de apoyo). Esto

¹³ Quintanilla, Susana y Vaughan, Mary Kay, *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

¹⁴ Berger, P., *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1967.

representó un intento por rescatar los ideales de la Revolución mexicana y fortalecer las estrategias para la formación de grandes sindicatos, basados en las ideas de cambio social de Ferrer y Makarenko, mediante la apropiación de los conceptos de bienes comunes y sociales. La influencia de la ideología socialista en el mandato de cambiar el tercer artículo de la Constitución mexicana (que se refiere a la educación y su ideología subyacente) se produjo en 1933, con la posterior reforma educativa de 1934,¹⁵ así como en los requisitos laborales que demandaban los trabajadores y en los movimientos sindicales en México desde finales del siglo XIX.

Durante el periodo de la educación socialista se desarrollaron nuevos planes de estudio para muchas materias, entre las que destacan las ciencias naturales y la historia nacional. En esto último se implementaron los cambios más significativos para enfatizar el papel protagonista de los trabajadores y campesinos en la Revolución mexicana. Los actores políticos clave de este periodo fueron maestros rurales y urbanos, ya que estaban muy involucrados en la movilización y sindicalización de campesinos y trabajadores. Vaughan sugiere que un aspecto crucial de la educación socialista es que el Estado pudo promover un nacionalismo multiétnico basado en su promesa de justicia social y desarrollo, y al mismo tiempo, las comunidades rurales lograron crear nuevos espacios para preservar sus identidades locales.¹⁶

El intento por unir todos los aspectos de la educación socialista mexicana, así como los fundamentos del sistema educativo posrevolucionario, los debates y conflictos entre los defensores y los opositores del socialismo, e incluso el significado y los límites precisos de la educación socialista, entre otros, se realizó utilizando una variedad de enfoques teóricos y desde diferentes perspectivas disciplinarias. Por ende, durante la década de 1970 se publicaron varios estudios clave sobre el tema: los ambiciosos y exhaustivos trabajos de Vázquez,¹⁷ Raby,¹⁸ Raby y Donís,¹⁹ Lerner²⁰ y Córdova,²¹ entre otros, proporcionaron importantes herramientas metodológicas y

¹⁵ Guevara Niebla, Gilberto, *op. cit.*

¹⁶ Quintanilla, Susana y Vaughan, Mary Kay, *op. cit.*

¹⁷ Vázquez, Josefina, "La educación socialista de los años treinta", *Historia Mexicana*, vol. 118, núm. 3, 1969; Vázquez, Josefina, *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México, 1975.

¹⁸ Raby, David, "Mexican Political and Social Development since 1920", *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 1, núm. 1/2, 1976; Raby, David, "La educación socialista en México", *Cuadernos Políticos*, vol. 29, 1981.

¹⁹ Raby, David y Donís, Martha, "Ideología y construcción del Estado: la función política de la educación rural en México: 1921-1935", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 2, 1989.

²⁰ Lerner, Victoria, *La educación socialista*, México, El Colegio de México, 1979, vol. 17.

²¹ Córdova, Arnaldo, *La formación del poder político en México*, México, Bolsillo Era, 1972.

conceptuales para la revisión y explicitación de estudios previos sobre la Revolución mexicana y el nacimiento y desarrollo del México moderno.

En la década de 1980 “la investigación sobre la reforma de la educación socialista y, en general, sobre la presidencia del general Lázaro Cárdenas, diversificó sus objetos de estudio e interés y alcanzó niveles de análisis que no se habían visto antes”.²² Estos trabajos incluyen varios libros de texto y programas educativos de 1920-1940. Sin embargo, hasta hoy nadie ha analizado el enfoque de los temas científicos en los libros de texto aprobados por el Ministerio de Educación de México bajo los preceptos de la educación socialista.

Por lo tanto, en lo que resta de este manuscrito son: contar parte de la historia de la educación socialista en México; arrojar luz sobre la enseñanza de la evolución biológica en los libros de texto de educación básica durante la década de 1930, y abordar la influencia de las tradiciones ilustradas y de la ideología socialista sobre la política educativa del México socialista posrevolucionario, todo a través del lente proporcionado por un enfoque trasnacional.

Debido a que el proyecto socialista mexicano se inspiró y retroalimentó de expresiones ideológicas trasnacionales, de las que se apropió, como métodos e ideologías de enseñanza que fueron adaptados al ámbito local, es necesario exponer, primero, el evolucionismo en México para comprender cómo se hila en el entramado del proyecto socialista en la educación mexicana.

II. EL EVOLUCIONISMO EN MÉXICO

La teoría evolutiva ha sido determinante en la modificación de los planes y programas que conforman los libros de texto utilizados en las aulas de enseñanza del mundo occidental. Es claro que los cambios no son procesos inmediatos en los sistemas educativos globales. En cada país, región geográfica o comunidad, la nueva teoría se insertó en forma diferente. En este sentido, el escenario mexicano es interesante y ha sido estudiado por Genovés,²³ Maldonado-Koerdell,²⁴ Moreno,²⁵ Glick²⁶ y Barahona.²⁷

²² Quintanilla, Susana y Vaughan, Mary Kay, *op. cit.*, p. 11.

²³ Genovés, Santiago, “Darwin y la antropología”, *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, núm. 20, 1959.

²⁴ Maldonado-Koerdell, Manuel, “Linnaeus, Darwin y Wallace en la bibliografía mexicana de ciencias naturales, I. Primeras referencias a sus ideas en México”, *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. 20, 1959, pp. 63-78.

²⁵ Moreno de los Arcos, Roberto, *La polémica del darwinismo en México, siglo XIX. Testimonios*, 1984, vol. 1.

²⁶ Glick, T., *The Comparative Reception of Darwinism*, The University of Chicago Press, 1988.

²⁷ Barahona, A., “Introducción del darwinismo en México”, *Teorema*, vol. 28, núm. 2, 2009.

Los trabajos de estos autores indican que en México, tal como ocurrió en Francia, hubo un retraso en la introducción, difusión y aceptación del darwinismo. De acuerdo con Genovés, esto ocurrió principalmente por los conflictos armados que desestabilizaban al país y, de acuerdo con Maldonado-Koerdell, el factor más importante fue el afrancesamiento mexicano de la época que exaltaba los ideales positivistas. No obstante, las discusiones acerca del evolucionismo no estaban ausentes en México, sobre todo en las aulas universitarias y normales, así como en algunos grupos de académicos que mantenían correspondencia directa con colegas europeos atraídos por nuevas discusiones generadas en torno a la propuesta darwiniana a finales del siglo XIX. Estas discusiones fueron importantes en el desarrollo y establecimiento de la biología moderna en México.²⁸

Resulta importante mencionar que la mayoría de los historiadores que han estudiado la manera en que las ideas de Darwin fueron recibidas en las distintas partes del mundo se han apoyado en el concepto de la revolución darwiniana.²⁹ Sin embargo, es fundamental considerar que la visión evolutiva que se volvió popular después de 1859 no fue estrictamente la de Darwin, sino aquella progresiva, rápida, ortogenética y lamarckiana,³⁰ la que Peter Bowler, en 1988, bautizó como “revolución no darwiniana”.

De forma que la historia debería ser contada como la “introducción del evolucionismo en México” y no como “la introducción del darwinismo en México”, lo que se hace evidente en el pluralismo evolutivo característico de finales del siglo XIX y principios del XX, y en el que el darwinismo estricto no se sustenta.³¹ De acuerdo con lo anterior, Moreno y Barahona coinciden en señalar al profesor Justo Sierra (1848-1912)³² como uno de los primeros mexicanos que refieren el trabajo de Darwin y algunos conceptos de la teoría evolutiva en 1875.³³

²⁸ *Ibidem*, pp. 201-214.

²⁹ Glick, Thomas F. et al. (eds.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Madrid, Editorial CSIC-CSIC Press, 1999, vol. 8.

³⁰ Hull, David L., “Progress in Ideas of Progress”, *Evolutionary Progress*, 1988, pp. 27-48.

³¹ Ochoa, Carlos, “La introducción del evolucionismo en México a través de los libros de texto de biología: Alfredo Dugès, Alfonso L. Herrera, Isaac Ochoterena y la evolución no darwiniana”, en Torrens, Erica y Barahona, Ana, *La evolución biológica en los libros de texto mexicanos*, México, Centro de Estudios Vicente Lombardo Toledano, 2018.

³² Escritor, historiador, poeta, político, filósofo mexicano y promotor de la creación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

³³ Esta mención ocurrió en una reunión de la Sociedad Metodófila Gabino Barreda, y se publicó en la revista de dicha sociedad, en la cual J. Sierra destacó la importancia de la experimentación y la observación como oposición a enfoques espiritistas, y señaló a la teoría de la evolución como la manera de explicar el origen de los seres organizados.

En el caso de la educación superior, el naturalista francés radicado en México, Alfredo Dugès (1826-1910), publicó en 1878 el texto *Programa de un curso de zoología*, y en 1884 *Elementos de zoología*, los cuales mencionaban brevemente algunos aspectos principales de la teoría evolutiva. La historiografía tradicional sobre el evolucionismo en México ha mostrado a Dugès como un naturalista de la vieja escuela, quien expuso el darwinismo en sus escritos de manera somera. Moreno de los Arcos argumenta, por ejemplo, que el naturalista francés “era un científico sereno, que no se dejó llevar por el entusiasmo en el asunto darwinista”.³⁴

Por otro lado, a Dugès se le reconoce por presentar ideas ambiguas acerca de su aceptación hacia el evolucionismo en un sentido general. Sin embargo, esto resulta de una tradición historiográfica que supone que la tendencia de finales del siglo XIX era convertirse hacia el evolucionismo a través del darwinismo. Recientemente se ha propuesto otro tipo de enfoque basado en el reconocimiento de un pluralismo en las ideas desarrolladas en la biología del siglo XIX, en la cual el evolucionismo y el darwinismo no son más que visiones de posiciones periféricas.³⁵

Algunas de estas posiciones fueron el debate entre Georges Cuvier (1769-1832), con sus condiciones de existencia, frente a la unidad de tipo de Étienne Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844), así como postulados como la recapitulación concebida por Louis Agassiz (1807-1873), la ortogénesis de Edward Drinker Cope, y la morfología de Richard Owen (1804-1892); visiones protagónicas del momento que moldearon la biología desde mediados del siglo XIX. De forma que los naturalistas del siglo XIX, como Dugès, interpretaban la forma orgánica a través de leyes naturales, una de las cuales era el evolucionismo. A pesar de ello, sin duda el trabajo de Dugès fue fundamental en la comprensión y enseñanza de la evolución en los albores del siglo XX en México.

En la medicina también se discutieron las ideas evolutivas. Por ejemplo, el Dr. José Ramírez (1852-1904) llevó a cabo un estudio sobre el “Origen teratológico de las variedades, razas y especies”,³⁶ en el que hace referencia a la propuesta de Darwin en un intento por rechazar el determinismo biológico del racismo. Los escritos de Ramírez fueron importantes en las discusiones médicas y evolutivas de su tiempo. Escribió que para entender el origen teratológico y embriológico de las variaciones, razas y especies, era necesario

³⁴ Moreno de los Arcos, Roberto, *op. cit.*, p. 33.

³⁵ Ochoa, Carlos y Barahona, Ana, *Forma versus función: historia de la homología y la analogía*, México, UNAM, 2009.

³⁶ Ramírez, José, “Origen teratológico de las variedades, razas y especies”, *La Naturaleza*, vol. IV, 1878.

considerar las leyes de la herencia y la adaptación, ya que eran procesos vitales para la evolución. Como muchos de la época, Ramírez aceptaba la herencia de los caracteres adquiridos de la teoría de Lamarck, ya que estas características producían adaptaciones de los organismos a su ambiente y, por tanto, la evolución de las especies.

Aunque quizá fue Alfonso Luis Herrera (1868-1942) el personaje más destacado en cuanto a la introducción de la teoría evolutiva en la enseñanza de la biología, pues generalmente se le reconoce como el principal introductor del darwinismo en México. No obstante, en sus escritos se aprecia claramente este pluralismo evolutivo ya mencionado, característico de principios del siglo XX. Su perspectiva evolutiva está influida por el materialismo pre-socrático, el pensamiento lamarckiano del filósofo Herbert Spencer, la filosofía romántica alemana y la perspectiva embriológica de Ernst Haeckel.³⁷ Su texto *Nociones de biología*, publicado en 1904³⁸ para la cátedra de Biología General de la Escuela Normal para Profesores, fue fundamental para la enseñanza de la evolución en las escuelas normales y, por ende, en las aulas de educación básica.

Sin embargo, con independencia de la presencia de tan importantes actores, que comprendían las cuestiones fundamentales de la teoría evolutiva y su posible impacto en la investigación biológica y en la enseñanza de las ciencias naturales, la teoría de la evolución —así como sus modificaciones posteriores— históricamente no ha sido considerada en verdad relevante para la investigación biológica mexicana y, por consiguiente, para la enseñanza. Esto no quiere decir que la teoría haya estado por completo ausente de las aulas, pero, como iremos detallando a lo largo de este artículo, ha existido un tira y afloja respecto de la utilización de la teoría de la evolución en la instrucción de la biología que responde principalmente a intereses políticos y a lo que Ludwik Fleck denominó “estilos y colectivos de pensamiento”.

III. DE LA LAICIDAD A LA EVOLUCIÓN: EL PROYECTO SOCIALISTA EN LA EDUCACIÓN MEXICANA

Como se estableció con anterioridad, el proyecto socialista mexicano se inspiró y retroalimentó de expresiones ideológicas transnacionales, entre las que

³⁷ Ledesma, Ismael, “La introducción de los paradigmas de la biología en México y la obra de Alfonso L. Herrera”, *Historia Mexicana*, vol. 52, núm. 1, 2002, pp. 201-240.

³⁸ En 1902, Herrera fundó la primera cátedra de Biología General en México, como sustitución a la de Historia Natural, en la Escuela Normal para Profesores. Para su enseñanza, escribió *Nociones de biología*, que se publicó en 1904.

destacan los valores de la Ilustración europea, los ideales de la Revolución francesa y la ideología socialista de la Revolución rusa. La laicidad está presente en todas ellas, incluso antes de que se acuñara la palabra para denominarla (cosa que ocurrió en 1871, en relación con un voto en el Consejo General de la Región del Sena a propósito de la enseñanza laica. Dos años después el término apareció en la Enciclopedia Larousse³⁹); por ejemplo, en los esfuerzos por implementar los derechos civiles, tales como la institucionalización del matrimonio o la creación del Registro Civil. Estas garantías civiles se instituyeron en México durante la presidencia de Pino Suárez, y de Benito Juárez bajo las Leyes de Reforma (1855-1861), las cuales tenían como objetivo separar a la iglesia del Estado mediante la supresión de los fueros del clero (Ley Juárez), la obligación de las corporaciones civiles y eclesiásticas a vender casas y terrenos (Ley Lerdo) y la prohibición del cobro de derechos y diezmos (Ley Iglesias).

A estas leyes se les sumaron las de nacionalización de bienes eclesiásticos, la ley del matrimonio civil, la exclaustación de monjas y frailes y la de la libertad de culto. Por todo ello, la laicidad se convertiría en parte esencial de la identidad del mexicano, quien tiende a considerar la secularización y la laicidad como inseparables. Sin embargo, como apunta Blancarte, “la noción de laicidad no necesariamente se identifica, de manera absoluta, con la de separación entre el Estado y las iglesias; el reconocimiento de la pluralidad religiosa no implica laicidad y ésta última tampoco es sinónimo de neutralidad del Estado en materia religiosa”.⁴⁰ Es decir, que un Estado neutral no necesariamente es un Estado laico y un Estado laico no es un Estado neutral, puesto que sus fundamentos se hallan cimentados en un régimen liberal. En este sentido es interesante señalar que en la Constitución mexicana no está inscrita la laicidad, excepto por el artículo 3o., relativo a la educación que garantiza la libertad de creencias y la laicidad de la educación. De modo que la laicidad mexicana se aprecia claramente en la separación de esferas, muy marcada en el ámbito educativo.⁴¹

En el México posrevolucionario se incrementó esta búsqueda por establecer en la educación una poderosa forma de soberanía. Se comenzó a otorgar a la educación la función de generar sentimientos de lealtad y

³⁹ Blancarte, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, *cit.*, p. 142.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 846 y 847.

⁴¹ El artículo 3o. de la Constitución señala que todo individuo tiene derecho a recibir educación preescolar, primaria y secundaria en forma obligatoria y gratuita. Sin embargo, de acuerdo con el artículo 24, se respeta la libertad de creencias mas la educación será laica, y “se mantendrá por completo ajena a cualquier doctrina religiosa”. Y según el artículo 40, México es una “República democrática, representativa, laica y federal”.

unidad que condujeran a un verdadero Estado-nación, así como a una actitud específica de la mente que se distingue por la creencia de que la razón humana, la ciencia y la educación son el medio principal para alcanzar una sociedad libre.

El socialismo fue un fenómeno histórico mundial con unas dimensiones humanísticas complejas. En el escenario mexicano, el socialismo adoptó la forma de varias políticas de Estado, cuyo objetivo, extremadamente ambicioso y global, era que a partir de la maleabilidad humana y la perfectibilidad de los mexicanos se lograra el cambio de una sociedad eminentemente rural y empobrecida a una sociedad industrial, urbana y más homogénea.

Debido a que el pilar fundamental del cambio social sería a través de la educación, se puede entender la introducción del tema de la evolución biológica como un esfuerzo secularizador que marginalizaría aún más la estructura de autoridad de las iglesias. Fue por ello que distintas agrupaciones sociales y políticas vinculadas con visiones conservadoras o religiosas, tales como la Jerarquía de la Iglesia Católica, la Unión Nacional de Padres de Familia (UNPF), la Unión Nacional Sinarquista (UNS) y el Frente Único Nacional de Padres de Familia (FUNPF), entre otras, manifestaron su abierta oposición a la escuela socialista. Estas agrupaciones, de marcada orientación conservadora, coincidían en algunos puntos al señalar que las personas tienen derechos anteriores y superiores a la educación, como es el caso de los derechos religiosos, la educación de los hijos, el derecho a la vida, los derechos a la propiedad privada, servir a los intereses de la Iglesia antes que a la nación y que el niño pertenece a la familia y no al Estado.⁴²

Con respecto al tema de la evolución biológica, se puede comprender su introducción de la teoría evolutiva, tanto en los planes de estudio como en los libros de texto, como una acción directa del proceso de laicización durante el gobierno de Lázaro Cárdenas. Como parte del requisito de que las instituciones sociales conquistaran su autonomía y desarrollaran ideologías propias acordes con el socialismo, se buscó introducir explicaciones materialistas del mundo que devendrían en una disminución de la práctica religiosa y en un debilitamiento de la autoridad eclesiástica en la vida cotidiana de los mexicanos.

Por supuesto, lo anterior fomentó la oposición de las agrupaciones religiosas antes mencionadas, las cuales manifestaron su permanente hostilidad y rechazo a la educación socialista y a los contenidos antirreligiosos (como

⁴² Algunas de las acciones que tomaron estos grupos fue la de amenazar a sus feligreses con no recibir los sacramentos y la absolución si enviaban a sus hijos a la escuela. Consultado en: Pérez Sánchez, Sergio, *op. cit.*, p. 14.

el tema de la evolución biológica) que buscaban enseñar, argumentando que representaban un peligro permanente a la moral y a la fe cristiana de los niños.

Sin embargo, como apunta Blancarte, en México como en el resto de los países latinos, la idea de una “religión civil” no podía ser más que la de una sustitución de cultos y rituales “laicos” en lugar de los religiosos. De allí la creación de un culto a los héroes patrios, reemplazando al santoral cristiano, o de toda una simbología sustitutiva, como el altar de la patria, la bandera y otros objetos sagrados para la nación.⁴³

No obstante lo anterior, Cárdenas, al igual que otros revolucionarios, pensaba que, al desarrollarse el proyecto de la Revolución a plenitud, se llegaría a un sistema y a una sociedad socialistas, por lo que promovió fuertemente una conciencia nacionalista y progresista en la niñez mexicana y buscó acercar la educación a las clases trabajadoras.

Entre las finalidades de la escuela socialista, además de la obligatoriedad, gratuidad y laicidad, se contemplaba que ésta debía ser científica para brindar la capacidad de adquirir una noción real del universo, basada en los principios de causalidad y evolución y sujeta a las rectificaciones que el adelanto del conocimiento impone, sin recurrir a las afirmaciones dogmáticas... haciendo que la ignorancia y las supersticiones dejaran de ser reglas de conducta privada o colectiva.⁴⁴

Como pieza fundamental de esta importante transformación educativa, la Comisión Editora Popular publicó nuevos libros de texto para las escuelas primarias del país. Se elaboraron dos series de libros para todos los grados escolares: la Serie S.E.P., para las escuelas primarias urbanas, y la serie Simiente, para las escuelas rurales. Ninguna de éstas tuvo el carácter de obligatoria.

IV. EL TEMA DE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA EN LOS LIBROS DE TEXTO DE LA ESCUELA SOCIALISTA

El cambio en el ámbito de la educación durante la época posrevolucionaria fue agudo y radical; sin embargo, esto no quiere decir que antes de la Revolución no se contemplara la modernización de la enseñanza. Durante el gobierno de Porfirio Díaz (1884-1911) la “estabilidad” de la educación se logró

⁴³ Blancarte, Roberto, “Laicidad y Secularización en México”, *cit.*, p. 143.

⁴⁴ *La educación pública en México desde el 10 de diciembre de 1934 hasta el 30 de noviembre de 1940*, México, 1941, p. 38

al fin después del daño que siguió a la guerra de Independencia. Se abrió paso a la creación de instituciones culturales y educativas y se organizaron ferias científicas provenientes, principalmente, de Francia.

En las primeras décadas de la presidencia de Díaz comenzó el interés por la educación indígena como el único medio para integrarlos a la sociedad, considerando que en 1900 el 84% de la población indígena no podía leer ni escribir.⁴⁵ No obstante, la dictadura de Díaz dio grandes pasos al unificar la educación. Díaz simpatizó con la Ley de Instrucción Pública de Juárez, de 1867, que proponía los principios liberales de educación obligatoria, gratuita y laica. Sin embargo, cambió el sistema de enseñanza de acuerdo con las corrientes vanguardistas del momento, como la de Francisco Ferrer Guardia, estableciendo así la “escuela mexicana moderna”, cuya amplitud se basó en el desarrollo moral, físico, intelectual y estético de sus alumnos.

Asimismo, garantizar la educación primaria obligatoria se volvió crucial.

Con este objetivo primordial en mente, la Comisión de Educación de la Cámara de Diputados, formada principalmente por el abogado, político, historiador y poeta Justo Sierra [una de las figuras más influyentes en la historia del país por ser el promotor más fuerte de la educación secular y miembro fundador de la Universidad Nacional de México], procedió a realizar un proyecto estatutario que tomó las ideas fundamentales de la Ley de Educación Pública de 1867.⁴⁶

Así, la Universidad Nacional se fundó bajo los valores del positivismo que Sierra tomó del trabajo del político británico Herbert Spencer, que fue una de las influencias intelectuales más importantes del mundo, pero cuya importancia no se había valorado del todo.⁴⁷ Para Justo Sierra, “la difusión de la Instrucción Pública fue suficiente para transformar el país en una sociedad más justa y progresista”.⁴⁸ Durante este periodo, un grupo de intelectuales, formado por Justo Sierra, José Vasconcelos y Moisés Sáenz, constituyó una tendencia nacionalista centrada en la pedagogía social orientada y dirigida por el Estado, incluyendo la diferencia entre instrucción y educación y el apoyo a la educación de las mujeres.

Aunque el país se encontró, una vez más, profundamente sumergido en la inestabilidad política y social, una vez que el gobierno de Díaz fue

⁴⁵ Bazant, Mílada, *Historia de la educación durante el Porfiriato*, El Colegio de México, 1993.

⁴⁶ *Idem*.

⁴⁷ Ruiz Gutiérrez, Rosaura *et al.*, *Darwin en (y desde) México*, México, UNAM, 2015, pp. 166 y 167.

⁴⁸ Bazant, Mílada, *op. cit.*, p. 21.

derrocado y la Revolución mexicana consumada, dicha revolución fue un elemento fundamental para la reforma de la función social del sistema escolar y su relación con la pobreza y el analfabetismo. Así, durante el México posrevolucionario la educación adquirió un nuevo papel: además de ser un instrumento de “paz y progreso”, se convirtió en un estandarte de la democracia y la modernización.

Durante la presidencia del general Álvaro Obregón, en 1921, se fundó la Secretaría de Educación Pública, con José Vasconcelos a la cabeza,⁴⁹ y de esta manera el Estado asumió la responsabilidad de brindar educación primaria a toda la población. El movimiento de Vasconcelos buscó la unificación de la población a través de un proyecto para integrar el pasado indígena de México, por lo que lanzó una fuerte campaña educativa que abarcó desde la creación de bibliotecas, campañas de alfabetización, hasta el impulso de la educación rural mediante la implementación de las “misiones culturales”.

Durante la presidencia de Plutarco Elías Calles se creó la escuela secundaria, en 1925, con Moisés Sáenz a la cabeza, con el fin de satisfacer las necesidades educativas del nuevo orden social. Este ambicioso proyecto educativo estaba dirigido al sector más atrasado de la sociedad, con un enfoque basado en la filosofía pedagógica norteamericana de John Dewey (la cohesión social a través de la libertad y la justicia), integrando la ideología de la educación alemana (de lo concreto a lo abstracto) y ajustado a las necesidades y aspiraciones del pueblo mexicano. Sus principios subyacentes eran de tipo nacionalista para apuntalar la identidad y unidad nacionales y alentar a los ciudadanos a participar en la producción de riqueza.

Dos decretos posteriores dieron independencia a la escuela secundaria al separarla irrevocablemente de la Escuela Nacional Preparatoria. Para 1930 siete escuelas federales estaban operando con una inscripción de 5,500 estudiantes. En 1931 Narciso Bassols, entonces secretario de Educación Pública durante la presidencia de Pascual Ortiz Rubio (1930-1932), extendió la naturaleza secular de la educación primaria a la secundaria, imponiendo así el secularismo absoluto (con la correspondiente exclusión de elementos eclesiásticos, símbolos, imágenes e instrucción religiosa) y la supervisión oficial de las escuelas secundarias privadas.

Ahora bien, al comienzo de la administración de Lázaro Cárdenas, en 1934, se tomaron medidas para incrementar la educación pública en el nivel primaria. A principios del siglo XX la población de México era de 13.6 millones, y durante las tres primeras décadas el aumento de la población

⁴⁹ Ávila, Ana Cristina y Muñoz, Virgilio, *Creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos*, México, Noriega Editores, 1999.

fue de apenas tres millones, lo que significa que en 1930 la población total alcanzó los 16.6 millones, de los cuales el 61.5% era analfabeta.

La implementación de la educación socialista en México durante los años 1925-1940 —aunque su efecto real fue sólo durante la administración de Cárdenas (1934-1940)— es uno de los logros más extraordinarios de la educación latinoamericana, pues se implementó con un nuevo enfoque en la educación pública. La educación socialista sería una herramienta educativa para promover una verdadera comprensión científica de la vida y el mundo entre los niños y los jóvenes, que serviría, además, para aumentar la calidad de vida y el bienestar social que se consideraba clave para el desarrollo del país.

Los primeros gobiernos posrevolucionarios ya habían tenido la idea de implementar una educación socialista dirigida al pensamiento racionalista, cuya relevancia e influencia se desarrollaron en los estados de Yucatán y Tabasco, al sur de México. Sin embargo, fue Cárdenas quien dio un gran impulso a la educación socialista al apoyar una reforma educativa establecida en el Plan Sexenal, porque estaba convencido de que la educación debería superar lo puramente pedagógico y ser un instrumento para lograr la auténtica reconstrucción económica y social nacional.

Evidentemente, las diferentes instituciones de enseñanza se transformaron de alguna manera para satisfacer las prioridades nacionales de ese momento determinado. En este sentido, y dado que la teoría de la evolución biológica comenzó a incluirse durante los últimos años del siglo XIX en los libros de texto de numerosos países —incluido México, como se mostró con anterioridad—, cabe preguntarse si la ideología socialista implicó un cambio importante en el enfoque de la enseñanza de las ciencias naturales en general, y del tema de la evolución biológica en particular.

Tradicionalmente, la botánica ha sido la disciplina de interés *par excellence* en México, aunque los trabajos zoológicos comenzaron a incrementarse bastante durante el siglo XIX. No obstante, no todos los elementos del estudio de las plantas y animales han recibido históricamente la misma atención, siendo los aspectos descriptivos y de clasificación los campeones en el monopolio del interés de nuestros científicos hasta bien entrado el siglo XX.

De hecho, no fue sino hasta la década de 1930 cuando se puede considerar la verdadera existencia de instituciones mexicanas dedicadas a la investigación en biología, con la correspondiente presencia de revistas especializadas (*i.e.* *Revista Mexicana de Historia Natural*, establecida en 1939).⁵⁰

⁵⁰ Piñero, Daniel, “La teoría de la evolución en la biología mexicana: una hipótesis nula”, *Revista Ciencias*, núm. 40, 1996, pp. 13-17.

Se puede decir, entonces, que las décadas de 1930 y 1940 representan un periodo inicial de la profesionalización de la investigación biológica, y que ésta, en su totalidad, fue extremadamente rezagada en hacer e incluir cuestionamientos relevantes sobre los seres vivos desde una visión evolutiva (que incluye sistemática, biogeografía, ecología, genética, fisiología, bioquímica).

Respecto al tema educativo que nos interesa, y también de acuerdo con Piñero, “la teoría evolutiva no ha sido una parte esencial en la enseñanza de la biología en México”.⁵¹ Pero con base en el profundo cambio que supuso la denominada escuela socialista, ¿fue el tema de la evolución considerado en los planes y programas de estudio? Y en caso afirmativo, ¿en qué materiales educativos y de qué forma? Para responder estas preguntas nos dimos a la tarea de revisar los planes y programas de estudio desde finales del siglo XIX y hasta 1940, pero principalmente aquellos que resultaron de la reforma educativa de 1934, así como realizar un análisis del contenido del tema de la evolución biológica en los libros de texto empleados durante dicho periodo.

Antes de comentar los resultados del análisis de contenido, resulta necesario explicitar la importancia de la enseñanza de la teoría evolutiva para que se comprenda por qué se convirtió en uno de los temas centrales de la educación de numerosos países del mundo occidental desde el inicio del siglo XX.

El descubrimiento de la evolución es uno de los mayores logros intelectuales de la humanidad, quizá al mismo nivel que el cálculo y la relatividad. Resulta uno de los hallazgos científicos que cambiaron por completo la forma en la que vemos el mundo, pues transformó nuestra visión de la naturaleza: de algo fijo e inmutable a apreciarla como un ente histórico y cambiante.⁵²

La teoría de la evolución básicamente explica tres hechos fundamentales: la forma en la que aparecen nuevos seres vivos en nuestro planeta, las adaptaciones a sus ambientes particulares y la diversificación o extinción que pueden llegar a sufrir. Asimismo, está compuesta por una serie de postulados que se centran en el hecho de que la vida evolucionó en la Tierra y que todos los organismos compartimos un ancestro común.⁵³

⁵¹ *Idem.*

⁵² Ruse, Michael y Travis, Joseph, *Evolution. The First Four Billion Years*, Belknap Press, 2009.

⁵³ Dupré, John, “Pluralism and Process in Understanding Human Nature”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, núm. 1-2, 2015.

La incorporación de un pensamiento evolutivo en las aulas, principalmente en aquellos países que a finales del siglo XIX o principios del XX buscaban asegurar derechos y libertades civiles fundamentales, fue una forma de apuntalar la autonomía de la educación frente a lo religioso y promover así un espíritu crítico y racional entre la población en general; que resulta la base de un Estado democrático.

Asimismo, la teoría de la evolución no sólo representa una explicación materialista del origen de los seres vivos, incluyendo al ser humano, sino que, además, brinda una nueva dimensión ante la diversidad existente de personas, etnias, credos y demás, cuyo respeto era una de las finalidades de la educación socialista.

Muy pocas teorías en la ciencia se han difundido tan exitosa y rápidamente como lo hizo la teoría evolutiva que Darwin publicó a mediados del siglo XIX, no sólo al interior de la misma biología, sino en nuevos escenarios fuera de la ciencia y la cultura.⁵⁴ No hay la menor duda de que en la educación la teoría evolutiva encontró uno de sus mejores escenarios para instaurarse y representarse con gran éxito. El estudio de la evolución no solamente brinda una mejor comprensión del mundo orgánico en el que vivimos, también promueve una mejor comprensión de la naturaleza de la ciencia, de temas científicos y puede generar cambios conceptuales al colocar a los estudiantes frente a sus propias preconcepciones, creencias religiosas y otras visiones del mundo para contrastarlas con explicaciones científicas.⁵⁵

Durante la educación socialista en México, es posible aseverar que el tema de la evolución biológica se incluyó tanto en los libros de texto de primaria como en los planes y programas de estudio de la educación de primera y segunda enseñanza.⁵⁶ Estos planes y programas se distinguen de los anteriores, “cuyo punto de partida para el estudio de un grupo cualquiera, es la descripción monográfica de un animal típico”, por enfatizar que lo más importante a tomar en consideración son “las características biológicas que van marcando en cada grupo la gradación admirable que entraña la evolución de los seres vivos”.⁵⁷ De forma que se aprecia un gran cambio conceptual en la enseñanza de las ciencias naturales en México a partir del proyecto socialista.

⁵⁴ Browne, Janet, “Darwin the Scientist”, *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, vol. 74, 2009.

⁵⁵ Bybee, Rodger W., “Science-Technology-Society in Science Curriculum: The Policy-Practice Gap”, *Theory into Practice*, vol. 30, núm. 4, 1991; Alchin, Douglas, “Phlogiston after Oxygen”, *Ambix*, vol. 39, 2003.

⁵⁶ *Idem*.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 201.

La ideología detrás de la enseñanza de la evolución biológica en este lapso buscaba contribuir en la formación de un espíritu crítico y científico en los ciudadanos que fomentara la racionalidad sobre la superstición y el dogma religioso; que promoviera una crítica de la visión única de pensamiento determinista, y que vinculara la educación con la producción, principalmente agraria, y con las organizaciones populares y luchas sociales.

Por otro lado, se buscó la transformación de la enseñanza de las ciencias naturales al permitir la libertad de cátedra y al presentar un método basado en leyes naturales para explicar el origen, la diversidad y la clasificación de los seres vivos (que implica el reconocimiento de tiempo profundo en la historia de la Tierra y de los seres vivos, la mutabilidad de las especies, contraria al fijismo, y el replanteamiento de la naturaleza del ser humano y su lugar en el universo).

Es importante destacar que los libros de texto aprobados por la Secretaría de Educación Pública (SEP) durante este periodo enfatizaban las posibles aplicaciones de la teoría evolutiva, en concordancia con un interés global por incluir la teoría en la enseñanza básica, pero en el particular contexto mexicano, en el cual el movimiento agrarista tenía gran peso político y social.

En este contexto local se buscaba instruir a los alumnos en el manejo de cultivos, cuáles eran las herramientas de domesticación y la importancia de la selección artificial en el sistema de producción agrícola. Lo anterior para brindar a los jóvenes mexicanos los conocimientos necesarios para el control eficaz y el dominio de su entorno mediante principios biológicos organizados, tales como las leyes de la adaptación y la clasificación de las especies locales, así como el reconocimiento de su valor económico y de salud pública.

La introducción del tema de la teoría evolutiva en los libros de texto, además de poderse interpretar por la circulación e impacto de la ideología socialista en la enseñanza, también se puede entender como una consecuencia de la apropiación de ciertos conceptos evolutivos por parte de ciertos actores de la tradición zoológica y botánica de la época. Este grupo de científicos, herederos del legado de Alfonso L. Herrera, como Maximino Martínez o Enrique Beltrán, voltearon la mirada a la cultura material (colecciones de especímenes de plantas y animales) bajo un enfoque evolutivo que se reflejó en la incorporación de una interpretación de los seres vivos a través del tiempo en algunos libros de texto.

No obstante, es interesante señalar que la influencia de algunos actores históricos en el devenir de tradiciones y programas de investigación puede resultar determinante en la ciencia, y que lo que llamamos “hechos”, de acuer-

do con los trabajos de Fleck,⁵⁸ son constructos sociales; es decir, que sólo lo que es cierto para la cultura es cierto para la naturaleza.

En México, las preguntas fundamentales de la evolución biológica no fueron realmente aplicadas al estudio de los seres vivos sino hasta hace pocas décadas, principalmente porque el primer director del Instituto de Biología de la Universidad Nacional Autónoma de México (primero y único en su tipo), fundado en 1929, fue Isaac Ochoterena. Siguiendo la propuesta de Fleck de estilos y colectivos de pensamiento, Ochoterena empujó tanto los intereses como los métodos de la investigación biológica hacia la parte más descriptiva y clasificatoria de la historia natural: la catalogación de los recursos biológicos de México.

Es por ello que durante buena parte del siglo XX hubo “una especie de inercia académica fuera de un contexto evolutivo”⁵⁹ en esta fundamental y única institución dedicada a la investigación biológica, por lo que se puede generalizar a todo México. Veremos más adelante que esto explica, en parte, la razón subyacente a la reducción del tema de la teoría evolutiva en la enseñanza y en los libros de texto mexicanos de 1940 a 1999.

*¿De qué forma se abordó el tema de la evolución
en los libros de texto de la escuela socialista?*

Ahora bien, con relación a la cuestión ¿en qué materiales educativos y de qué forma fue incluida la teoría evolutiva en los textos?, podemos decir que en la educación primaria se enseñaban distintos temas relacionados con la evolución desde cuarto año (segundo grado del segundo ciclo, en la terminología de la época). El libro de texto de actividades *Para conocer la naturaleza*, de cuarto año de primaria, contemplaba el estudio del origen y evolución de los animales en la materia de Zoología, y en el segundo grado del tercer ciclo (6o. año), el origen y la evolución de las plantas en la materia de Botánica. En general, el contenido que los libros de texto presentaban sobre el tema era reducido y abordado de forma somera. Se presentaban las generalidades de los seres vivos en función de su origen y evolución, su utilidad, su estructura, su adaptación al medio y su clasificación. Referente a los programas y planes de estudio de segunda enseñanza, en la descripción de las finalidades pedagógicas de Ciencias Biológicas destaca lo siguiente: “Poner al alumno en

⁵⁸ Fleck, Ludwik, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, University of Chicago Press, 1934.

⁵⁹ Piñero, Daniel, *op. cit.*

contacto con la naturaleza a fin de iniciarlo en el estudio de la vida, la interpretación de las leyes biológicas y la evolución de los organismos”.

Es interesante resaltar que la enseñanza de las ciencias biológicas en secundaria durante la década de 1930 se dividía en botánica en primero, zoología en segundo, y anatomía, fisiología e higiene en tercero (similar al texto estadounidense de enseñanza de Hunter de 1914, *Civic Biology*⁶⁰). Así, cada disciplina ejemplificaba detalladamente la anatomía, la fisiología y la clasificación de los grupos representados. Un texto fundamental tanto por el número de ediciones como por el tiraje fue *Guía para el curso de Zoología*, de Maximino Martínez, cuyo último capítulo está dedicado al tema de la evolución. Es relevante que el autor precisa en la introducción del capítulo lo siguiente: “Vamos a señalar brevemente los lineamientos generales de esta teoría siguiendo a diversos autores, advirtiendo que no es nuestra mente imponerla, sino exponer los hechos sujetándolos a un examen libre que lleve a la conclusión que racional y lógicamente se desprenda de ellos...”⁶¹

El capítulo aporta diversas evidencias a las que refiere como hechos de la anatomía, paleontología, embriología y de reacciones humorales. En un apartado menciona las causas de la variabilidad de las especies y las explicaciones dadas por Darwin, Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire y Hugo de Vries. Y curioso es el hincapié que hace Martínez, que de la teoría evolutiva no se puede inferir que el mono engendre al hombre, sino, más bien, que éste deriva de un tipo primitivo o “eslabón perdido” que relaciona a la especie humana con especies inferiores.⁶²

V. EL CIERRE DE LA EDUCACIÓN SOCIALISTA Y DEL TEMA DE LA EVOLUCIÓN BIOLÓGICA EN 1940

Es evidente que la propuesta educativa del gobierno no fue fácilmente aceptada por diversos sectores de la sociedad. Algunos grupos se manifestaron en contra por considerar que atentaba contra la libertad de pensamiento y la autonomía para educar a sus hijos, principalmente dentro de la religión. La nueva propuesta se interpretó como una instrucción obligatoria que influiría en los valores familiares inculcando el socialismo.

En el municipio de Toluca, Estado de México, por ejemplo, se llevaron a cabo fuertes campañas de oposición protagonizadas por el clero y algunos

⁶⁰ Hunter, George W., *Civic Biology*, Nueva York, Hard Press, 1914.

⁶¹ Martínez, Maximino, *Zoología*, México, 1939, p. 276.

⁶² *Ibidem*, p. 284.

padres de familia en las escuelas primarias rurales federales localizadas en los pueblos. En por lo menos 38 escuelas de educación básica unisexuales rechazaron no sólo los programas de educación socialista, sino la idea de que niños y niñas convivieran en las escuelas. Las razones eran religiosas y bajo el supuesto de que la educación socialista atentaba contra las costumbres y tradiciones de la localidad.⁶³ Situaciones similares ocurrieron en otros estados, como Puebla, Guanajuato, Oaxaca, Michoacán, entre otros.

En algunas escuelas a nivel nacional se dieron casos de inasistencia promovida por el clero, que conminaba a los creyentes a impedir por cualquier medio el establecimiento de la enseñanza socialista bajo advertencia de excomulgar a quienes participaran fomentando esa instrucción.⁶⁴ Esta situación explicó la ausencia significativa de alumnos en las escuelas públicas.

Debido a la poca claridad del proyecto de la educación socialista mexicana, la SEP creó, en 1937, el Instituto de Orientación Socialista. La finalidad de este instituto consistía en fortalecer la comprensión de los maestros acerca del significado de diversos temas fundamentales para la filosofía educativa socialista, tales como la naturaleza de la explicación científica, las definiciones de disciplina colectiva y socialismo científico y el impulso en la unión del proletariado. Lo anterior bajo el supuesto de que para el aprendizaje de la biología era importante combatir fanatismos, prejuicios, errores conceptuales y supersticiones.⁶⁵

Aun así, el proyecto de educación socialista finalizó en 1940. Las razones de tan corta duración son profundas y complejas, puesto que involucran situaciones políticas y económicas tanto globales como locales que exceden los objetivos del presente texto. No obstante, es necesario señalar que las instituciones educativas —de la naturaleza que sean— representan uno de los principales mecanismos del Estado para conservar el poder. Resulta interesante notar que estas instituciones, y la forma en la que están organizadas y controladas, representan acceso a recursos económicos, culturales e ideológicos para un número limitado de personas, pero al mismo tiempo pertenecen a la esfera pública regulada por el Estado. De forma que una vez finalizado el sexenio de Cárdenas, su proyecto educativo, único en su tipo, no fue defendido, aunque en parte por una ausencia de claridad teórica.⁶⁶

⁶³ Montes de Oca, Elvia, *La educación socialista en el Estado de México 1934-1940. Una historia olvidada*, México, El Colegio Mexiquense-ITESM (Toluca), 1998.

⁶⁴ Solana, Fernando *et al.*, *Historia de la educación pública en México*, México, Fondo de Cultura Económica-SEP, 1982, t. I.

⁶⁵ SEP, *La escuela socialista*, México, SEP-AGN, 1935.

⁶⁶ Raby, David, “La educación socialista en México”, *cit.*, pp. 82.

En 1940 Manuel Ávila Camacho asumió la presidencia de México. Y Octavio Véjar Vázquez, segundo secretario de Educación Pública de aquel sexenio, en 1941, se manifestó en contra de la escuela socialista y a favor de la escuela nacional, lo que implicó la remoción de cualquier libro con tintes comunistas. Con el fin de oficializar el cambio de materiales educativos, el gobierno de Ávila Camacho publicó, el 2 de febrero de 1941, una nueva lista con los textos que habían sido aprobados por el consejo de escuelas primarias del Distrito Federal para escuelas primarias y rurales. De éstos, muy pocos mencionaban el tema de la evolución; por ejemplo, los libros escritos para el 6o. año de las escuelas primarias: *Naturaleza y ciencias*, de Rosa Jáuregui, y *Estudio de la naturaleza*, de Irene Motts e Imelda Calderón.

Fue en 1946, bajo la presidencia de Miguel Alemán, cuando se reforma nuevamente el artículo 3o. de la Constitución y se elimina el término “socialista”, autorizando a particulares a impartir la educación —aunque seguiría siendo supervisada por el Estado—.

En efecto, las modificaciones implementadas en el artículo 3o., sin duda, mantuvieron la demanda de laicidad educativa como resultado de un triunfo de los movimientos liberarles que surgieron durante la Guerra de Reforma (1857-1860). El hecho de quitar el término “socialista” no afectó el proyecto nacionalista de contar con una educación laica que quedó garantizada en la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos.

VI. CONCLUSIONES

El contexto nacional e internacional, generalizadamente convulso durante las primeras décadas del siglo XX, imprimió características particulares de intensidad e intolerancia a los debates en relación con la reforma educativa mexicana de 1930, que aconteció en el marco del proyecto socialista mexicano. En el ámbito de la educación, este proyecto representa uno de los principales esfuerzos del Estado mexicano para proporcionar una educación masiva e incluyente, el cual, independientemente de su corta vida, sirvió como modelo de proyectos educativos tan importantes como el cubano.

A diferencia de otros proyectos educativos, la propuesta socialista reconocía a los trabajadores como motores de cambio social, y resultaba muy atractiva como proyecto educativo ante las condiciones de pobreza y analfabetismo características del momento.⁶⁷

⁶⁷ En 1930 México era principalmente rural y con altos índices de pobreza extrema, con una población cercana a los 16 millones. El crecimiento económico era negativo y el desempleo

Como mostramos en este trabajo, durante el México posrevolucionario era necesario encauzar la educación pública a todos los niveles y sectores de la ciudadanía. La educación socialista buscaba desarrollarse a través de la vinculación con organizaciones populares activas, con la demanda productiva que la nación necesitaba y como un vehículo de propaganda y difusión de la política gubernamental. Fue particularmente importante el papel que jugaron las formaciones culturales de izquierda en la elaboración de los planes de estudio y los libros de texto bajo la suposición de un desplome capitalista y con la esperanza de un nuevo orden social que contribuyera a un cambio significativo en la ideología que se pensaba indispensable para la ciudadanía.

Bajo los principios socialistas, el papel de la escuela moderna de 1930 era la de formar hombres y mujeres con un pensamiento crítico y racional, liberados de ideologías y fanatismos y que respetaran los derechos y deberes de los individuos. De ahí que la temática y los contenidos de los libros de texto se encauzaran a situaciones sobre la granja, el taller, el laboratorio, la fábrica y otros espacios comunitarios de enseñanza.

Los planes y programas de estudio se transformaron de acuerdo con las necesidades del campo y la ciudad, lo que se reflejó en los libros de texto y en los métodos de enseñanza que buscaban cumplir los ideales socialistas. Se buscaba incorporar, además, a sectores de campesinos, obreros y otros trabajadores con el fin de fortalecer una formación social y abatir el analfabetismo tan marcado de la época. Como se explicó antes, la circulación de nuevas estrategias pedagógicas (como las de Makarenko y Ferrer) contribuyeron a la reflexión de las necesidades que requería la nueva propuesta de nación.

En el ámbito de la enseñanza de la teoría evolutiva, la inclusión del tema a nivel nacional fue, sin duda, una de las experiencias educativas más singulares que ocurrieron en América Latina en el primer tercio del siglo XX. El análisis historiográfico de los textos de enseñanza, materiales y pronunciamientos emitidos por el Estado durante ese periodo muestran cómo en México, durante la década de 1930, se incluyeron temas de la evolución biológica en los planes y programas de estudio de educación primaria y secundaria y en los libros de texto correspondientes, ocasionando una evidente ruptura con las tradiciones pedagógicas de otros momentos de la escuela mexicana posrevolucionaria.

El nuevo carácter pedagógico se sustentaba en evidencias científicas que buscaban y mostraban con claridad las propuestas sobre el origen de la vida, la transmisión de características de generación en generación, así como no-

se había agravado por el regreso a México de más de 70,000 trabajadores que volvieron de Estados Unidos por la crisis de 1929. La tasa de analfabetismo era cerca del 65% de la población.

ciones fundamentales de los procesos de los seres vivos que emanciparían a los niños de prejuicios, errores y supersticiones.

Este cambio conceptual y profundo buscaba contribuir en el desarrollo de una formación crítica aislada de fanatismos o prejuicios que la ideología religiosa había promovido e incluido desde el inicio de la Conquista.

Este proyecto educativo, sin duda, generó tensiones en los diferentes sectores de la sociedad mexicana que de inmediato se opusieron y protestaron en contra de la propuesta impulsada por Lázaro Cárdenas. Además, la reforma educativa de 1934 no tuvo un desarrollo homogéneo, dado que los lineamientos oficiales contenidos en el plan de acción de la escuela socialista eran adecuados en función de las interpretaciones locales que cada escuela seguía. Las labores de los maestros fueron mediatizadas por las dinámicas de cada población y por las disputas entre los diferentes grupos y corrientes que intervinieron en estas luchas.

Es claro que resultó ingenua la idea de que se podía realizar un cambio de conciencias por medio de un decreto. Los libros de texto escolares, los panfletos y la propaganda en general se multiplicaron, aunque muchos maestros se quedaron desfasados para entender plenamente en qué consistía la reforma educativa a profundidad. Formar a un niño para la vida pos-revolucionaria resultaba complejo para los maestros, quienes no contaron con el tiempo suficiente para apropiarse la propuesta.

Sin duda, el gobierno de Cárdenas intentó llenar con propaganda socialista el entorno escolar, lo cual no fue suficiente para modificar las prácticas y modelos pedagógicos de muchos profesores rurales. Incluso se promovió un Instituto de Orientación Socialista, en 1937, para reforzar la idea de una “explicación socialista” y un “socialismo científico” que buscaban incidir en la formación de las nuevas generaciones de niños libres de prejuicios, con una visión crítica de su entorno que rescataba los ideales de la Ilustración y la ciencia. Finalmente, al tomar posesión Ávila Camacho, en 1940, la educación socialista fue modificada, adaptándola a un modelo de corte nacionalista.

VII. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

ALCHIN, Douglas, “Phlogiston after Oxigen”, *Ambix*, vol. 39, 2003.

AMUNDSON, Ron, “Typology Reconsidered: Two Doctrines on the History of Evolutionary Biology”, *Biology & Philosophy*, vol.13, núm. 153, 1998.

- BARAHONA, Ana, “Introducción del darwinismo en México”, *Teorema*, vol. 28, núm. 2, 2009.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y laicismo en América Latina”, *Estudios Sociológicos*, vol. 26, núm. 76, enero-abril de 2008.
- BLANCARTE, Roberto, “Laicidad y secularización en México”, *Estudios Sociológicos*, vol. 19, núm. 57, 2001.
- BOOTH, George C., “Socialist Secondary Education in Mexico”, *The School Review*, vol. 47, núm. 8, 1939.
- BROWNE, Janet, “Darwin the Scientist”, *Cold Spring Harbor Symposia on Quantitative Biology*, vol. 74, 2009.
- BYBEE, Rodger W., “Science-Technology-Society in Science Curriculum: The Policy-Practice Gap”, *Theory into Practice*, vol. 30, núm. 4, 1991.
- DUPRÉ, John, “Pluralism and Process in Understanding Human Nature”, *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 107, núm. 1-2, 2015.
- GENOVÉS, Santiago, “Darwin y la antropología”, *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, núm. 20, 1959.
- LEDESMA, Ismael, “La introducción de los paradigmas de la biología en México y la obra de Alfonso L. Herrera”, *Historia Mexicana*, vol. 52, núm. 1, 2002.
- MALDONADO-KOERDELL, Manuel, “Linnaeus, Darwin y Wallace en la bibliografía mexicana de ciencias naturales, I. Primeras referencias a sus ideas en México”, *Revista de la Sociedad Mexicana de Historia Natural*, vol. 20, 1959.
- PÉREZ SÁNCHEZ, Sergio, “Educación laica en el sistema educativo mexicano: entre la omisión, la ambigüedad y el conflicto”, *Páginas de Educación*, vol. 5, núm. 1, 2012.
- PIÑERO, Daniel, “La teoría de la evolución en la biología mexicana: una hipótesis nula”, *Revista Ciencias*, núm. 40, 1996.
- RABY, David, “La educación socialista en México”, *Cuadernos Políticos*, vol. 29, 1981.
- RABY, David, “Mexican Political and Social Development since 1920”, *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, vol. 1, núm. 1/2, 1976.
- RABY, David y DONÍS, Martha, “Ideología y construcción del Estado: la función política de la educación rural en México: 1921-1935”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 51, núm. 2, 1989.
- RAMÍREZ, José, “Origen teratológico de las variedades, razas y especies”, *La Naturaleza*, vol. IV, 1878.

VÁZQUEZ, Josefina, “La educación socialista de los años treinta”, *Historia Mexicana*, vol. 118, núm. 3, 1969.

Libros

ÁVILA, Ana Cristina y MUÑOZ, Virgilio, *Creación de la Comisión Nacional de Libros de Texto Gratuitos*, México, Noriega Editores, 1999.

BAZANT, Mílada, *Historia de la educación durante el Porfiriato*, El Colegio de México, 1993.

BELTRÁN, Enrique *et al.*, *Biología. Segundo curso*, México, Porrúa. 1963.

BERGER, P., *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1967.

BREMAUNTZ, Alberto, *La educación socialista en México. Antecedentes y fundamentos de la reforma de 1934*, México, Imprenta Rivadeneira, 1943.

CHENG, Yinghong, *Creating the New Man: From Enlightenment Ideals to Socialist Realities*, University of Hawaii Press, 2009.

CÓRDOVA, Arnaldo, *La formación del poder político en México*, México, Bolsillo Era, 1972.

DUGÈS, Alfredo, *Elementos de zoología*, México, Secretaría de Fomento, 1884.

DUGÈS, Alfredo, *Programa de un curso de zoología*, México, Imprenta del Estado de Guanajuato, 1878.

ENGELS, Eve-Marie y GLICK, Thomas (eds.), *The Reception of Charles Darwin in Europe*, Nueva York, Bloomsbury Academic, 2009.

FLECK, Ludwik, *Genesis and Development of a Scientific Fact*, University of Chicago Press, 1934.

GLICK, Thomas, *The Comparative Reception of Darwinism*, The University of Chicago Press, 1988.

GLICK, Thomas F. *et al.* (eds.), *El darwinismo en España e Iberoamérica*, Madrid, Editorial CSIC-CSIC Press, 1999, vol. 8.

GUEVARA NIEBLA, Gilberto, *La educación socialista en México (1935-1945). Antología*, México, Ediciones El Caballito, 1985.

HERRERA, Alfonso, *Nociones de biología*, México, Secretaría de Fomento, 1904.

HUGHES, Lloyd, *Las misiones culturales mexicanas y su programa*, París, Unesco, 1951.

HULL, David L., “Progress in Ideas of Progress”, *Evolutionary Progress*, 1988.

HUNTER, George W., *Civic Biology*, Nueva York, Hard Press, 1914.

LERNER, Victoria, *La educación socialista*, México, El Colegio de México, 1979, vol. 17.

- MARTÍNEZ, Maximino, *Zoología*, México, 1939.
- MEDELLÍN, Rodrigo y MUÑOZ, Carlos, *Ley Federal de Educación*, 5a. ed., México, Centro de Estudios Educativos, 1986.
- MONTES DE OCA, Elvia, *La educación socialista en el Estado de México 1934-1940. Una historia olvidada*, México, El Colegio Mexiquense-ITESM (Toluca), 1998.
- MORENO DE LOS ARCOS, Roberto, *La polémica del darwinismo en México, siglo XIX. Testimonios*, 1984, vol. 1.
- OCHOA, Carlos, “La introducción del evolucionismo en México a través de los libros de texto de biología: Alfredo Dugès, Alfonso L. Herrera, Isaac Ochoterena y la evolución no darwiniana”, en Torrens, Erica y Barahona, Ana, *La evolución biológica en los libros de texto mexicanos*, México, Centro de Estudios Vicente Lombardo Toledano, 2018.
- OCHOA, Carlos y BARAHONA, Ana, *Forma versus función: historia de la homología y la analogía*, México, UNAM, 2009.
- QUINTANILLA, Susana y VAUGHAN, Mary Kay, *Escuela y sociedad en el periodo cardenista*, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- RUIZ GUTIÉRREZ, Rosaura, *Positivismo y evolución: introducción del darwinismo en México*, México, UNAM, 1987.
- RUIZ GUTIÉRREZ, Rosaura *et al.*, *Darwin en (y desde) México*, México, UNAM, 2015.
- RUSE, Michael y TRAVIS, Joseph, *Evolution. The First Four Billion Years*, Belknap Press, 2009.
- SEP, *La escuela socialista*, México, SEP-AGN, 1935.
- SOLANA, Fernando *et al.*, *Historia de la educación pública en México*, México, Fondo de Cultura Económica-SEP, 1982, t. I.
- VÁZQUEZ, Josefina, *Nacionalismo y educación en México*, México, El Colegio de México, 1975.

CAPÍTULO NOVENO

DELIBERACIÓN Y ESFERA PÚBLICA: LOS PÚBLICOS, SUS DISCURSOS Y LA DESIGUALDAD POLÍTICA

Vladimir CHORNY

SUMARIO: *Resumen. I. Introducción. II. Discursos y lenguajes: una relación difícil con la razón pública. III. Repensar la participación y la igualdad: consideraciones epistémicas y simbólicas como base para evaluar el poder. IV. Instituciones democráticas y deliberación: el deber de corregir la desigualdad del poder comunicativo. V. El debate del aborto en Argentina: la relación de los medios de comunicación y la iglesia con el poder. VI. El aborto en Argentina: el empoderamiento del público feminista y la resistencia de la Iglesia en los medios de comunicación. VII. Conclusiones. VIII. Bibliografía.*

RESUMEN

La teoría de la democracia tiene, como parte de su *gramática fundamental*, la idea de la esfera pública entendida como elemento central para tener procesos en los que las personas puedan formar su opinión y su voluntad de manera acorde con los principios centrales del liberalismo político (libertad e igualdad), para formarse sus juicios y participar en la toma de las decisiones fundamentales en sus comunidades. Sin embargo, los cambios globales de las últimas décadas han dejado mal parada a la esfera pública y han erosionado parte importante de su poder democratizador. Este es un problema del que la teoría debe hacerse cargo para dar herramientas que mejoren el estado de la democracia en la práctica. En este trabajo se hace una relectura de la esfera pública a la luz de una forma particular de entender el principio de la igualdad política —reformulado críticamente— con el fin de proponer una forma alternativa de entenderla y dar elementos para que su dimensión institucional se oriente al logro de los objetivos clásicos que la esfera pública persigue.

Mi propuesta es que ésta debe entenderse de manera fragmentada y concreta poniendo el acento en los públicos —y contrapúblicos— que participan en ella y en sus discursos para poder dimensionar el *poder comunicativo* que se da en la deliberación pública. Con ello, las instituciones democráticas pueden ser reestructuradas para redistribuir ese poder comunicativo a las personas que participan en los distintos públicos y garantizarles su *agencia política* a partir de la nueva concepción del principio de igualdad que propongo. Para hacer este análisis tomo como caso de estudio la discusión sobre la legalización del aborto en Argentina, donde la presencia de sujetos no estatales, como los medios de comunicación y la Iglesia, fueron fundamentales.

I. INTRODUCCIÓN

La esfera pública como foro para *ventilar cuestiones de interés común* está erosionada.¹ Ese espacio, donde parte importante de la teoría contemporánea se ha detenido para revisar qué derechos y principios son necesarios para que la gente discuta y se encuentre,^{2,3} está en crisis. Esto es un problema para las democracias modernas no sólo porque afecta un lugar que ha sido central para dotar de sentido la categoría público-privado, que es fundamental para nuestras sociedades, sino porque en este espacio se realizan experiencias centrales para la vida de las personas: como el autogobierno sobre el cuerpo, el ejercicio de la sexualidad y los roles sociales, así como las formas de interacción social entre grupos y personas.⁴

¹ El espacio público puede referirse a tres dimensiones y objetivos: *i) lo público como lo político en oposición a lo privado*, con el objetivo de lograr la autonomía de las personas en la vida política de la comunidad en un plano de igualdad política; *ii) lo público como lo notorio en oposición a lo privado que es oculto* (lo privado se relaciona con la esfera interna de las personas y lo público al foro de discusión, la escena, el estrado, etcétera), con el objetivo de visibilizar el poder, fiscalizarlo y racionalizarlo, y *iii) lo público como lo abierto (lo colectivo) en oposición a lo cerrado (confiscado a los particulares)*, con el objetivo de la inclusión de las personas para ser parte de la discusión pública. Rabotnikof, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, pp. 9-11, 28-30, 49-52 y 127.

² Passerin d'Entrèves, Maurizio, "Hannah Arendt y la idea de ciudadanía", en Mouffe, Chantal, *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012, p. 185.

³ Berlin, Isaiah, "Two Concepts of Liberty", en Hardy, Henry (ed.), *Liberty. Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 2002; Arendt, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958; Arendt, Hannah, *On Revolution*, Estados Unidos, Penguin Books, 1990.

⁴ Warner, Michael, *Público, públicos, contrapúblicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 20-31. Para las mujeres, por ejemplo, el espacio público fue durante mucho tiempo

Las democracias modernas obtienen su legitimidad política cuando las decisiones políticas que se toman logran la *aceptación* de todas las personas interesadas o afectadas por ellas. Esta aceptación sólo es legítima tras un proceso deliberativo de formación de la voluntad en el que los argumentos que se dan unas a otras son accesibles para todas. La posibilidad de este entendimiento mutuo pasa por el uso de un lenguaje público en el que las visiones religiosas del mundo quedan fuera del ámbito institucional (cortes, parlamentos, órganos administrativos del Estado) y el poder del Estado se configura entonces como un poder secular que no depende de las visiones religiosas —ni de sus legitimaciones—, sino de argumentos públicos que puedan ser esgrimidos y aceptados tanto por personas creyentes como por no creyentes.⁵ En este sentido, la esfera pública, la deliberación y la laicidad se articulan para permitir el juego democrático y la toma de decisiones políticamente legítimas.⁶ Sin embargo, ante la crisis

el lugar de la no-palabra y la no participación; un espacio donde sus cuerpos son objetivizados y sexualizados para situarlas en una posición de vulnerabilidad, mientras que para los varones fue un lugar de participación y poder. De acá que la dicotomía público-privado se asocie muchas veces con lo masculino y lo femenino (al menos desde Platón y Aristóteles, con todos los matices que se quieran poner, hasta la actualidad).

⁵ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, 2006, p. 127. En su capítulo “La religión en la esfera pública”, Habermas señala que el proceso de modernización de las sociedades actuales llevó al Estado a su carácter secular, con el que ejerce la dominación política con fundamentos democráticos en sustitución de los de carácter religioso. Aquí el procedimiento democrático obtiene la legitimidad de la participación igualitaria de las personas —que se entienden a sí mismas como autoras de las leyes— y de su deliberación, que sirve para justificar las decisiones a partir de un dar y recibir de razones. La democracia deliberativa tiene en su centro el reconocimiento del igualitarismo universal (personas como agentes morales iguales que participan en igualdad de condiciones) que permite que se originen los derechos fundamentales que, como seres libres e iguales, todas las personas tienen por igual. Discuto algunas complicaciones de las obligaciones de la razón pública y de los argumentos públicos en el segundo apartado de este trabajo. Para una crítica más detallada del liberalismo político en este sentido véase Chorny, Vladimir, “Principio de autonomía y culturas originarias. La razón pública rawlsiana y la desigualdad política enfrentadas”, en Capdevielle, Pauline *et. al.* (coords.), *Libres e iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019.

⁶ En el ámbito de la esfera pública informal (fuera de las instituciones, parlamentos, cortes, etcétera), las organizaciones sociales, las iglesias y las personas pueden deliberar sin las restricciones estrictas que se dan en la esfera institucional (Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, *cit.*, pp. 136 y 137). Sin embargo, para que la deliberación sea posible, deben existir ciertas condiciones que, como explico en el tercer apartado de este trabajo, todas las personas deben de tener en la esfera pública para poder contar con el “poder comunicativo” (que se produce ahí) necesario para impulsar sus intereses. Un problema de la crisis de la esfera pública es que esas condiciones (tales como la igualdad en las oportunidades de comunicación) se pierden o, al menos, debilitan cuando hay grupos que concentran poder

de la esfera pública el balance entre estos tres elementos puede perderse, poniéndolos en riesgo, así como a otras instituciones y valores que están relacionados con ellos.⁷

económico y político —como la Iglesia católica— con el que se apoderan de la misma, silenciando voces o excluyendo sujetos importantes para la deliberación. Me detengo en este punto en el último apartado de este trabajo, al estudiar el caso del aborto en Argentina. El debilitamiento de la esfera pública puede llevar al debilitamiento del Estado laico y poner en cuestión el elemento democrático de las decisiones políticas cuando grupos privados de carácter religioso, como las iglesias, se empoderan y silencian a otros. Esto abre el problema de articular, por un lado, el deber de neutralidad que le exige al Estado no intervenir para privilegiar alguna visión del mundo —incidiendo de manera excesiva frente al ejercicio, por ejemplo, de la libertad religiosa en la esfera pública— y, al mismo tiempo y por otro lado, el deber de intervenir para generar las condiciones democráticas para tener una esfera pública democrática. El problema se resuelve entendiendo este deber de neutralidad en clave deliberativa, como aquel que, frente a las distintas visiones del mundo, exige que la dominación política se ejerza desde el principio según el cual “todas las decisiones políticas que pueden ser impuestas con el poder estatal tienen que ser *formuladas y pueden ser justificadas* en un lenguaje que sea accesible por igual a todos los ciudadanos. La dominación de las mayorías se transforma en represión cuando una mayoría que argumenta religiosamente, en el curso del procedimiento de la formación política de la opinión y de la voluntad, deniega a la minoría derrotada, sea ésta secular o de una confesión diferente, la completa comprensión y el cumplimiento discursivo de las *justificaciones* que le son debidas”, con lo que se justificaría la intervención estatal para generar estas condiciones deliberativas mínimas en supuestos como éste. Cita en Habermas, Jürgen. *Entre naturalismo y religión, cit.*, pp. 141 y 142. Agradezco a la jueza ciega por pedir que explicara en mayor detalle el vínculo entre esfera pública, laicidad y deliberación.

⁷ El concepto *laicidad* es un concepto interpretativo que está en disputa y puede entenderse desde distintos enfoques, por lo que es común la idea de que no debe hablarse de laicidad, sino de laicidades. Sin embargo, es necesario contar con un concepto operativo y general de laicidad para efectos analíticos. Entiendo por laicidad la autonomía del Estado frente a las doctrinas y normas religiosas y filosóficas particulares, dentro de un marco de libertad de conciencia y de religión para todas las personas, en el que se respeta la igualdad real de todas las personas y la no discriminación directa o indirecta por ningún tipo de creencia o ausencia de ella. El Estado laico sería aquel que se ordena a partir de estos presupuestos, entendiendo que las obligaciones estatales pueden variar según el ordenamiento jurídico nacional del que se trate (por ejemplo, exigiendo acciones positivas para generar las condiciones de tolerancia, de convivencia pacífica y de libertad de todas las personas, y no sólo de obligaciones de carácter negativo o de no interferencia). Para que esto sea posible, los Estados deben transitar por un proceso de *secularización* en el que el poder público deje de tener fundamentos de legitimación sagrados y pase a tener una fundamentación democrática anclada en el principio de soberanía popular y el de participación política. De acá que la secularización conlleve la autonomía de la esfera religiosa y de la esfera política, dejando —al menos en principio— el ámbito privado para la primera y el ámbito público para la segunda (esto debe tomarse con reservas y mantenerse abierto al cuestionamiento crítico de la separación de lo público y lo privado para evitar que se realicen violaciones de derechos so pretexto del ejercicio de prácticas religiosas o culturales que sean opresivas para las personas). Al respecto véase Salazar Ugarte, Pedro *et al.*, *La República laica y sus*

La crisis que señalo se encuadra en un contexto de desencanto —y descontento— por la democracia, sus instituciones y sus resultados. Esto es peligroso y es razón suficiente para revisar sus elementos centrales y hacer un diagnóstico de lo que funciona y lo que no, para corregirlo. Su relectura exige pasar por cuestiones de orden conceptual que desbloqueen los obstáculos de la teoría para después buscar ajustes prácticos; respuestas institucionales y sociales que mejoren el estado democrático actual, para dar significado concreto al ideal representativo, con poderes divididos y una opinión pública eficaz que surge de una esfera pública democrática y deliberativa.⁸

El estudio conceptual e institucional que realizo no va envasado al vacío. Parto de la premisa de que para que la democracia funcione deben existir también las condiciones económicas, sociales y culturales para ello. Mi propuesta de ajustes teórico-institucionales toma esta premisa desde una aproximación cíclica, que es virtuosa para generar esas condiciones: considero que la corrección en este nivel contribuye a tomar acciones para generar o mejorar las condiciones materiales de la democracia.⁹

Desde hace décadas Habermas advertía las tensiones entre la esfera pública y la organización e ideología burguesas inmersas en la dinámica del capital y el poder económico-político. Esta situación desgastaría la *fun-*

libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales, México, UNAM, 2015, pp. 18-21. Habermas se refiere al proceso de secularización en este sentido cuando habla del tránsito a la modernidad y de sus logros (el individualismo ético, la autoconciencia y la autonomía): “Esta autocomprensión de la modernidad es también un resultado de la secularización, es decir, de la disolución de las coacciones que imponían las religiones que detentaban el poder político” (*Entre naturalismo y religión, cit.*, p. 244). Entendiendo la diferencia entre laicidad como concepto y principio, y secularización como proceso social y político, utilizo la palabra *secularidad* y el adjetivo *secular* de manera análoga a la palabra *laicidad* y al adjetivo *laico* a lo largo del texto.

⁸ Greppi, Andrea, *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública*, Madrid, Trotta, 2012, pp. 10-14. La necesidad de hacer esto no sólo parte de la advertencia de la crisis de la democracia y de su poco rendimiento —y el descontento que esto genera—, sino de una cuestión de segundo orden que acompaña a estos problemas: que si no se realiza el ajuste para que la democracia tenga sentido y funcione, ésta se queda como un conjunto de procedimientos vacíos que, sin mucho problema, pueden terminar convirtiéndose en su contrario.

⁹ *Ibidem*, p. 14. En este sentido, con Greppi, “se trata de comprobar si una serie de «conceptos y categorías» elementales del léxico político *encajan* o quedan *falsificados* a la luz de un conjunto de «hechos»” (*ibidem*, p. 15). La idea del énfasis institucional implica sacar parcialmente la atención de las condiciones *objetivas* para formar una sociedad abierta, para ponerla en las condiciones *subjetivas*: “de la garantía de los derechos al desarrollo de las capacidades necesarias para formar y expresar una opinión *propia*, y para lograr que esa opinión pueda ser escuchada y tomada en consideración en público” (*ibidem*, p. 83).

ción crítica y de control de la esfera pública¹⁰ y mermaría su potencial emancipatorio. Con el tiempo la asimetría de poder y capital en la cultura de masas —que potencia o silencia voces en la medida en que éste se tenga o no— y la interpenetración del Estado y la sociedad civil —en cuanto a la posibilidad de limitar el poder estatal— afectaron este espacio de forma casi irreversible.¹¹

El espacio público se *refeudalizó* con los medios de comunicación de masas y el mercado, y orilló al Estado, a la sociedad civil y a los movimientos sociales a ocupar un lugar dependiente muchas veces del poder económico-político de otros sujetos no estatales.¹² Con el dinero y los intereses políticos de ciertos grupos ordenando la posibilidad de ser escuchados en la esfera pública, sus condiciones originales se desdemocratizaron.¹³

¹⁰ Habermas, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trad. de Thomas Burger, Cambridge, MIT Press, 1989 (publicado inicialmente en 1962).

¹¹ Warner, Michael, *op. cit.*, pp. 53 y 54.

¹² *Ibidem*, p. 55. La potencia emancipadora de la esfera pública reside, en parte, de su separación de los sistemas del mercado y del Estado para quedar como un espacio en el que la comunicación racional, libre e irrestricta es posible. Esto es lo que habilita que *i)* desde la sociedad civil la esfera pública sirva para escrutar las acciones de los servidores públicos y de los poderes privados, y *ii)* se genere el poder comunicativo de la sociedad que permite tomar decisiones democráticas y hacer frente al poder económico y al poder político/administrativo. Esta dimensión normativa depende, desde luego, de que la esfera pública se estructure a partir de los principios de inclusión, racionalidad y libertad de participación. La conclusión a la que Habermas llegó, en 1962, sobre la “refeudalización de la esfera pública”, se explica en términos históricos a partir de la salida de la etapa feudal y de la publicidad representativa de los poderes feudales para llegar a la etapa de la publicidad moderna, mediada, en parte importante, por el periodismo y los medios de comunicación, donde no sólo las acciones de los gobernantes podían ser escudriñadas críticamente, sino también donde se consolidaron derechos como la libertad de expresión y de asociación para esto mismo. Sin embargo, con la interconexión cada vez mayor entre sociedad civil y Estado —en particular en la etapa de los Estados de bienestar—, así como con la intervención del poder económico en los medios masivos de comunicación y la manipulación de la opinión pública, este potencial se fue mermando. La promesa emancipatoria del nivel normativo, que se constituye de manera contrafáctica en la teoría de Habermas, debía servir, supuestamente, para orientar a las sociedades modernas a la corrección de las causas de dicha refeudalización. Al respecto véase Fraser, Nancy, “The Theory of the Public Sphere”, en Brunkhorst, Hauke *et al.* (eds.), *The Habermas Handbook*, Nueva York, Columbia University Press, 2017, pp. 246-248. La idea de refeudalización indica la pérdida de esa idea de publicidad y de potencia crítica y de fiscalización del poder que se dio entre el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, con su decadencia posterior.

¹³ El proceso de modernización descrito por Habermas permite rastrear como causas centrales de este problema a la globalización y la expansión del capitalismo y de la burocracia estatal en la sociedad (el *mundo de la vida* de Habermas). El predominio del poder

Ante esta realidad hay ciertos elementos que oscurecen el análisis concreto y detallado de la esfera pública que se necesita para buscar las soluciones teóricas y los ajustes institucionales que señalé antes. La idealización de la esfera pública, planteada como un ideal regulativo, de manera abstracta y general —tal como suelen ser los ideales regulativos—, hace que se pierdan de vista elementos concretos que pueden ser incluso contraintuitivos a las abstracciones del ideal mismo.

En primer lugar, es problemático presentar a la esfera pública en términos de unidad o de totalidad, en vez de particularidad, diversidad y solidaridad; en ella no se fija el consenso sino la multiplicidad de formas de incidir en la vida política, económica y social.¹⁴ Más bien, se trata de un espacio heterogéneo y roto, desarticulado y contradictorio, al mismo tiempo que es organizado y armonizado por el poder político que actúa sobre ella —y por las distintas formas en que puede articularse desde la sociedad civil—.¹⁵

económico de ciertos grupos, tanto nacionales como internacionales, así como el poder administrativo (de las burocracias estatales), termina entrando en el ámbito informal de las esferas públicas y privadas para convertir a los ciudadanos en meros consumidores del mercado y en clientes del Estado, afectando su autonomía y su libertad en tanto que los poderes que predominan son el poder económico y el político-administrativo, en lugar del poder comunicativo (éste último como el único de carácter democrático). Dicho fenómeno es a lo que Habermas se refiere como la colonización y la tecnificación del mundo de la vida en la *Teoría de la acción comunicativa*. Véase Habermas, Jürgen, *Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 3ra. ed., Boston, Beacon Press, 1987, vol. II, pp. 180-200 y 301-331.

¹⁴ Passerin d'Entrèves, Maurizio, *op. cit.*, pp. 208 y 209.

¹⁵ Lefebvre, Henri, "El espacio", *Espacio y política. El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1976, pp. 36-42. En términos de Lefebvre, el espacio público es controlado por relaciones sociales que reproducen y asignan poder a un grupo social (como la burguesía), haciendo del espacio el reflejo de una ideología aplicada a la práctica social. Ese poder se manifestaría creando ese espacio particular, por ejemplo, manejando la propiedad privada y las decisiones políticas y jurídicas en relación con ésta. Habermas señala, de forma similar, que en el espacio público hay una tensión entre el "poder sistémico" (donde están los grupos económicos privados y los poderes estatales) que busca establecer las normas (estructuras normativas que requieren justificación) para ordenar el sistema social y los procesos de socialización interna entre grupos y sujetos que resisten a este poder sistémico (donde se gestaría el poder comunicativo producido por las personas y grupos en el ámbito de la sociedad civil entendida de manera amplia). Habermas, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 31-39. Treinta años después, Habermas pareció haber modificado, al menos parcialmente, su idea inicial —tomada muchas veces por la doctrina como su postura final— de la esfera pública, señalando que existen distintos espacios comunicativos que se superponen e interactúan de manera compleja. Este "segundo Habermas" se encuentra en *Between Facts and Norms*. Véase Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996, pp. 373 y 374.

Sucede lo mismo con la idea de “el público”. La concepción idealizada de la esfera pública da la idea del público como algo abstracto, universal y desinteresado en lo particular, en vez de plantear la realidad de una multiplicidad de públicos concretos con intereses y deseos particulares.¹⁶ No hay un público unitario ni una opinión pública totalizante en ningún lugar: la idea de “la voz del pueblo” borra, en efecto, el hecho del desacuerdo interno de las sociedades y de la diversidad de voces que disputan el espacio público.

La negación conceptual del público exige una alternativa: existen distintos tipos de públicos que disputan el poder de la esfera pública y deliberan —en el mejor de los casos— entre sí. Lo más cerca que podemos quedar de la idea de “el público” es aceptar que existe un “público dominante” —me detengo en esto adelante— y distintos “contrapúblicos” que se relacionan de varias formas ante él. Esto se conecta con el aspecto institucional. La existencia de multiplicidad de públicos apunta a la realidad de su inevitable mediación, y ésta a tres resultados importantes: *i*) existen, en la esfera pública, muchos *tipos distintos de discursos públicos* (que pueden ir desde una taberna hasta la crítica del arte, pasando por la discusión sobre los derechos en los medios, etcétera); *ii*) hay *distintos contextos (materiales y discursivos)* y públicos dentro de la misma esfera pública, y *iii*) la unidad de la esfera pública es simplemente un punto imaginario o un objeto virtual para ser analizado; en otras palabras, es el “fondo ideal de todos los públicos posibles”.¹⁷

Los primeros dos puntos sirven para esclarecer la categoría conceptual de público dominante, siendo aquel *i*) cuyo discurso público está posicionado en el espacio público con un peso mayor al de los demás discursos —es central en este sentido—, y *ii*) que está en un contexto que le es favorable para que se posicione frente a los demás discursos (por su relación con el *statu quo*, por el poder comunicativo que tiene, por su poder de influencia económica-política, etcétera). Ambas características permiten que las prácticas sociales se ordenen de acuerdo con el horizonte cultural que dichos públicos sostienen.

Los contrapúblicos compiten frente a estas dos realidades en la esfera pública, pero no sólo eso, sino que su carácter subalterno lleva a que su comunicación interna y externa tenga protocolos de diálogo y formas de expresión distintos a los del público dominante; sus horizontes culturales, de

¹⁶ Warner, Michael, *op. cit.*, p. 43. En el mismo sentido, las críticas desde el feminismo hacia Habermas parecen haber generado una modificación en su postura inicial para reconocer la multiplicidad de públicos en *Between Facts and Norms...*, *cit.*, pp. 374 y ss.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 59-61.

opinión e intercambios pasan por lenguajes distintos al del discurso dominante. Si bien sus miembros no necesariamente son subalternos en términos de pertenencia social, sus relaciones sociales, la cultura particular, las prácticas de cuidado y eróticas, sus formas de participación y solidaridad los ponen en un lugar subalterno al público central.¹⁸

Pero aquí conviene decir un poco más al respecto. Los contrapúblicos son tales también por sus limitaciones en cuanto a los medios públicos en relación con el Estado y el público dominante. Si los principales medios públicos en la actualidad son los medios de comunicación de masas, la naturaleza contrapública de estar en conflicto con las normas y contextos del entorno cultural, que son repetidas y sostenidas por los medios de comunicación, se constituye en un obstáculo para su libertad.¹⁹

La *posición* de enfrentamiento que tienen frente al *statu quo*, tanto cultural como social y político, es lo que hace que los contrapúblicos tengan una labor transformadora y creativa —tanto en su lenguaje crítico como en las formas de pensar principios que se han establecido en el “sentido común” de la cultura, como la privacidad y la ciudadanía—. No es raro que su lenguaje se marque como visceral —o incluso irracional— y transgresivo, y es en esa transgresión que se lleva muchas veces la intención transformativa al intercambio dialógico —justificando la validez y legitimidad de lo visceral de su discurso—. ²⁰

La categoría públicos-contrapúblicos es compatible con la idea de los públicos fuertes y los públicos débiles —los primeros formados en torno a estructuras políticas donde la deliberación termina en la toma de decisiones; los segundos donde su deliberación no alcanza las decisiones, pero sí la formación de la opinión en general— y su valor para la esfera pública. Como señala Fraser, los sistemas democráticos ganan en legitimidad al aumentar la *inclusión* de distintos públicos siempre y cuando las personas tengan las mismas oportunidades de plantear sus demandas y de ser es-

¹⁸ Warner, Michael, *op. cit.*, pp. 62-65. A manera de ejemplo, los contrapúblicos feministas, indígenas y raciales encuadran estas variaciones desde lo lúdico hasta lo organizativo, no sólo en sus formas de protesta y demanda frente al Estado, sino en la forma de relacionarse con sus miembros (pensemos, por ejemplo, en ideas y prácticas propias, como la sororidad en el caso de los feminismos).

¹⁹ *Ibidem*, pp. 71-72.

²⁰ *Ibidem*, pp. 70 y 71. Para tomar, de nuevo, a los públicos feministas, la forma de construir la privacidad (no hay un intento, como muchas veces se señala, para ridiculizar las demandas feministas, de eliminar el ámbito de lo privado o de la intimidad, sino de repensarlos y corregirlos frente a la dominación masculina y capitalista) se hace públicamente, poniendo a discusión presupuestos dados que resultaron en distintos tipos de opresión a las mujeres y otros grupos subalternizados.

cuchadas. Cuando esto es así, y se suma la condición de que sean efectivos para hacer rendir cuentas a los poderes públicos y de hacer que éstos respondan a su voluntad, la esfera pública recupera su razón de ser y la democracia gana.²¹

Entonces es necesario delimitar conceptualmente la idea de los públicos frente a la de los grupos sociales y las personas que pueden ser miembros de ellos. Si bien los públicos y contrapúblicos se materializan como entidades sociales (son lugares, clases, razas, que tienen uno o varios tipos de cultura, prácticas de lectura, convenciones éticas, de género y hasta de organización económica), no deben entenderse en términos idénticos a la idea de grupo social: “el público nunca es el agregado de personas, debe tener un *corpus* organizativo y cierta manera de referirse a él en el discurso”. Esto significa que los públicos son discursivos y virtuales en tanto que existen por el discurso que se dirige a ellos:²² son *autotélicos* (autoorganizados) en torno su discurso o texto que circula y que los convoca, y constituyen un espacio de discurso organizado por el discurso mismo —de aquí que también sean autocreados—, sin marcos ni regulaciones, por fuera del Estado y su burocracia.²³

²¹ Fraser, Nancy, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 174-177; Greppi, Andrea, *op. cit.*, pp. 126 y 127. “En otras palabras, para que la voluntad de los públicos débiles llegue a ser eficaz debe cumplirse una *condición de traslación*, según la cual «el poder comunicativo producido en la sociedad civil debe traducirse primero en leyes vinculantes y luego en poder administrativo», y una *condición de capacidad*, con arreglo a la cual «el poder público debe ser capaz de incrementar la voluntad formada discursivamente y ante la cual es responsable»” (*ibidem*, p. 127).

²² Los públicos son virtuales porque existen en la medida de que sus discursos existen; si sus discursos se quedan sin atención la membresía del público se pierde. Los discursos, en este sentido, se orientan permanentemente hacia el futuro y mantienen una circulación y cercanía con las personas que participan de ellos. Las conversaciones no se detienen ni hay decisiones finales. Por ello los públicos pueden pensarse como espacios vigentes de encuentro para el discurso en los que existe interacción y diálogo entre sus miembros. Warner, Michael, *op. cit.*, pp. 100-112. En este mismo sentido, se entiende que los públicos se fijan en el imaginario social más allá de que exista una identificación concreta o cerrada con sus miembros (*ibidem*, p. 84).

²³ *Ibidem*, pp. 73-78, 123 y 124. Los públicos no son independientes a su discurso. Por un lado, la interacción de un público se da más allá de la base social conocida de las personas que lo integran (el público integra a las personas desconocidas que participan en su discurso); por otro lado, su existencia no se identifica con la agregación de personas de un grupo social (obrero, indígena, etcétera). Los límites del público se dan por el discurso al que se dirigen y a las personas que participan en él (aunque ellas no lleguen a encontrarse personalmente nunca, la membresía a un público se da precisamente por la participación en él, y ésta puede ser mínima, paciente y notional o activa. De acá que la atención sea uno de los elementos centrales para ser miembro del público en cuestión (*ibidem*, p. 79-84).

Así podemos entender que algunos públicos pueden representar (acercarse) más al público dominante y otros están en una posición de antagonismo a éste. Por esta razón no pueden considerarse como subconjuntos del público dominante, sino como públicos constituidos de forma alternativa que elaboran contradiscursos para formular otras interpretaciones de sus intereses, necesidades e identidades.²⁴ En estos casos su conflicto no sólo es político e ideológico, sino lingüístico, expresivo y mediático. Más aún, a veces la hostilidad existe para mantener claro su horizonte cultural contrapúblico. Otro ejemplo de esto está en los contextos poscoloniales, donde la pluralidad lingüística también es una postura en contra de la saturación del espacio de circulación del discurso.

¿Pero cuál es, entonces, la relación entre el Estado y los públicos de la esfera pública? Parece que, por lo menos en las sociedades liberales modernas, esa relación está cruzada inevitablemente por la centralidad de la propiedad privada y el capitalismo. La acumulación del capital y el control de la propiedad privada y los medios de producción permiten que algunos grupos tengan poder económico y político sobre otros que son dominados por no tenerlos —su posición desigual puede leerse en términos de alienación, aunque no solamente—. La exclusión y la desigualdad que resultan de esta situación se refuerzan en el espacio público precisamente porque son de carácter sistémico y estructural.²⁵ No es difícil advertir que los grupos que ocupan ese *statu quo* tienen discursos particulares y contextos favorables para hacerlos dominantes en esa esfera pública, que ya funciona a su favor, en primer lugar, y que también refuerza su poder comunicativo.

La teoría social no pasó este problema de largo y buscó una “solución espacial” a la acumulación y la desigualdad para lograr empoderar a los grupos subalternizados desde dentro del capitalismo y de la situación actual de los Estados-nación —visualizando relaciones entre centro y periferias o

²⁴ Fraser, Nancy, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, en Calhoun, Craig (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992, p. 123.

²⁵ Marx, Karl, “La teoría moderna de la colonización”, *El capital*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, t. I, vol. III, cap. XXV. La relación capitalismo —propiedad privada— espacio público, permite pensar tanto la forma de dominación por parte de un sector de la sociedad y la generación de desigualdad y exclusión resultado de ellos, como las opciones a explorar desde la óptica del espacio público a este problema sistémico y estructural. Al mismo tiempo, permite entender el poder económico y político de ciertos grupos que se aprovechan de la desigualdad social para obtener ventajas en la esfera pública, tal como sucede con el control o influencia en los medios de comunicación y, en última instancia, en el posicionamiento hegemónico de sus discursos en este espacio.

márgenes, campo y ciudad, tercer mundo y primer mundo, etcétera; para ver los lugares de distintos grupos en este espacio y las diferencias de poder entre ellos—. ²⁶ Sus investigaciones dan bases para entender que el Estado no debe ser neutral —aunque a veces lo sea en defensa de una idea errónea de imparcialidad— en la esfera pública, en el sentido de ignorar las desigualdades y la segregación de los grupos y sujetos. ²⁷ La cuestión social nos ayuda porque exige tomar en cuenta las posiciones en que estos grupos se encuentran para evaluar las distintas desigualdades —esto es útil en cuanto a mi estudio de los públicos porque sirve para ver el poder con que cuentan, como explico más adelante—. ²⁸

Los grupos se relacionan en términos de proximidad (vecindad, alejamiento) y de orden (encima, debajo, en medio); términos que los diferencian tanto en su capital económico como cultural y que sirven también para explicar, en parte, las distintas diferencias sociales entre ellos (de poder, conocimiento, voz, etcétera). ²⁹ Lo que esto visibiliza no es menor: los grupos tienen horizontes de vida, comportamientos, posturas y prácticas distintas (*habitus*) que muchas veces los orientan a tomar decisiones en cierta dirección (la “cualidad predictiva” de los actos de una clase social

²⁶ Harvey, David, “La solución espacial: Hegel, von Thünen y Marx”, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2007, pp. 307-313, 318-319 y 326-327. Los alcances del problema de la desigualdad aquí se traducen también en desigualdades espaciales y obstáculos materiales para los grupos subalternizados y en la “sociabilidad” que se da en lugares como la calle, los barrios, los parques, etcétera, y que muestra la interacción entre clases sociales, razas y etnias. Al respecto véase Jelin, Elizabeth, “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza: realidades históricas, aproximaciones analíticas”, *Revista Ensamble*, año I, núm. 1, primavera de 2014, dossier, p. 17.

²⁷ Lefebvre, Henri, *op. cit.*, pp. 26, 27 y 30-33. Si el espacio público no es neutral ni puro en relación con lo social, sino vívido como producto de la sociedad (resultado histórico dependiente de la división del trabajo y de la objetivización de lo social) e instrumental en el sentido de ser un *instrumento político intencionalmente manipulado* por el Estado u otro grupo, queda entonces en el ámbito de la regulación y el poder. El Estado se relaciona con el espacio público con el objetivo de realizar y lograr las relaciones sociales de los distintos grupos y personas que son parte de una comunidad; el espacio media entre lo político del Estado, lo económico del sistema capitalista y lo social. Esta idea de neutralidad no debe confundirse con la neutralidad del Estado laico. Tal como expliqué en la nota al pie 7, la neutralidad desde el enfoque deliberativo no puede desplazar la obligación que el Estado tiene de generar las condiciones deliberativas suficientes para que todas las personas puedan participar en términos de igualdad unas frente a otras.

²⁸ Filgueira, Fernando, “Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora. Posibilidades y límites de la ciudadanía social en América Latina”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 22, núm. 2, 2013, p. 29.

²⁹ Bordieu, Pierre, “Espacio social y espacio simbólico”, conferencia pronunciada en la Universidad de Todai, Japón, octubre de 1989, pp. 16-18.

alta, por ejemplo), a tener afinidades o desconfianzas y a llegar a clasificaciones que pueden luego enfrentarlos (bueno-malo, correcto-incorrecto, buen gusto-mal gusto, moral-inmoral).³⁰ Esto es la base que hace que los contrapúblicos tengan horizontes culturales y prácticas que son antagónicas a las del *statu quo*, que sean también transformadores y que cuenten con lenguajes distintos —como explicaba antes, desde la aproximación del discurso—.

Las diferencias entre los públicos alcanzan al lenguaje, y por tanto, también llevan a la incompreensión entre ellos. Los principios de diferenciación entre clases sociales o razas llevan a que queden en posiciones encontradas, tanto en el espacio social como en lo discursivo —ante la muy probable diferencia de intereses y deseos entre ellos—, y a que exista conflicto entre ellos y sus deseos de transformar el espacio social en el que se encuentran.³¹

Aquí se abre una cuestión que es central para esta reflexión: la forma de concebir la esfera pública y la deliberación también tiene principios relacionados con el lenguaje y la forma en que el discurso debe funcionar, que están relacionados con la idea de la razón pública. Me detengo en esto en el siguiente apartado por una razón que puede parecer evidente: el replanteamiento de la esfera pública lleva aparejado también el de la razón pública.

Hasta aquí busqué dar razones para replantear la idea de la esfera pública y los públicos, poniendo el acento en sus discursos y en la deliberación. Sobre lo ya dicho, falta recordar una realidad que es consecuencia de pensar la esfera pública como una entidad abstracta y con un discurso público único, abarcador y general: que en ese enfoque las personas que no son parte de ese público (dominante) se quedan sin “escenas para la deliberación”; se les quita el espacio para discutir sus necesidades, objetivos y estrategias. Se les impide escucharse.³² Estamos obligados —y qué bueno que sea así— a abandonar la idea romántica de “la voz del pueblo”. Primero, porque el pueblo no se gobierna a sí mismo sin intermediarios, y segundo, porque su voz no puede ser extraída de un proceso de discusión para que hable por todas las personas.

³⁰ *Ibidem*, pp. 19-22. Surgen también diferencias simbólicas que constituyen un lenguaje que muestra las diferencias de ese grupo frente a otros (*signos distintivos*). Esto es fundamental para el estudio de los públicos y sus discursos en la esfera pública.

³¹ *Ibidem*, pp. 22-25. En este sentido, las personas pueden adoptar puntos de vista y perspectivas de los problemas a partir de la posición objetiva que tienen en el espacio social.

³² Fraser, Nancy, “Rethinking the Public Sphere...”, *cit.*, pp. 122 y 123.

II. DISCURSOS Y LENGUAJES: UNA RELACION DIFÍCIL CON LA RAZÓN PÚBLICA

La discusión sobre los límites de la razón pública puede verse como una entre las formas en que las cuestiones políticas pueden discutirse o no; como una para diferenciar las formas de expresión que pueden utilizarse, primero, en la arena institucional y luego en la esfera pública. Por esto el estudio de la razón pública, desde el enfoque de este trabajo, implica la revisión de la gramática del debate público: poner en cuestión las reglas que sacan ciertos discursos de la esfera pública, por un lado, pero por el otro, evidenciar lo que se esconde detrás de los lenguajes de ciertos públicos para criticarlo y llevarlo al escrutinio público.³³

La idea tradicional de razón pública recorta a las visiones comprensivas del mundo en la arena institucional. Al hacerlo se llega a distintos resultados. Aquí me concentro en el que señala que hace que *el habla esté regulado de forma desigual* (otras, como la crítica feminista, dicen que la razón pública exige poner entre paréntesis la corporalidad, los estilos críticos del género y la homosexualidad, teniendo un claro sesgo de masculinidad en ella y borrando cuestiones concretas y de la experiencia que son relevantes para el debate). En los términos que he señalado, la razón pública se construye sobre un lenguaje (heteronormado) de los públicos dominantes y de la cultura dominante (occidental) que, en general, hace que las voces y las formas de expresarse —que no se anclan en los principios públicos de la razón pública como lo exigía Rawls, por ejemplo— de ciertos discursos tengan un valor epistemológico —y por ende deliberativo— menor que el de los públicos con mayor poder.³⁴

³³ Normalmente, y con justo temor, cuando se cuestionan las reglas de la razón pública y los tipos de argumentos que se pueden utilizar en política —particularmente como crítica al liberalismo político—, suele surgir una reacción de rechazo y alerta por los peligros que esto puede derivar (como el que se habiliten los argumentos religiosos en la esfera institucional, los dogmas divinos para justificar posiciones, etcétera). Lo que se suele obviar es que estas reglas no pueden quedar fuera de la crítica y el cuestionamiento filosófico para evaluar su corrección y adecuación con los principios a los que se orienta (la igualdad política, por ejemplo), primero, pero además, porque cuestionar la gramática del discurso público permite develar formas subrepticias que actúan en la esfera pública y en las instituciones de las que el liberalismo político (y su razón pública) debe, de una forma u otra, hacerse cargo.

³⁴ Warner, Michael, *op. cit.*, pp. 56-60. A lo que lleva esto es a que si bien la idea de poner entre paréntesis ciertos intereses y llevar la deliberación sobre ciertas reglas de la razón pública no se descarte, lo que se deba poner entre paréntesis también es el discurso racional-crítico establecido, y normalmente dado por sentado, para evaluarse y ajustarse (en

La exigencia estricta del lenguaje de la razón pública se flexibiliza según nos encontremos en la esfera de las instituciones o en el espacio público (por ejemplo, de Rawls a Habermas). Sin embargo, el hecho de que un tipo de lenguaje se identifique como el lenguaje permitido o habilitado por las instituciones democráticas tiene resultados favorecedores para el discurso que está acorde con él. Cuando antes señalé el punto transgresivo y contracultura de los contrapúblicos, tanto en sus demandas como en sus prácticas y su lenguaje, fue en parte porque la tensión que tienen frente a los otros públicos y discursos no es solamente por sus intereses y opiniones, sino porque las reglas institucionales juegan un papel legitimador de unos discursos y se vuelven obstáculos de otros.³⁵

Dentro de estas discusiones, una de las alternativas que se ha planteado es la de tomar en serio tanto las razones subyacentes de las políticas de la presencia, que se concentran en la inclusión de las voces y experiencias políticas, validando distintas formas de expresión y participación,³⁶ como las de las políticas de la diferencia, de manera que sea posible librar los riesgos del esencialismo a los que pueden llevar las políticas de la identidad —en relación con las demandas de la presencia—. La intención sería que participen las distintas voces y estilos expresivos, pero sin congelar la fluidez de las relaciones sociales y, además, que la experiencia personal, la identidad, las creencias y las actividades particulares de distintos públicos puedan mostrarse en la deliberación democrática.³⁷

No es suficiente con que una institución representativa recoja las opiniones, intereses y creencias de las personas, sino que debe incorporar

sus reglas y su gramática) frente al principio (reformulado) de la igualdad política. Justifico la afirmación del problema epistémico y deliberativo de la razón pública en Chorny, Vladimir, “Principio de autonomía y culturas originarias...”, *cit.*

³⁵ Desde hace décadas las críticas feministas y *queer* han señalado esto con distintos matices, exigiendo la revisión de las reglas de la razón pública, la incorporación de otros elementos olvidados por ella o la modificación del enfoque abstracto y racionalista por uno concreto y desde la experiencia. Al respecto véanse Fraser, Nancy, *Escalas de justicia*, *cit.*; Warner, Michael, *op. cit.* Ambas críticas rechazan la conocida objeción sobre el relativismo cultural. Hago lo mismo en Chorny, Vladimir, “Principio de autonomía y culturas originarias...”, *cit.*

³⁶ Al decir que debemos tomar en cuenta las razones subyacentes quiero decir que esto no necesariamente nos obliga a aceptar mecanismos institucionales como los escaños reservados u otros que se deriven de estas políticas (esto puede darse o no según distintas circunstancias), pero sí nos lleva a tomar en cuenta la demanda de inclusión y la apertura de las formas de expresión por las mismas razones por las que se habilitan estas medidas en primer lugar.

³⁷ Greppi, Andrea, *op. cit.*, pp. 74 y 75; Young, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.

también sus “perspectivas”; aquellas que surgen de cada *posición* en la que un sujeto está —o, en este caso, en la que un público se encuentra— y que permiten incorporar al debate los distintos *marcos interpretativos* que marcan sus horizontes de vida. Si las instituciones hacen esto, es posible dar a los “testigos de la dominación herramientas que les permitan salir de la situación de opresión que les está impidiendo formarse una opinión y expresarla”,³⁸ estableciendo un puente con la idea de aumentar la *calidad de las voces* y que éstas estén, verdaderamente, presentes en el juego deliberativo.

Una razón que apoya la dinámica modificada de la razón pública y la deliberación es que ésta última debe seguir la lógica de un proceso de representación político circular. Éste pasa por etapas de elección y control, mecanismos de rendición de cuentas, etapas de deliberación institucional, etapas de deliberación en la esfera pública informal, procesos de intercambio y aprendizaje entre ciudadanos y las instituciones y momentos de expresión de opinión de las personas (como cuando se toman las calles, se habla en los medios o se ocupan las redes sociales), que abren la puerta a la crítica y a la autocrítica de los distintos públicos y de las personas (las llamadas *prótesis representativas*).³⁹ Sin ello no es posible lograr un proceso en el que las personas den y revisen sus opiniones e intereses, reciban los ajenos y se genere un entorno en el que los mejores argumentos tengan la posibilidad de prevalecer.

En el fondo cuestiono una de las funciones de los representantes democráticos para empujar la idea de la retroalimentación entre el espacio institucional y la esfera pública reformulada. Las y los legisladores no deben cumplir de manera ciega con las promesas electorales y los intereses de sus electores, precisamente porque en la realidad la complejidad de los procesos políticos es mucho mayor que esa ficción representativa. Es porque el proceso de formación de la opinión y la voluntad exige un ir y venir de razones, argumentos e información que tienen la responsabilidad de escuchar, argumentar y persuadir en el juego de la deliberación. La *circularidad deliberativa* pone a disposición de las personas opciones y razones sobre temas y problemas que no pueden considerarse como *previamente determinados*, aun cuando

³⁸ *Ibidem*, p. 77. En el mismo sentido véase Fraser, Nancy y Honneth, Axel, ¿Redistribución o reconocimiento?, Madrid, Morata, 2003. El argumento, en resumen, es en dos vías: primero, que el replanteamiento de la razón pública (que impacta directamente en las instituciones) tiene un efecto indirecto en la esfera pública; segundo, que la legitimación de ciertos lenguajes y perspectivas influye también en la forma en que los debates, argumentos y razones se toman en la esfera institucional.

³⁹ Greppi, Andrea, *op. cit.*, nota 60.

se relacionen con intereses y opiniones de los electores al momento de elegir a su representante.⁴⁰

Una vez más, lo que hacen las instituciones influye en el poder de los discursos; las reglas democráticas pueden jugar en términos del lenguaje para privilegiar unas formas de expresión y limitar otras. El cambio que sostengo abre la puerta a que las instituciones influyan dando condiciones de igualdad para esos públicos y grupos subalternizados (los indígenas, las mujeres, etcétera), superando la idea clásica que asocia la inclusión con la cantidad de sujetos que participan del debate para sumar una dimensión cualitativa.⁴¹ Sin embargo, para que esto sea más claro debo detenerme en el tema de la participación y el poder, y en el rol de las instituciones bajo mi propuesta.

III. REPENSAR LA PARTICIPACIÓN Y LA IGUALDAD: CONSIDERACIONES EPISTÉMICAS Y SIMBÓLICAS COMO BASE PARA EVALUAR EL PODER

El principio de participación tiene como pilar fundamental la igual dignidad moral de las personas, reflejada en el principio de la igualdad política. De aquí surge la necesidad de que todas las personas que ven involucrados sus intereses en una decisión sean parte de ella sobre un piso igualitario. En este marco, la deliberación ayuda a encontrar distintos sujetos (individuales, colectivos, institucionales, estatales, etcétera) tanto dentro de los espacios institucionales (parlamentos y cortes) como fuera de ellos, precisa-

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 78 y 79. Así: “La «voz» que expresa la voluntad soberana no está ni del lado de los representantes, como siempre han creído los elitistas, ni del lado de los ciudadanos, como han pretendido los populistas, sino que emerge paulatinamente en el continuo intercambio entre los distintos niveles de formación de la opinión y la voluntad. La discontinuidad entre los diferentes planos y momentos de discusión y decisión es estructural y enriquece el proceso democrático, por la sencilla razón de que no existe ningún punto del espacio político en el que puedan estar *contemporáneamente* presentes todas las experiencias y todas las razones” (*ibidem*, p. 79). Esta idea, como puede observarse, rechaza de tajo la presunción de que las preferencias de las personas se forman “en el aislamiento mágico de la conciencia, en una cámara oscura, con independencia de las condiciones y las oportunidades en las que el sujeto define sus demandas” (*ibidem*, p. 82). Esto no es así, la salida de este mito oxigena la exigencia por los procesos deliberativos, y éstos dan vida nueva a la democracia.

⁴¹ El que las formas de expresión de los pueblos indígenas, los grupos feministas y los grupos *queer* no se correspondan con la visión clásica de la democracia occidental en su estado actual no es inofensivo. Lo que se filtra y menosprecia en la esfera institucional hace eco en la esfera pública.

mente para incorporar lo que sucede en las calles, en las comunidades, en los pueblos, etcétera.⁴²

La deliberación y la participación son fundamentales para la democracia. Esta idea parece una obviedad, pero no debe darse por descontada por lo que significa en el fondo. Cuando las personas deliberan *se hacen parte de la comunidad; reivindican su igual capacidad de autogobernarse*. La forma democrática de contener la arbitrariedad de las decisiones que toman las instituciones estatales, su secrecía y razonabilidad, pasan por la discusión de ellas en el espacio público, que funciona como foro para justificar, evaluar y corregir incluyendo a las personas interesadas y/o afectadas por ellas.⁴³ Sin la deliberación la idea de la igualdad política se vacía de contenido.⁴⁴

A lo largo de este trabajo intenté señalar el rol particular de los públicos en la deliberación, y al hacerlo mencioné en distintas ocasiones el tema del poder o de la desigualdad de poder en las voces de distintos públicos. Éste es el lugar para detallar un poco más a qué me refiero, y para ello voy a apoyarme en las ideas del *poder comunicativo* y de su *redistribución institucional*.

Los públicos tienen un poder nuevo, creativo y moderno que logra proyectar con el habla pública el mundo social de un público determinado

⁴² Para los fundamentos normativos de esta postura véanse Waldron, Jeremy, “Participation: The Right of Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 98, 1998, pp. 310, 312 y 314; Waldron, Jeremy, *Law and Disagreement*, Estados Unidos, Clarendon Press-Oxford, 1999; Gargarella, Roberto, “We the People’ outside of the Constitution. The Dialogic Model of Constitutionalism and the System of Checks and Balances, Current Legal Problems”, *Oxford Journals*, vol. 67, núm. 1. 2014, p. 5; Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms...*, *cit.*; Mansbridge, Jane *et al.*, “The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, núm. 1, 2010, p. 65; Nino, Carlos Santiago, *La Constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997 (en particular el capítulo V), y con la misma idea pero más allá de la esfera pública: Honneth, Axel, “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, vol. 26, núm. 6, 2010, p. 778 y 779.

⁴³ Habermas, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de Antonio Doménech, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, p. 119. De acá la idea de que bajo el principio de la “libre comunicación” en la esfera pública existe la posibilidad de que los mejores argumentos impulsen posiciones que permitan hacer coincidir lo correcto con lo justo mediante su justificación pública (*ibidem*, p. 93). En este sentido véanse Rabinowitz, Nora, *op. cit.*, pp. 63-67; Nino, Carlos Santiago, *op. cit.*

⁴⁴ Entendiendo esto es posible justificar por qué el principio de igualdad política debe ser revisado y replanteado en la actualidad. Un principio que queda como un marco formal vaciado por las circunstancias del mundo actual, la forma en que la desigualdad funciona y las mecánicas de las instituciones estatales y otros sujetos no estatales relacionados directa o indirectamente con la vida de las personas, pierde su fuerza normativa y su eficacia para lograr sus objetivos. Preguntarnos cómo la idea de igualdad política puede retomarse para recuperar su potencial democrático igualitario es indispensable para una teoría democrática moderna completa.

(con sus particularidades de estilo y de lenguaje, que sirven para generar el acceso de las personas a ese grupo y generar su membresía, hacia adentro, pero también para comunicarse hacia fuera; un estilo interno para su comunicación, un marco externo para su diálogo con otros públicos). Entre estos públicos y en la esfera pública, entonces, también existen relaciones de poder y de subordinación.⁴⁵

Los públicos se relacionan entre sí, pero también se posicionan frente al Estado de distintas formas. Decimos que un público tiene *capacidad de acción* cuando éste tiene “agencia en relación al Estado”; es decir, cuando entran en la temporalidad de la política, logran acomodarse en las interpretaciones del discurso racional-ético del momento histórico y deliberan desde ahí en la esfera pública frente a otros públicos y en relación con la esfera institucional.⁴⁶

El poder de los públicos puede pensarse también como una cuestión de agencia política; la capacidad de acción les permite, asimismo, tener agencia para deliberar y decidir. Pero esta afirmación requiere también un ajuste. La capacidad de agencia que señalo no se deriva de la visión idealizada del público unitario en oposición al Estado —para fiscalizarlo y corregirlo moral y políticamente—, sino de la concepción compleja de la esfera pública que señalé antes.⁴⁷ Su agencia tiene, entonces, no sólo una dimensión de existencia —la de la capacidad de acción, que puede estar o no—, sino también una de grado (los públicos pueden tener mayor o menor agencia según el caso y las circunstancias y, como menciono más adelante, las instituciones deben tomar esto en cuenta).

En el esquema deliberativo la agencia de las personas pasa por tener la *capacidad* de intervenir de manera *efectiva* en el proceso político; que su intervención en la esfera pública cuente con posibilidades reales de hacer que su participación valga.⁴⁸ Para que esto suceda, los procesos discursivos para formar la opinión deben orientarse institucionalmente de manera que la agencia se habilite de esta forma; en otras palabras, las instituciones deben promover y no entorpecer la racionalización de los procesos deliberativos de manera libre e igualitaria.

⁴⁵ Warner, Michael, *op. cit.*, pp. 124-126. En el mismo sentido, Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms... cit.*, pp. 151-190, 359 y ss.

⁴⁶ *Ibidem* p. 145.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 133-137.

⁴⁸ Greppi, Andrea, *op. cit.*, p. 34, nota 33, y p. 146, nota 26. La agencia sería la capacidad de pensar por uno mismo, participar en la elaboración y aplicación de políticas sociales y de juzgar sus resultados. La agencia nos muestra también otra cosa: el grado de autonomía de la persona y la robustez de sus relaciones con lo real y lo imaginario, junto con su capacidad de expresar desde ahí sus necesidades e intereses.

Como mencioné antes, mi visión rechaza el mito ilustrado de que las personas elaboran sus preferencias de manera completa por sí mismas desde su conciencia. En nuestros tiempos, la concentración de la información y la sobreinformación hacen que no podamos saber todo lo que hay que saber en los temas fundamentales que nos afectan. Es a través del intercambio discursivo, de su revisión y facilitamiento (vía las instituciones) y de la corrección de puntos de vista (orientada por ellas) que podemos acercarnos realmente a contar con la información suficiente, escuchar puntos de vista distintos para revisar nuestras preferencias y posturas y poder tomar decisiones dentro del proceso político.⁴⁹

El problema es que la comunicación hoy está dominada por la lógica del mercado. Vivimos un entorno mediático en el que la formación de las preferencias ciudadanas está permanentemente bombardeada —si no sólo por esto, sí en una cantidad considerable— por los poderes mediáticos concentrados que tienen un poder hegemónico sobre la comunicación, y la lógica de la “competencia” es insuficiente para generar dinámicas deliberativas y ciudadanas participativas —aunque muy útil para generar audiencias pasivas—.⁵⁰ El ajuste institucional es necesario precisamente porque cuando el poder comunicativo está concentrado y a disposición de élites mediáticas y económicas, la deliberación es imposible.⁵¹

⁴⁹ *Ibidem*, p. 35. “Para ser buena, una democracia tiene que ser capaz de responder, pero también de poner en marcha procesos de elaboración crítica de las preferencias expresadas por los ciudadanos ... sin las competencias comunicativas adquiridas en la confrontación discursiva con las razones de los demás, los ciudadanos quedan inermes, despojados de los elementos de juicio necesarios para elaborar sus demandas”. Greppi centra su análisis en lo que las instituciones requieren para poder redistribuir *el poder comunicativo* que existe en los procesos deliberativos de formación de la voluntad y la opinión. Él se concentra en los principios de la representación y la separación de poderes —análisis que comparto—; mientras que yo me concentro en la forma en que la esfera pública, los públicos y sus discursos se relacionan con el principio de igualdad política (reformulado).

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 56 y 57. Es indiscutible, por otro lado, que la irrupción de las redes sociales y de las tecnologías de la información y la comunicación son fundamentales para mejorar la información y abrir nuevos canales de comunicación. Efectivamente, el entorno digital sirve como arena política para la discusión e interacción de distintos públicos, para su organización y circulación del discurso. Pero no menos cierto es que la desigualdad, las dificultades del alcance al derecho de acceso a internet y el dominio y control de la comunicación por los medios masivos tradicionales sigue haciendo que éstos concentren un poder de comunicación enorme y desproporcional. Por eso la incorporación de los sujetos no estatales al análisis de su relación con los derechos humanos es fundamental para este tipo de trabajo.

⁵¹ En este punto el juez o jueza ciega cuestiona la relevancia de esta observación a falta de la comparación con un periodo anterior en el que lo que señaló fue distinto. Sobre esto debo decir dos cosas. Primero, que el hecho de que la comunicación esté dominada por la lógica del mercado es un problema en sí mismo que no depende de que efectivamente haya

Correr el eje hacia las instituciones y los discursos concentra la atención en aumentar la capacidad deliberativa de los ciudadanos —y de ellas mismas— para que las instituciones representativas dejen de funcionar como el mero reflejo de los temas y problemas que —a veces por suerte, casi siempre por intereses de grupos con poder— alcanzan resonancia pública o logran un índice de audiencias tal, que los medios de comunicación lo incluyen en la agenda pública. No es simple, pero es necesario: la deliberación debe realizarse entre las instituciones y las personas en un ir y venir de las cuestiones en discusión por medio de un procedimiento establecido para que esto sea posible.⁵²

existido una etapa anterior en la que esto no fue así. Si la deliberación es imposible cuando la comunicación está controlada por los poderes económicos, y las democracias no son tales sin deliberación, entonces las sociedades modernas tienen un impedimento actual y real para considerarse verdaderamente democráticas y para cumplir las promesas de la inclusión, la participación y la igualdad (esta sería una tesis fuerte sobre la relación deliberación-democracia). Segundo, que en términos empíricos, la cuestión de la libertad de los medios de comunicación y su encausamiento democrático (con una lógica de inclusión y de respeto de derechos como la libertad de expresión, la participación y la no discriminación) es una cuestión gradual que puede evaluarse contextual y temporalmente. Es decir, que lo que señalo no es una afirmación monolítica de todo o nada, sino de idas y venidas: en los distintos países, dependiendo de diferentes regulaciones y precedentes, los sistemas de medios de comunicación se vuelven más o menos democráticos en cuanto se acercan o alejan a la lógica del mercado (ésta sería una tesis débil de la relación deliberación-democracia). Éste sería el caso de los Estados Unidos de América después del caso *Citizens United vs. FEC* (2010), sobre los límites a los gastos en medios de comunicación en campañas políticas. Sucede algo similar en el caso mexicano, con los temas sobre publicidad oficial y gasto público, la reforma constitucional de telecomunicaciones y la incorporación del internet como un derecho humano. Este análisis de grado, sin embargo, queda encuadrado en la conclusión general del dominio de la lógica del mercado en los medios masivos de comunicación, por lo que el problema democrático se mantiene —aunque variaría según sea el caso nacional—. Un diagnóstico mundial sobre este punto se encuentra en el informe MacBride, que desde el año 1980 ya señalaba este problema de predominio de la lógica del mercado y las presiones económicas. Véase MacBride, Sean, *Un solo mundo, voces múltiples: comunicación e información en nuestro tiempo*, Unesco, 1980. En términos de Habermas, esta situación haría que predomine la circulación de un poder antidemocrático o no oficial en el que los poderes sociales privados y los intereses burocráticos son los que controlan e influyen al gobierno y manipulan la opinión pública, y donde la sociedad civil pierde el poder comunicativo para impactar en la esfera pública institucional. Mi impresión en este sentido es que este problema, salvo contadas excepciones, sólo se ha agravado. Al respecto véase Habermas, Jürgen, *Between Facts and Norms... cit.*, pp. 359-387.

⁵² Greppi, Andrea, *op. cit.*, pp. 60 y 61. La idea de Greppi es rescatar el principio de representación política para leerlo en clave deliberativa. Esto aleja, definitivamente, la idea del legislador como receptor de preferencias y mero votante para pensarlo en un rol de comunicador y dialogador frente a los públicos, a quienes rinde un deber de compromiso al aprendizaje en sus intercambios comunicativos con ellos (*ibidem*, p. 63). Esto genera un círculo virtuoso en el que se da una mayor proximidad entre representante y ciudadanos, donde las personas amplían sus capacidades participativas y el espacio público toma una dimensión protagónica mayor (*ibidem*, p. 64).

Un enfoque deliberativo así permite pensar una versión de la ciudadanía y de la participación que es distinta a la visión más clásica del individualismo liberal centrada en la integridad privada y en la representación clásica. Además, habilita a explorar la inclusión de la otredad, de formas de identidad colectivas, con otras narrativas y vocabularios que sirvan para potenciar la autonomía personal. Mi idea es repensar el individualismo para compatibilizarlo con la cooperación y la solidaridad y así crear nuevas relaciones de igualdad, mutualidad y solidaridad.⁵³ Y esto nos lleva de vuelta a las instituciones.

IV. INSTITUCIONES DEMOCRÁTICAS Y DELIBERACIÓN: EL DEBER DE CORREGIR LA DESIGUALDAD DEL PODER COMUNICATIVO

Ante mi planteamiento de revisar la gramática de la democracia en cuanto a la esfera pública desde un principio de igualdad política reformulado, señalé que era necesario un ajuste institucional. Mi idea pasa por dos puntos que deben ordenar ese ajuste: primero, la *horizontalización* de las instituciones frente a los públicos y la esfera pública. Los públicos deben llegar a las instituciones para que la deliberación ahí los incluya de forma efectiva. La garantía de los derechos humanos y el respeto del principio de separación de poderes son indispensables para lograr este fin;⁵⁴ segundo, la reconfiguración —qué y cómo es algo que debe discutirse y justificarse— debe llevar en el centro al principio de igualdad política reformulado.

La atención debe dirigirse a las “condiciones deliberativas” que permiten que la formación de la voluntad y de la opinión en el proceso deliberativo sea verdaderamente libre e igualitaria. Los procedimientos, aquí, no significan meras formas, sino que se les reconoce un valor sustantivo igual al que tienen otros derechos relacionados con la democracia.⁵⁵

⁵³ Passerin d’Entrèves, Maurizio, *op. cit.*, pp. 204 y 205; Para la noción de solidaridad y de asociación véase Fraser, Nancy, “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”, *Praxis International*, vol. 5, núm. 4, enero de 1986, pp. 428 y 429.

⁵⁴ Gargarella, Roberto, “We the People’ outside of the Constitution...”, *cit*; Rabotnikof, Nora, *op. cit.*, pp. 67-69.

⁵⁵ Greppi, Andrea, *op. cit.*, pp. 21-24. Se trata de desmontar la dicotomía simplista —y la exigencia académica de tomar bandos— entre forma y sustancia de la democracia para señalar algo que suele pasarse de largo por quienes ven la parte procedimental de la democracia con desconfianza, advirtiendo que “el umbral entre la democracia y su contrario se diluye no por el defecto de sustancia, sino por una desconocida acumulación de defectos de forma” (*ibidem*, nota 11). Para otra aproximación a los procedimientos desde un enfoque basado en los derechos véase Waldron, Jeremy, “Participation: The Right of Rights”, *cit*. La

El énfasis en la relación instituciones-públicos rescata la idea aristotélica del *zoonpolitikón*: como animales políticos, logramos esa existencia política en la interacción que se lleva a cabo en la esfera pública. Es ahí donde podemos aprender las unas de las otras y es, también por esta razón, que se requiere contar con un espacio público estimulante para propiciar el diálogo, la escucha y el aprendizaje (vinculados a la participación).⁵⁶

Con la igualdad política orientando la reconfiguración institucional, hay que pensar cómo debe concebirse la autonomía de las personas y qué tipo de espacio público es mejor para promoverla y acercarse al ideal de la igualdad. Si nos acercamos más a las visiones liberales más clásicas, por ejemplo, centradas en la libertad negativa y en una visión de la ciudadanía más pasiva que a las visiones de corte republicano que toman la autodeterminación como conectada a la autonomía política constituida en sociedad,⁵⁷ tanto la idea de espacio público como su relación con las instituciones mismas cambian.

Mi propuesta tiene una referencia teatral. Las instituciones deben llevar a cabo la “escenificación pública” de los problemas, las razones y las posibles soluciones en la formación de la opinión y la toma de decisión; deben *visibilizar los argumentos que están en juego*.⁵⁸ Así como el teatro busca develar una verdad más profunda sobre la humanidad de las personas y la vida misma, las instituciones deben mostrar aquello que está más allá de las meras opiniones e intereses de quienes discuten el futuro de su sociedad. Tal como el mal teatro tiene una base moralista que busca imponer una visión de la vida en vez de mostrar la complejidad de los problemas humanos para decir lo que quiere decir, las instituciones deliberativas son “malas” (ineficientes o incluso injustas en términos rawlsianos) cuando carecen de la imparcialidad necesaria para que esta escenificación pública tenga lugar y, en cambio, propician que una visión del mundo, un lenguaje o una forma de expresión se posicionen con ventajas sobre otras que merecen deliberar igualmente.

La mediación institucional debe canalizar el flujo de opiniones, esto es un hecho. Pero esta condición necesaria no es suficiente. Además, debe servir para elaborar y filtrar las mejores razones, desencadenar nuevas etapas de deliberación entre las participantes —y habilitar que las voces desde la periferia hasta el centro del sistema político puedan *ser parte*—. Las insti-

aproximación centrada en los procedimientos y el desacuerdo en la democracia descansa, precisamente, en el reconocimiento de la capacidad moral de las personas, su dignidad y el derecho a la participación política como el valor indispensable para lograr realizarlos.

⁵⁶ Habermas, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, cit. p. 21.

⁵⁷ Rabinovitch, Nora, *op. cit.*, pp. 113-127.

⁵⁸ Greppi, Andrea, *op. cit.*, p. 82.

tuciones deben “arrastrar a los ciudadanos con la débil coacción del mejor argumento, a *dar cuenta de sí mismos*” (esto es, sí, tan difícil como hacer que la gente vaya hoy en día a ver teatro, pero no por eso menos necesario) para convertirse verdaderamente en las *prótesis deliberativas que permitan la redistribución del poder comunicativo*, sin el cual la deliberación no es posible.⁵⁹

Por estas razones deben garantizar su permeabilidad a lo que sucede en los márgenes del sistema político, su sensibilidad hacia los momentos de disenso que muestran la tensión con los relatos hegemónicos en la sociedad, la revisión de los consensos obtenidos desde una visión crítica permanente, la defensa irrestricta de las garantías (los derechos) y la posibilidad de hacer frente al poder arbitrario (tanto el público como el privado).⁶⁰

En una época en la que la representación política está en crisis y el poder de decisión política de las personas se ha corrido hacia espacios que están exentos del control público (por la globalización y la creciente influencia política de sujetos privados y organismos internacionales —tales como los financieros— con poder económico y político), el elemento deliberativo funciona como una respuesta para llevar de vuelta ese poder tanto a las instituciones como a la esfera pública.⁶¹

Una posible objeción a mi propuesta sería que, para lograr mi objetivo, es necesaria una reconfiguración demasiado exigente de la realidad y que ésta sea difícilmente realizable. Pero esto no es así. El fracaso (relativo) de nuestras instituciones democráticas es suficiente para mostrarnos los aspectos que deben solucionarse y reformularse, pero también para darnos

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 83-85. “No basta que sean puramente inclusivas y absolutamente transparentes, aunque esto también importa. Han de ser además instrumentos eficaces para *escenificar* las razones en juego. Son el suplemento que permite al ciudadano orientarse en el entorno y trazar su propio mapa de expectativas y oportunidades, la «caja de resonancia» que hasta el más virtuoso e informado ciudadano necesita para escuchar el eco de las razones ajenas, pero también de las propias”. Volviendo al teatro, pero esta vez desde Rawls, la deliberación que se preocupa por el elemento epistémico resulta en un *proceso de representación actoral* particular. En él, los actores y las actrices encuentran una profundidad e identificación con sus personajes aun cuando se saben distintos a ellos; los interiorizan, descubren otras facetas de su personalidad que desconocían y obtienen la información y la empatía que no hubieran logrado de otra forma. Esta “encarnación” (en términos de Stanislavski) permitiría, en los procesos de ida y vuelta en distintos niveles de la discusión, acercarse y escuchar de verdad, habilitando una deliberación real. Al respecto véase Rawls, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993, p. 27. Dos referencias mínimas obligadas desde el teatro: Stanislavski, Konstantin, *El trabajo del actor sobre el personaje*, México, Tomo, 2013; Serrano, Raúl, *Nuevas tesis sobre Stanislavski. Fundamentos para una teoría pedagógica*, Buenos Aires, Atuel, 2004.

⁶⁰ Greppi, Andrea, *op. cit.*, p. 186.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 41-43.

ejemplos reales de los que podemos partir para apoyarnos en el proyecto de reformulación. A final de cuentas, el argumento de fondo de este trabajo es el rescate de la deliberación desde un ángulo particular, y afortunadamente hay casos en el presente en los que la deliberación ha mostrado su poder democratizador a pesar de los obstáculos aquí señalados. Para cerrar esta reflexión —más preliminar que concluyente, más de diagnóstico que de *checklist* y diagrama de reforma institucional— tomo el caso de la discusión sobre la legalización del aborto en Argentina en el 2018.

V. EL DEBATE DEL ABORTO EN ARGENTINA: LA RELACIÓN DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y LA IGLESIA CON EL PODER

El surgimiento y adaptación de nuevos poderes antidemocráticos con capacidad de coexistir en las democracias al margen de la ley es un fenómeno creciente en las últimas décadas. Supuestos básicos que soportan al proyecto institucional de la democracia se han debilitado y, en algunos casos, erosionado (la división de poderes, la gobernabilidad, el imperio de la ley, la representación política, por señalar ejemplos) a la par que estos poderes han ganado terreno frente al Estado, quedando libres del poder público. Este hecho exige realizar un ejercicio de *determinación de los poderes* que intervienen en el ámbito público por una razón fundamental: para que la crítica exista; es decir, para poder opinar, es necesario saber dónde está el poder.⁶²

Hay sujetos no estatales que intervienen en la toma de decisiones fundamentales para las sociedades democráticas. Su *determinación* (explicar sus capacidades, la forma en que se relacionan con lo público y establecen un esquema institucional de responsabilidades frente a ellos) es urgente para

⁶² *Ibidem*, pp. 15, 28 y 91-113. “Es necesario, en definitiva, tomar constancia de que está teniendo lugar una mutación en las estructuras básicas de integración social, como consecuencia de la deslocalización y aceleración de los flujos del capital y la fuerza de trabajo. No se puede perder de vista tampoco la desterritorialización de la autoridad política y el deterioro del papel de la ley como instrumento básico de control social, motivadas ambas por la aparición de nuevos poderes cuasi-soberanos ... tanto públicos como privados, o más precisamente ni públicos ni privados, sino semipúblicos y semiprivados, que están en condiciones de plantarle cara al legislador, negociando con él de igual a igual, pues disponen de suficientes recursos económicos y financieros, pero también tecnológicos e informativos, para actuar autónomamente” (*ibidem*, p. 28). Análizo este tema en concreto en Chorny, Vladimir, “Las violaciones de derechos humanos por sujetos no estatales: una visión completa de los derechos”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VII, núm. 1, marzo de 2018, pp. 1-46.

la teoría tanto como lo es para devolver el poder a las instituciones y a las personas. En un escenario gris, donde no es claro cuáles son las potestades y cuáles son las responsabilidades de los poderes que intervienen, el derecho a la crítica se vuelve imposible.⁶³ Sin este ajuste los controles al poder arbitrario pierden agarre a la realidad; se quedan sin peso porque flotan como castillos en el aire, y en esta situación los públicos y contrapúblicos quedan atrapados en una dinámica en la que la deliberación queda minimizada.

Esto pasa porque la *fragmentación (fluidificación)* de los poderes en la esfera pública hace que ésta pierda su poder correctivo frente al poder político y que las personas queden en silencio. En este silencio, la democracia —en términos de Greppi— se convierte en su contrario. La *determinación* busca evitar esta transformación al dar a conocer quién decide, cómo y sobre qué materia. La certeza de quién es responsable es la base para saber a quién criticar o entregar nuestra confianza. Esto aplica tanto frente a los poderes públicos como a los privados. La *determinación* (que pasa por reformular la idea de la separación de los poderes) de los poderes es la vía para distribuir el trabajo epistémico en el espacio público y poner en comunicación el centro y la periferia del sistema político.

En nuestro presente fragmentado las fuentes sociales de autoridad epistémica se pierden porque la fluidificación lleva a un contexto de deslocalización de los saberes ante la pérdida de credibilidad de algunos discursos legitimadores del conocimiento (basados en la educación democrática, en el diálogo, en la información, etcétera). Es justo aquí donde los medios de comunicación de masa toman protagonismo: estamos en un momento en el que “el ciudadano que quiera acceder al espacio público tiene que pasar necesariamente a través del sistema de la comunicación mediática”.⁶⁴

En el contexto de globalización que señalé, y con el creciente desarrollo de las tecnologías de la información y la comunicación, la naturaleza de los públicos se vuelve cada vez más transnacional tanto en su amplitud como en su confrontación con otros sujetos no estatales, que son también transnacionales (corporaciones, ONG’s y organismos internacionales). Este problema se agrava en el caso de los medios de comunicación, que suelen estar controlados por inversiones e intereses capitalistas fuera del control estatal y que

⁶³ Greppi, Andrea, *op. cit.*, p. 98. “...en una situación de endémica confusión de poderes y responsabilidades, donde el público no dispone de instrumentos para conocer con certeza quién decide sobre qué, cómo y cuándo, no hay posibilidad de establecer un debate significativo sobre las demandas y las razones que están en juego. Y sin un debate como ese, hay que añadir en seguida, la ficción de que el pueblo tiene la última palabra sobre aquello que afecta a sus intereses y aspiraciones quedaría inmediatamente desmentida”.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 157-160.

participan en las discusiones de forma transnacional también.⁶⁵ Algo similar pasa con la Iglesia católica, que con su poder económico y político global impacta en los intereses y dinámicas de los medios de comunicación y frente a los distintos contrapúblicos que le disputan su horizonte cultural —sin que la Iglesia tenga, desde luego, que rendir cuentas prácticamente a nadie—.⁶⁶ Frente a esto, la única opción posible parece ser la de abrir espacios de entendimiento a partir de la revisión institucional antes propuesta.

Necesitamos replantear los privilegios que resultaron de la división público-privado que situó a algunos sujetos en una esfera intocable por el Estado. Sucede lo mismo en términos discursivos frente a lo que se sacó de la discusión pública en relación con los sujetos no estatales. Reinsertarlos en el ámbito de la política habilita al poder público a controlar los abusos de poder y a tomar acciones para redistribuir el poder en términos comunicativos. En el caso de la Iglesia —protegida, paradójicamente, por los procesos de secularización de la política—, esta protección se ha mantenido por décadas —o desde siempre— y ha tenido como resultado que los Estados hagan *mutis* cuando deberían intervenir en defensa de los derechos de las personas.⁶⁷

Si, como he mencionado, las instituciones deben ocuparse de redistribuir el poder comunicativo a las personas y de generar contextos en los que los públicos puedan deliberar en condiciones de igualdad, entonces la atención tiene que dirigirse, inevitablemente, a los medios de comunicación, pues ellos tienen la capacidad de habilitar o silenciar los discursos de

⁶⁵ Warner, Michael, *op. cit.*, pp. 55 y 56.

⁶⁶ Como muestra el caso argentino, la Iglesia católica utilizó su poder para ganar terreno en los medios de comunicación, utilizar a los medios masivos de corte conservador para impulsar la postura antiaborto y para presionar a distintos legisladores en el proceso de deliberación y formación de opinión que se dio en los debates. Si bien no sostengo que el impacto de la Iglesia en este sentido pueda leerse como una relación causal que explique el rechazo al proyecto de legalización y éste se debe a distintos factores múltiples, sí sostengo que dentro de esos factores, la influencia —ilegítima, en términos de poder y dinero— de la Iglesia católica en los medios de comunicación fue muy importante para dar peso al discurso del público dominante y para contrarrestar el de los contrapúblicos en el procedimiento deliberativo. La situación de Argentina no es un caso aislado, sino parte de un contexto generalizado del funcionamiento de la relación medios-poder-iglesias. Al respecto véase Blancarte, Roberto, “Religión, medios masivos de comunicación y poder”, *Sociológica*, vol. 14, núm. 41, septiembre-diciembre de 1999, pp. 183-198. Asimismo, ver la nota al pie 70 de este trabajo.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 44-46. La protección de este tipo es política, puesto que las relaciones de dominio de un grupo frente a otro se sacan de la competencia de la autoridad al volverse privadas, restringiendo el ámbito de la política por fuera de ella. Al respecto véase también Greppi, Andrea, *op. cit.*, pp. 44-46, con la idea de la despolitización de los espacios públicos y la politización de lo privado como resultado de una cultura política individualista.

los contrapúblicos y, con ello, ser determinantes para que tengan capacidad de acción y, por ende, agencia política. Del otro lado, en cuanto a la Iglesia y los públicos religiosos, es inevitable reconocer que se constituyen como públicos dominantes en muchos de los países de Latinoamérica (el caso del aborto es sólo un ejemplo para hablar sobre esta realidad). Por esta razón, la atención de las instituciones también debe voltear a ver este hecho y actuar de manera en que los contrapúblicos puedan hacerle frente en igualdad de condiciones y poner en disputa sus horizontes culturales confrontándolos en la esfera pública. Generalmente, los medios de comunicación de masas y la Iglesia católica van de la mano, y esto es peligroso para la democracia. El caso argentino nos recuerda esto y, además, nos ayuda a pensar cómo hacerle frente a este problema.

Pero antes de ir al detalle del caso, creo que es necesario delinear mi afirmación sobre la relación Iglesia-medios. En el contexto capitalista actual, las élites políticas y otros sujetos con poder que forman el *statu quo* se relacionan estrechamente con los medios de comunicación porque conocen su relevancia en términos comunicativos. Medios y *statu quo* se corresponden generalmente —si no siempre— con los discursos de los públicos dominantes —cuando esto no es así, el *statu quo* se tambalea y, a veces, cambia—, los hacen circular masivamente y oscurecen —o de plano suprimen— los discursos contrapúblicos que pretenden señalar y cuestionar al *statu quo* y a su relación con él (discursos anticapitalistas, feministas, anticolonialistas, laicos, etcétera). En muchos casos, los sujetos empoderados, como la Iglesia católica, utilizan su poder para presionar el silenciamiento de esos discursos y así mantener su dominio.

Pero si la democracia deliberativa exige justo lo contrario, ¿por qué esta relación y espacio vedado de poder y dominio se mantienen intactos? Más aún, ¿por qué las instituciones no están estructuradas sobre una idea de tener la obligación de generar la crítica y la revisión constante de la realidad social y política? El orden de las preguntas no es casual. Si el análisis del enfoque deliberativo y la reconcepción de la esfera pública en torno al principio de igualdad política reformulado que propongo aquí tienen sentido, parece que hay razones suficientes para que las instituciones sean promotoras de la continuidad de las discusiones y del permanente cuestionamiento sobre las decisiones que tomamos en la política. Si la deliberación y el discurso implican que no hay respuestas definitivas ni clausura de temas, y generan un aprendizaje constante entre las personas y los públicos, entonces hay razones contundentes para que las instituciones intervengan en el poder que los medios de comunicación tienen y sirvan para acomodar las discusiones que permitan cuestionar los privilegios de sujetos como la Iglesia católica.

VI. EL ABORTO EN ARGENTINA:
EL EMPODERAMIENTO DEL PÚBLICO FEMINISTA
Y LA RESISTENCIA DE LA IGLESIA
EN LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN⁶⁸

La discusión sobre la legalización del aborto en Argentina no es nueva. La lucha de sus feminismos tiene un largo recorrido. Desde hace décadas distintos grupos de mujeres de todos los ámbitos han señalado la necesidad de modificar la regulación del derecho a decidir sobre su propio cuerpo (el Código

⁶⁸ Mi reconstrucción no pretende ser exhaustiva y me encargo de señalar los sucesos más directamente relacionados con el tema de este trabajo. Véase Pozzo, Estefanía, “Aborto: expositores, posiciones, costos y otros datos oficiales, los números del debate en el Congreso”, *El Cronista*, 8 de agosto de 2018, disponible en: https://www.cronista.com/amp/economia politica/Aborto-expositores-posiciones-costos-y-otros-datos-oficiales-los-numeros-del-debate-en-el-Congreso-20180803-0041.html?_twitter_impression=true; “Catholic Church v Women’s Rights in Argentina”, *The Lancet*, 18 de agosto de 2018, disponible en: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(18\)31801-4/fulltext#.W3bG_78x_vA.twitter](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(18)31801-4/fulltext#.W3bG_78x_vA.twitter); Sherwood, Harriet, “Argentina Abortion Defeat Shows Enduring Power of Catholic Church”, *The Guardian*, 9 de agosto de 2018, disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2018/aug/09/argentina-abortion-defeat-shows-enduring-power-of-catholic-church>; D’Atri, Andrea, “Ahora que sí nos ven”, *La Izquierda Diario*, 12 de agosto de 2018, disponible en: http://www.izquierdadiario.com/Ahora-que-si-nos-ven?utm_content=buffer44fbc&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer; Rubin, Sergio, “Aborto: la Iglesia, el actor clave que logró frenar la ley”, *Clarín*, 9 de agosto de 2018, disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/aborto-iglesia-actor-clave-logro-frenar-ley_0_rk1CDLuH7.html; “Exclusivo: Cómo fue la presión de la Iglesia que trabó la ley del aborto en el Senado”, *La Política Online*, 1o. de julio de 2018, disponible en: <http://www.lapoliticaonline.com/nota/113828/>; D’Atri, Andrea, “Que ganen las pibas”, *La Izquierda Diario*, 17 de junio de 2018, disponible en: <https://www.izquierdadiario.com/Que-ganen-las-pibas>; “El oscurantismo medieval salió a la cancha contra nuestro derecho al aborto”, *La Izquierda Diario*, 12 de julio de 2018, disponible en: <https://www.izquierdadiario.com/El-oscurantismo-medieval-salio-a-la-cancha-contra-nuestro-derecho-al-aborto>; “Aborto, libre seguro y gratuito. Michetti atrasa: preferiría que las víctimas de violación no pudiesen acceder al aborto legal”, *La Izquierda Diario*, 1o. de julio de 2018, disponible en: <http://www.izquierdadiario.com/Michetti-atrasa-preferiria-que-las-victimas-de-violacion-no-pudiesen-acceder-al-aborto-legal>; Lorenzo, Julieta, “Las maniobras de Gabriela Michetti para evitar que el derecho al aborto se transforme en ley”, *La Izquierda Diario*, 22 de junio de 2018, disponible en: <https://www.izquierdadiario.com/Las-maniobras-de-Gabriela-Michetti-para-evitar-que-el-derecho-al-aborto-se-transforme-en-ley>; “Proyecto del aborto legal. Los 864 testimonios en el Congreso”, *Clarín*, disponible en: <https://www.clarin.com/politica/debate-aborto-testimonios/> (fecha de consulta: 12 de agosto de 2018); “Iglesia católica llama a fieles a manifestarse en Argentina contra el aborto”, *La Vanguardia*, 25 de julio de 2018, disponible en: <https://www.lavanguardia.com/politica/20180725/451103673650/iglesia-catolica-llama-a-fieles-a-manifestarse-en-argentina-contra-el-aborto.html>; “Macri dio luz verde para que se abra el debate sobre el aborto en el Congreso”, *Clarín*, 23 de febrero de 2018, disponible en: https://www.clarin.com/politica/macri-dio-luz-verde-abra-debateabortocongreso_0.

Penal de 1921, que criminaliza esta práctica).⁶⁹ En seis ocasiones anteriores se presentaron proyectos de legalización del aborto pero ninguno fue siquiera discutido en la arena legislativa. Esta vez fue distinto. Tras distintas manifestaciones convocadas por la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito y la presión de cara a la apertura del periodo legislativo, el presidente Macri “habilitó” que el tema ingresara a la Cámara de Diputados el 22 de febrero de 2018. Hecho el anuncio, diputadas de distintos bloques anunciaron que presentarían el proyecto por séptima vez para tratarlo en el Día Internacional de la Mujer (8 de marzo).

Este proyecto fue aprobado en la Cámara de Diputados por 129 votos a favor, 1 abstención y 125 en contra, para ser rechazado posteriormente por la Cámara de Senadores con 38 votos en contra, 2 abstenciones y 31 votos a favor. A lo largo de cuatro meses se dieron más de 800 testimonios por 770 especialistas en 22 jornadas (15 en Diputados y siete en el Senado) de discusión pública en las que personas de distintas disciplinas, experiencias y posiciones presentaron sus posturas, opiniones y argumentos frente a las y los legisladores.

Incluso antes de la habilitación del tratamiento institucional del tema, la discusión llegó prácticamente a todos los espacios; salió por completo del círculo rojo del activismo feminista y alcanzó a personas de todos los ámbitos y niveles sociales. ¿Qué fue distinto en esta ocasión? La respuesta no puede ser unicausal. Es un hecho que la organización feminista en los últimos años ha crecido de manera exponencial (desde el inicio del movimiento #NiUnaMenos en el 2015, por ejemplo), que los encuentros nacionales de mujeres (hace décadas) han sido determinantes para crear conciencia de los temas y generar espacios discusión, y que el trabajo de los grupos de mujeres influyó para que el público feminista creciera. Sin embargo, mi intuición es que, en este caso en particular, el elemento determinante fue la participación de distintas feministas en los programas de espectáculos de más alto *rating* en la televisión argentina —algo sin precedentes—, acompañada, posteriormente, por las discusiones en el Congreso. Fueron los medios de comunicación los que potenciaron el discurso feminista, generaron una oleada de reacciones y respuestas y captaron la atención de muchísimas personas que se involucraron en el debate y se sumaron al público feminista.⁷⁰

⁶⁹ La regulación del aborto en Argentina se rige por este Código y por el fallo F. A. L. de la Corte Suprema (2012), con el que se esclareció la posibilidad de abortar en las causales de riesgo de salud y de violación.

⁷⁰ Las notas de referencia para este punto particular son: Supervielle, Pía, “El verano en que el feminismo se apoderó de Intrusos”, *El Observador*, 8 de febrero de 2018, disponible en: <https://www.elobservador.com.uy/el-verano-que-el-feminismo-se-apodero-intrusos-n1168768>; Grune-

A inicios del 2018 el programa de espectáculos (y chismes) más importante de la televisión abierta, *Intrusos*, recibió durante toda una semana a un grupo de feministas reconocidas (Virginia Godoy, Luciana Peker, Malena Pichot, Ingrid Beck, Julia Mengolini y Florencia Freijo), dándoles un espacio amplio donde se habló de feminismo por más de tres horas. Aquí el tema de la despenalización del aborto estuvo en el centro y resultó en el estallido del debate a nivel nacional; en otros programas de televisión, en medios nacionales televisivos e impresos y en las redes sociales (logrando generar el *trending topic* #SoyFeminista y siendo la primera tendencia durante seis días consecutivos en Twitter), haciendo un eco al que era imposible que el gobierno le hiciera oídos sordos. La repercusión mediática fue clara, la cobertura de medios internacionales (como *El País*) circuló el discurso, expandió la conversación fuera de Argentina y sirvió como empuje para el debate.

La respuesta de las audiencias es relevante. En la semana del feminismo en *Intrusos*, los índices de *rating* subieron y el tema llegó a millones de personas que no estaban familiarizadas con el debate y que normalmente sostienen posturas reaccionarias al feminismo. Las audiencias respondieron y la atención se volcó a un discurso que antes no la tenía dentro de estos sectores. La aparición en los medios tuvo una reacción en cadena en la que personas de la farándula, actrices y personajes públicos utilizaron los medios de comunicación para presentar sus posturas y mantener la conversación. Pero no sólo esto: ante la mención y explicación del uso de misoprostol en la práctica del aborto, las búsquedas en *Wikipedia* se dispararon, superando las cinco mil visitas, y mostrando la forma en que la información fue recibida por las personas que eran espectadoras y que habían estado alejadas de estos temas.

El programa que había sido utilizado —entre otras cosas— para la objetivización de la mujer, para dar lugar a varones que realizaron abiertamente comentarios de apología a la violación y donde se discutían cosas típicas de la banalidad del espectáculo argentino, se abrió e incorporó a uno de los debates más importantes de los últimos años de la mano de su conductor Jorge Rial (él mismo utilizó un *tuit* el 10. de febrero para exigir a los

wald, Melany y Sueiro, Ludmila, “Hito televisivo: la semana del feminismo en *Intrusos*”, *APU*, 6 de febrero de 2018, disponible en: <http://www.agenciapacourondo.com.ar/generos/hito-televisivo-la-semana-del-feminismo-en-intrusos>; “Cuando la marea feminista llega a la televisión”, *Ela*, 26 de febrero de 2018, disponible en: <http://www.ela.org.ar/a2/index.cfm?fuseaction=MUESTRA&codcontenido=3045&plcontempl=12&aplicacion=app18rg56757hhghghgh7&cml=4&opc=47>; Alcaraz, María Florencia, “El rating es feminista”, *Revista Anfibia*, disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/el-rating-es-feminista/> (fecha de consulta: 8 de agosto de 2018); Centenera, Mar, “El feminismo toma por asalto la televisión argentina”, *El País*, 7 de febrero de 2018, disponible en: https://elpais.com/internacional/2018/02/06/argentina/1517952193_089718.html.

diputados que trataran el tema en el Congreso ante la eufórica repercusión de su programa). El espacio fue utilizado para que *ellas* hablaran sobre el aborto y lo posicionaran en el centro de la discusión pública, para hablar de violencia de género, desigualdad salarial y acoso sexual.

La deliberación ocupó prácticamente todos los espacios de la esfera pública, desde las calles, los cafés, las escuelas, los medios de comunicación, las instituciones, etcétera. En la esfera institucional se convocó a un ejercicio deliberativo de audiencias públicas: la Cámara de Diputados sostuvo durante semanas más de 700 participaciones de expositores y expositoras a favor y en contra de la propuesta. Y las exposiciones fueron transmitidas prácticamente en todos los medios de comunicación principales del país. En el debate, distintos legisladores y legisladoras cambiaron su postura en contra del aborto y fueron decisivos para la sanción en esa sede,⁷¹ pero más interesante aún fue la modificación de las posturas de distintas figuras públicas que habían sido tradicionales opositoras al aborto y que contribuyeron a que el debate se generalizara y a que el discurso feminista ganara terreno.⁷²

Es cierto que es difícil saber si las y los legisladores tuvieron un cambio sincero de parecer o actuaron de acuerdo con el oportunismo político —incluido el caso de la hoy senadora y expresidenta Cristina Kirchner, históricamente en contra del aborto y opositora a tratarlo en sus dos mandatos presidenciales—. El punto aquí es que la deliberación fue fundamental para constatar que ciertas ideas son difíciles de sostener cuando se evidencian públicamente y para modificar posturas que parecían sólidas e inamovibles

⁷¹ En la Cámara de Diputados esto sucedió en distintos casos y fue lo que generó, en buena medida, el cambio de la votación al final para el resultado favorable al proyecto. Ejemplos como el del diputado Mario Negri, que horas antes de la votación dijo que votaría a favor, diciendo que si bien era católico y estaba en contra del aborto en lo personal, el debate le había mostrado que era un tema de salud pública y lo había terminado de convencer. Pero más aún, a pocas horas de realizarse la votación, el caso de la diputada Melina Delú y los diputados Jorge Ziliotto y Ariel Rauschenberger (todos pampeanos), quienes cambiaron su voto de último momento a favor del proyecto. Sucedió lo mismo en el Senado, aunque en este caso no fue suficiente para lograr los votos que se requerían para aprobar el proyecto. Un ejemplo acá es el caso de la senadora Nancy González, que dio uno de los discursos más duros en contra de la Iglesia en la sesión. Otro es el de la senadora María Eugenia Catalfamo, que se encontraba indecisa y cambió su postura a favor del aborto, publicando una nota en la que reconoció que su nueva opinión era el resultado de haber aprendido a lo largo del debate; modificó su postura para sostener que “el nacimiento de un hijo no podía ser una imposición social”.

⁷² Otro caso emblemático se dio en el famoso programa de Mirtha Legrand, un espacio en el que difícilmente se tratarían esos temas y que cruzó un debate en la mesa con tres actrices conocidas en el mundo del espectáculo. También el de Mariana Fabbiani, conocida conductora de televisión y exactriz, que hizo público su cambio de postura a favor del aborto, sobre la base de sus creencias católicas, diciendo que era a raíz del debate que había obtenido información para entender que se trataba de un tema de salud pública.

en un tema que suele tomarse por “irreductible”. Pero además, es indudable que el debate, en este caso, sirvió para que se escuchara, pensara y se abriera la posibilidad del cambio de opinión en los distintos públicos que estaban atentos al intercambio discursivo.⁷³

El uso del lenguaje fue fundamental en el debate, incluso para nombrar las posturas a favor y en contra del aborto. El público religioso (integrado por ONG provida, miembros de la iglesia, legisladoras y legisladores antiaborto y por personas afines), denominado “provida”, declaró que las personas a favor sostenían una “cultura del descarte y de la muerte”, que la discusión no era un tema de “dogma” o de fe, sino un asunto de derechos humanos y de carácter moral relacionado con la continuidad de la vida humana, y tomó como consigna el lema de “salvemos las dos vidas” y el pañuelo de color celeste. El público feminista, partiendo de un pañuelo verde que se utilizó como símbolo de la exigencia por el aborto, instaló en el debate que estar en contra del aborto significaba, en realidad, estar a favor del aborto clandestino y de la muerte de mujeres pobres; que tomar la posición provida implicaba aceptar la maternidad forzosa como una forma de esclavitud y tortura; que las mujeres abortan como un hecho que debía ser tomado como un problema de salud pública, y obligaron a los medios de comunicación a hablar del patriarcado todo el tiempo.

Con la derrota por la media sanción en la Cámara de Diputados y de cara a su aprobación en la Cámara de Senadores, la postura de la Iglesia católica cambió de forma radical desde la cúpula —no porque estuviera inactiva desde el inicio, sino porque avanzó una ofensiva determinada para evitar que la ley se aprobara—. De una postura abierta al diálogo y la auto-crítica —como hicieron en los meses de marzo a mayo—, pasaron a la toma de acciones y movilizaron todos sus recursos y posibilidades para evitar la aprobación del proyecto.

El papa Jorge Bergoglio declaró en público su rechazo al aborto y utilizó metáforas que igualaban su práctica con el nazismo (son “nazis con guantes blancos”) e incitó para que el Episcopado argentino se reuniera con el gobierno —desde múltiples fuentes se señala que Bergoglio habría realizado llamadas personales a diputados y senadores presionando con su postura—. Inmediatamente después, la vicepresidenta argentina se plantó en los medios principales de comunicación para oponerse abiertamente al proyecto de legalización del aborto —e incluso afirmar que la maternidad debería ser forzosa hasta en casos de violación—.

⁷³ Gargarella, Roberto, “El debate sobre el aborto: éxito deliberativo”, 26 de abril de 2018, disponible en: <http://seminariogargarella.blogspot.com/2018/04/el-debate-sobre-el-aborto-y-la.html>.

En ese momento, la vicepresidenta Michetti (de las representantes del gobierno más cercanas a la Iglesia) expresó abiertamente que en un principio del debate no tenía la intención de “militar en contra del aborto”, pero que se había “sentido políticamente obligada a equilibrar los tantos”. Fuera de los medios, realizó también acciones que intentaban dilatar la discusión en el Senado, como incorporar dos comisiones más para tratar el proyecto proveniente de Cámara de Diputados. El tiempo ganado les sirvió y fue utilizado para realizar todas las acciones posibles. Esto sucedió de forma paralela a las presiones de la Iglesia católica y la intervención de sus representantes —incluida la participación directa del papa—. Las acciones se insertaron en el llamado de la Conferencia Episcopal Argentina a las personas creyentes en Argentina; la “campaña” en contra del aborto convocada expresamente (y reconocida por la propia Conferencia) por el papa Bergoglio.

La Iglesia realizó acciones que fueron desde la celebración de misas, obligar a realizar movilizaciones de estudiantes secundarios en la provincia de Santiago del Estero, la sanción a estudiantes secundarias que portaban el pañuelo verde (símbolo a favor del aborto), hasta la presión en medios de comunicación al presidente Mauricio Macri (vía el arzobispo de La Plata) exigiendo que debía vetar la ley en caso de que fuera aprobada, y la presión a senadores y senadoras de distintas provincias católicas bajo el argumento de que “no se puede ser católicos y apoyar una ley del aborto”. Hay que ser claros aquí, los mensajes de la Iglesia católica fueron contundentes, al grado de llegar (por los obispos de la provincia de Córdoba) a señalar que de aprobarse el proyecto de ley se estaría en presencia de un gobierno “en dictadura de los que ostentan más poder”.

El debate fue histórico y sin precedentes. La participación de personas de todos los sectores y la irrupción del contrapúblico feminista en la discusión generó discursos de alta intensidad que enfrentaron horizontes culturales, prácticas y demandas claramente opuestas. Asimismo, el *statu quo* fue cuestionado por un público que había sido tradicionalmente silenciado y cuyo poder comunicativo había sido tomado por los grupos con poder; los medios de comunicación —que habían silenciado a estos públicos muchas veces antes— permitieron dar voz a este público y posibilitaron que ganara agencia política frente al Estado. El gobierno respondió presionado desde la esfera pública y la deliberación aquí sirvió como corrección a distintas posturas, como fuente de información fundamental para el debate y como habilitadora de voces que no habían sido escuchadas. Las instituciones fueron fundamentales para que este debate pudiera llevarse a cabo al realizar las audiencias públicas en ambas cámaras —con una notable caída en la cali-

dad y compromiso a la escucha en el Senado—. La sociedad argentina pasó por un proceso de aprendizaje impresionante. La democracia argentina y las mujeres, independientemente del resultado final, ganaron.⁷⁴

VII. CONCLUSIONES

En este trabajo argumenté por qué la visión clásica de la esfera pública oscurece la situación real de lo que pasa en el espacio público, por un lado, pero además di razones de por qué la teoría debe adoptar una visión distinta de ella, fragmentada, en la que las ideas de la unidad del público y del discurso deben ser abandonadas. Por el contrario, es necesario que la teoría dé herramientas para buscar instrumentos que mejoren la comunicación de los distintos espacios deliberativos, los multipliquen y puedan responder a las razones de las personas que van a tomar una decisión.⁷⁵ La incorporación de los públicos y los contrapúblicos y el acento en el discurso y la redistribución del poder comunicativo en la esfera pública (poner en el centro la agencia política de los públicos y la necesidad de que las instituciones intervengan en ello), entendida de esta forma, es un intento de mejorar la teoría para buscar ajustes institucionales en la práctica en este sentido.

Señalé que es fundamental ver la forma en la que el poder actúa en la deliberación, saliendo de la versión del poder político centrada en el voto de las personas para entender cómo podría redistribuirse y, de esta manera, *incluir* verdaderamente a los públicos subalternizados. Esto requiere repensar el principio de igualdad política centrándolo en la idea de la desigualdad epistémica y en la forma en que las reglas actuales de la deliberación tratan de manera distinta ciertas formas de expresión y ciertos horizontes del mundo, por lo que deben ser corregidas para orientarse por el objetivo redistributivo. Este ejercicio rebasa la idea clásica de redistribución, por tratarse de un bien como el poder comunicativo, y debe pensarse desde una lógica que pasa por el reconocimiento y la representación (en términos de Fraser). Una representación política también reformulada, que funcione en clave deliberativa y se aleje de la visión de espejo de preferencias que ya señalé.

Con estas consideraciones puse a las instituciones democráticas en el centro. El énfasis en la deliberación lleva, sí o sí, a la exigencia de un ajuste

⁷⁴ Carbajal, Mariana, “Ganamos”, *Página12*, 9 de agosto de 2018, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/134081-ganamos>; Ramón Michel, Agustina, “Tras el rechazo en el Senado. El aborto ya está despenalizado socialmente”, *Clarín*, 10 de agosto de 2018, disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/aborto-despenalizado-socialmente_0_SJ2ObVcSQ.html.

⁷⁵ Greppi, Andrea, *op. cit.*, p. 83.

institucional. Sin la mediación de este tipo la deliberación no es posible; sin deliberación no hay democracia. Más que dar una receta o un *checklist* de las reformas necesarias en las instituciones, di razones para justificar correr el énfasis hacia este tipo de deliberación y para concentrar las energías en generar las condiciones deliberativas para que las personas puedan realizar la crítica, escucharse y formarse una opinión y voluntad libres. Este análisis debe ser el paso previo de cualquier proyecto institucional.

Pero además, consideré que los distintos sujetos con poder privado deben sumarse al ajuste y a la rendición de cuentas. Cuando los sujetos no estatales, nacionales y transnacionales juegan de manera en que la deliberación puede o no darse como resultado de sus acciones, éstos deben ser localizados. Para ello sostengo que debe hacerse un ejercicio de *determinación* de estos sujetos, para asignar sus responsabilidades (de acuerdo con sus potestades público-privadas) y pensar en los mecanismos que puedan hacerlos quedar dentro del poder público. Si esto no sucede, la crítica deliberativa queda desenfocada y pierde efectividad. Eso hace que la deliberación sea casi imposible, y lo demás ya lo sabemos: sin deliberación no hay democracia.

Finalmente, situé mi estudio en el caso del debate por la legalización del aborto durante estos meses en Argentina. Creo que este hecho histórico da luz a muchas de las consideraciones teóricas que sostengo en este trabajo. Y aquí es importante hacer una especificación: este hecho fue posible dentro de un contexto en el que las instituciones y la teoría funcionan de manera clásica. No obstante, esto no debe tomarse como un argumento a favor de la visión clásica; muy por el contrario, el debate se logró *a pesar de ella*, y por eso es un hecho sin precedentes. La fuerza de la deliberación y de las razones se abre paso aun en los contextos más hostiles, pero esto no es una razón para estar tranquilos, sino un incentivo para generar las condiciones institucionales para que hechos como éste sean cotidianos y no la excepción a la regla.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

Artículos

- BLANCARTE, Roberto, “Religión, medios masivos de comunicación y poder”, *Sociológica*, vol. 14, núm. 41, septiembre-diciembre de 1999.
- CHORNY, Vladimir, “Las violaciones de derechos humanos por sujetos no estatales: una visión completa de los derechos”, *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, vol. VII, núm. 1, marzo de 2018.

- FILGUEIRA, Fernando, “Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora. Posibilidades y límites de la ciudadanía social en América Latina”, *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, vol. 22, núm. 2, 2013.
- FRASER, Nancy, “Toward a Discourse Ethic of Solidarity”, *Praxis International*, vol. 5, núm. 4, enero de 1986.
- GARGARELLA, Roberto, “We the People’ outside of the Constitution. The Dialogic Model of Constitutionalism and the System of Checks and Balances, Current Legal Problems”, *Oxford Journals*, vol. 67, núm. 1. 2014.
- HONNETH, Axel, “Democracy as Reflexive Cooperation: John Dewey and the Theory of Democracy Today”, *Political Theory*, vol. 26, núm. 6, 2010.
- JELIN, Elizabeth, “Desigualdades de clase, género y etnicidad/raza: realidades históricas, aproximaciones analíticas”, *Revista Ensamblés*, año I, núm. 1, primavera de 2014, dossier.
- MANSBRIDGE, Jane *et al.*, “The Place of Self-Interest and the Role of Power in Deliberative Democracy”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 18, núm. 1, 2010.
- WALDRON, Jeremy, “Participation: The Right of Rights”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 98, 1998.

Conferencias

- BORDIEU, Pierre, “Espacio social y espacio simbólico”, conferencia pronunciada en la Universidad de Todai, Japón, octubre de 1989.

Libros

- ARENDT, Hannah, *On Revolution*, Estados Unidos, Penguin Books, 1990.
- ARENDT, Hannah, *The Human Condition*, University of Chicago Press, 1958.
- BERLIN, Isaiah, “Two Concepts of Liberty”, en HARDY, Henry (ed.), *Liberty. Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, 2002.
- CHORNY, Vladimir, “Principio de autonomía y culturas originarias. La razón pública rawlsiana y la desigualdad política enfrentadas”, en CAPDEVIELLE, Pauline *et al.* (coords.), *Libres e iguales. Estudios sobre autonomía, género y religión*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, 2019.
- FRASER, Nancy, *Escalas de justicia*, Barcelona, Herder, 2008.

- FRASER, Nancy, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, en CALHOUN, Craig (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, MIT Press, 1992.
- FRASER, Nancy, “The Theory of the Public Sphere”, en BRUNKHORST, Hauke et al. (eds.), *The Habermas Handbook*, Nueva York, Columbia University Press, 2017.
- FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, ¿Redistribución o reconocimiento?, Madrid, Morata, 2003.
- GREPPI, Andrea, *La democracia y su contrario. Representación, separación de poderes y opinión pública*, Madrid, Trotta, 2012.
- HABERMAS, Jürgen, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.
- HABERMAS, Jürgen, *Entre naturalismo y religión*, España, Paidós, 2006.
- HABERMAS, Jürgen, *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de Antonio Doménech, Barcelona, Gustavo Gili, 1981.
- HABERMAS, Jürgen, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra, 1999.
- HABERMAS, Jürgen, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, trad. de Thomas Burger, Cambridge, MIT Press, 1989 (publicado inicialmente en 1962).
- HABERMAS, Jürgen, *Theory of Communicative Action. Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, 3ra. ed., Boston, Beacon Press, 1987, vol. II.
- HARVEY, David, “La solución espacial: Hegel, von Thünen y Marx”, *Espacios del capital*, Madrid, Akal, 2007.
- LEFEBVRE, Henri, “El espacio”, *Espacio y política. El derecho a la ciudad*, Barcelona, Península, 1976.
- MACBRIDE, Sean, *Un solo mundo, voces múltiples: comunicación e información en nuestro tiempo*, Unesco, 1980.
- MARX, Karl, “La teoría moderna de la colonización”, *El capital*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2014, t. I, vol. III, cap. XXV.
- NINO, Carlos Santiago, *La Constitución de la democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- PASSERIN D’ENTRÈVES, Maurizio, “Hannah Arendt y la idea de ciudadanía”, en Mouffe, Chantal, *Dimensiones de democracia radical. Pluralismo, ciudadanía, comunidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2012.
- RABOTNIKOF, Nora, *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005.

- RAWLS, John, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993.
- SALAZAR UGARTE, Pedro *et al.*, *La República laica y sus libertades. Las reformas a los artículos 24 y 40 constitucionales*, México, UNAM, 2015.
- SERRANO, Raúl, *Nuevas tesis sobre Stanislavski. Fundamentos para una teoría pedagógica*, Buenos Aires, Atuel, 2004.
- STANISLAVSKI, Konstantin, *El trabajo del actor sobre el personaje*, México, Tomo, 2013.
- WALDRON, Jeremy, *Law and Disagreement*, Estados Unidos, Clarendon Press-Oxford, 1999.
- WARNER, Michael, *Público, públicos, contrapúblicos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- YOUNG, Iris Marion, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, 2000.

Recursos hemerográficos

- “Aborto, libre seguro y gratuito. Michetti atrasa: preferiría que las víctimas de violación no pudiesen acceder al aborto legal”, *La Izquierda Diario*, 1o. de julio de 2018, disponible en: <http://www.laizquierdadiario.com/Michetti-atrasa-preferiria-que-las-victimas-de-violacion-no-pudiesen-acceder-al-aborto-legal>.
- ALCARAZ, María Florencia, “El rating es feminista”, *Revista Anfibia*, disponible en: <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/el-rating-es-feminista/> (fecha de consulta: 8 de agosto de 2018).
- CARBAJAL, Mariana, “Ganamos”, *Página12*, 9 de agosto de 2018, disponible en: <https://www.pagina12.com.ar/134081-ganamos>.
- “CATHOLIC Church v Women’s Rights in Argentina”, *The Lancet*, 18 de agosto de 2018, disponible en: [https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736\(18\)31801-4/fulltext#.W3bG_78x_vA.twitter](https://www.thelancet.com/journals/lancet/article/PIIS0140-6736(18)31801-4/fulltext#.W3bG_78x_vA.twitter).
- CENTENERA, Mar, “El feminismo toma por asalto la televisión argentina”, *El País*, 7 de febrero de 2018, disponible en: https://elpais.com/internacional/2018/02/06/argentina/1517952193_089718.html.
- “Cuando la marea feminista llega a la televisión”, *Ela*, 26 de febrero de 2018, disponible en: <http://www.ela.org.ar/a2/index.cfm?fuseaction=MUESTRA&codcontenido=3045&plcontampl=12&aplicacion=app18rg56757hhgghfgh7&cnl=4&opc=47>.
- D’ATRI, Andrea, “Ahora que sí nos ven”, *La Izquierda Diario*, 12 de agosto de 2018, disponible en: <http://www.izquierdadiario.com/Ahora-que-si-nos-ven?>

utm_content=buffer44fbc&utm_medium=social&utm_source=facebook.com&utm_campaign=buffer.

D'ATRI, Andrea, "Que ganen las pibas", *La Izquierda Diario*, 17 de junio de 2018, disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Que-ganen-las-pibas>.

"El oscurantismo medieval salió a la cancha contra nuestro derecho al aborto", *La Izquierda Diario*, 12 de julio de 2018, disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/El-oscurantismo-medieval-salio-a-la-cancha-contra-nuestro-derecho-al-aborto>.

"Exclusivo: Cómo fue la presión de la Iglesia que trabó la ley del aborto en el Senado", *La Política Online*, 10 de julio de 2018, disponible en: <http://www.lapoliticaonline.com/nota/113828/>.

GARGARELLA, Roberto, "El debate sobre el aborto: éxito deliberativo", 26 de abril de 2018, disponible en: <http://seminariogargarella.blogspot.com/2018/04/el-debate-sobre-el-aborto-y-la.html>.

GRUNEWALD, Melany y SUEIRO, Ludmila, "Hito televisivo: la semana del feminismo en Intrusos", *APU*, 6 de febrero de 2018, disponible en: <http://www.agenciapacowondo.com.ar/generos/hito-televisivo-la-semana-del-feminismo-en-intrusos>.

"Iglesia católica llama a fieles a manifestarse en Argentina contra el aborto", *La Vanguardia*, 25 de julio de 2018, disponible en: <https://www.lavanguardia.com/politica/20180725/451103673650/iglesia-catolica-llama-a-fieles-a-manifestarse-en-argentina-contra-el-aborto.html>.

LORENZO, Julieta, "Las maniobras de Gabriela Michetti para evitar que el derecho al aborto se transforme en ley", *La Izquierda Diario*, 22 de junio de 2018, disponible en: <https://www.laizquierdadiario.com/Las-maniobras-de-Gabriela-Michetti-para-evitar-que-el-derecho-al-aborto-se-transforme-en-ley>.

"Macri dio luz verde para que se abra el debate sobre el aborto en el Congreso", *Clarín*, 23 de febrero de 2018, disponible en: https://www.clarin.com/politica/macri-dio-luz-verde-abra-debateabortocongreso_0.

POZZO, Estefanía, "Aborto: expositores, posiciones, costos y otros datos oficiales, los números del debate en el Congreso", *El Cronista*, 8 de agosto de 2018, disponible en: https://www.cronista.com/amp/economiapolitica/Aborto-expositores-posiciones-costos-y-otros-datos-oficiales-los-numeros-del-debate-en-el-Congreso-20180803-0041.html?__twitter_impression=true.

"Proyecto del aborto legal. Los 864 testimonios en el Congreso", *Clarín*, disponible en: <https://www.clarin.com/politica/debate-aborto-testimonios/> (fecha de consulta: 12 de agosto de 2018).

RAMÓN MICHEL, Agustina, "Tras el rechazo en el Senado. El aborto ya está despenalizado socialmente", *Clarín*, 10 de agosto de 2018, disponible en:

https://www.clarin.com/sociedad/aborto-despenalizado-socialmente_0_SJ2ObVcSQ.html.

RUBIN, Sergio, “Aborto: la Iglesia, el actor clave que logró frenar la ley”, *Clarín*, 9 de agosto de 2018, disponible en: *https://www.clarin.com/sociedad/aborto-iglesia-actor-clave-logro-frenar-ley_0_rk1CDLuH7.html*.

SHERWOOD, Harriet, “Argentina Abortion Defeat Shows Enduring Power of Catholic Church”, *The Guardian*, 9 de agosto de 2018, disponible en: *<https://www.theguardian.com/world/2018/aug/09/argentina-abortion-defeat-shows-enduring-power-of-catholic-church>*.

SUPERVIELLE, Pía, “El verano en que el feminismo se apoderó de Intrusos”, *El Observador*, 8 de febrero de 2018, disponible en: *<https://www.elobservador.com.uy/el-verano-que-el-feminismo-se-apodero-intrusos-n1168768>*.

Sacralización de la política y politización de lo sagrado, editado por el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se publicó en versión digital el 24 de enero de 2022. En su composición tipográfica se utilizó tipo *Baskerville* en 9, 10 y 11 puntos.

El factor religioso constituye un elemento imprescindible para entender los fenómenos políticos y sociales de la realidad contemporánea. Como objeto de estudio, el vínculo entre lo religioso y lo político estuvo marginado de las aproximaciones académicas por décadas, pero el interés por analizarlo se ha renovado en los últimos años en virtud no sólo de su relevancia, sino de su protagonismo en el acontecer nacional, regional e internacional.

En este libro se exploran algunos contextos nacionales donde el factor religioso ha irrumpido en una amplia gama de esferas sociales (educación, medios de comunicación y digitales, partidos políticos, discusiones sobre derechos). Así, la sacralización de lo político apunta al uso de símbolos, discursos o prácticas religiosas en el campo político, mientras que la politización de lo religioso conlleva la participación política de grupos confesionales como parte de la sociedad civil.

En los textos de esta obra se reflexiona sobre las condiciones que han influido en la creciente visibilización del fenómeno religioso en el espacio político y sus consecuencias. Y ante todo, las aportaciones tienen como propósito hacer observable la trascendencia de analizar los retos del Estado laico frente a la complejidad de las interacciones entre lo religioso y lo político.

