

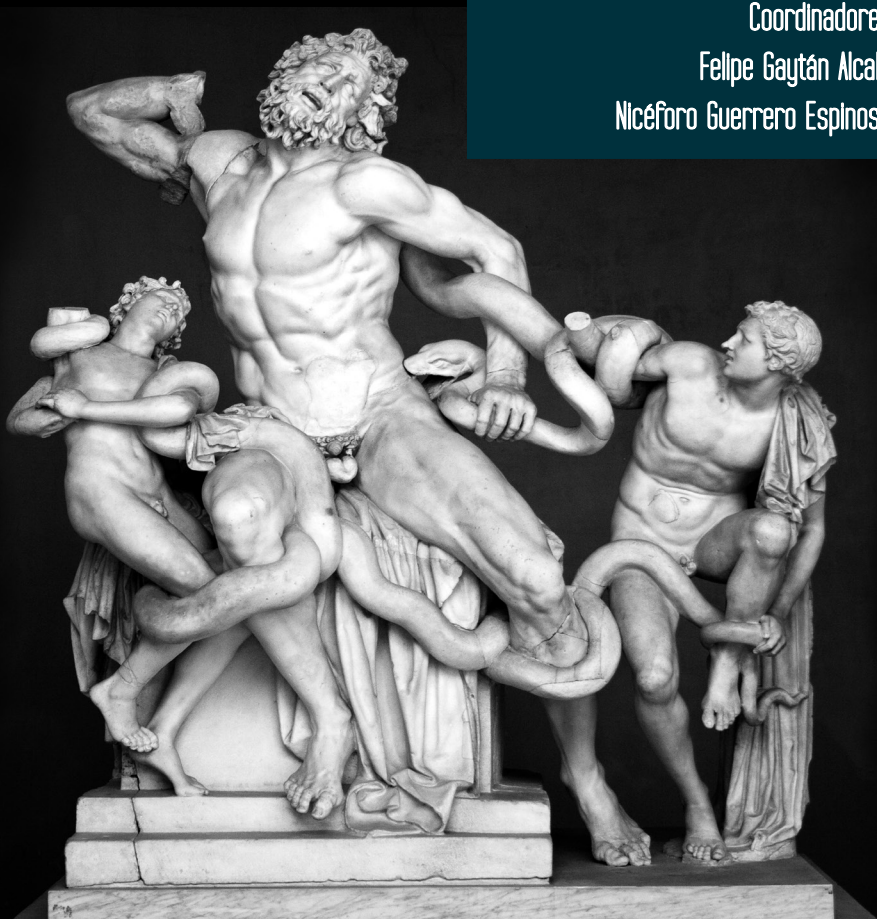
LAICIDAD, IMAGINARIOS Y CIUDADANÍA

en América Latina

Coordinadores

Felipe Gaytán Alcalá

Nicéforo Guerrero Esplnosa



De la Salle
ediciones

Laicidad, imaginarios y ciudadanía en América Latina

**Felipe Gaytán Alcalá
Nicéforo Guerrero Espinosa
Coordinadores**

Laicidad, imaginarios y ciudadanía en América Latina

Primera edición digital, octubre de 2017

© Editorial Parmenia
bajo el sello de De La Salle ediciones
Carlos B. Zetina 30, Colonia Condesa
06170, Cuauhtémoc, Ciudad de México
52 78 95 04
www.editorialparmenia.com.mx

© Fondo Canadá para
Iniciativas Locales
Embajada de Canadá en México
Schiller 529, Col. Polanco
11560, Ciudad de México
www.canada.org.mx



Felipe Gaytán Alcalá
Nicéforo Guerrero Espinosa

Coordinadores

Edgar Zavala Pelayo
María Luisa Ballinas Aquino
Daniel Gutiérrez Martínez
Jorge Luis Quintana Monte
Alejandro Ortiz Cirilo
Adelina Arredondo López
Armando Javier Díaz Camarena

Karina Bárcenas Barajas
César Rebolledo González
Leticia Barrón Domínguez
Luz María Pérez Castellanos
Marina Mantilla Trolle
M. de los Ángeles V. Reséndiz Saucedo
Demetrio Arturo Feria Arroyo
Arturo Campillo Salcedo

Diseño: Lissette Claudio Palma
Formación: Marina Mejía Vázquez
Apoyo gráfico: Berenice Ángeles Zúñiga
Diseño en formato ePub:
Hipertexto-Netizen Digital Solutions

Dirección editorial
Manuel Javier Amaro Barriga
Desarrollo académico editorial
Antonio Rojas Tapia
Producción y distribución
Irma Rodríguez Vega
irv@ulsa.mx

Todos los derechos reservados. Prohibidas su producción o transmisión parcial o total bajo cualesquiera formas o procedimientos y su distribución sin la autorización explícita de los titulares de los derechos.

Hecho en México

ISBN 978-607-749-059-3



Parmenia. 
DIGITAL

www.editorialparmenia.com.mx

De La Salle
ediciones

Índice

Agradecimientos	7
Introducción	8
Primera parte	
Polifonía de voces sobre la laicidad en el espacio público	
Capítulo 1	18
Genealogías reflexivas en los estudios sobre lo religioso: confrontando normas y lógicas dicotómicas de la laicidad	
Edgar Zavala Pelayo	
Capítulo 2	36
El discurso político desde la perspectiva de la laicidad	
María Luisa Ballinas Aquino	
Capítulo 3	57
Sacralización de la tradición, suspensión de la legalidad: los dilemas de la laicidad desde las políticas municipales	
Felipe Gaytán Alcalá Nicéforo Guerrero Espinosa	
Capítulo 4	84
Ciudadanía y diversidad: los dilemas de la laicidad en las Américas	
Daniel Gutiérrez-Martínez	
Capítulo 5	117
Religión e ideología: acerca del carácter instrumental de la religión en el ejercicio político colombiano	
Jorge Luis Quintana Monte y Yirlean Ramos Feria	

Segunda parte

Laicidad, imaginarios e identidades sociales

Capítulo 6 **135**

Acercamientos metodológicos para el estudio de la educación laica en México

Alejandro Ortiz Cirilo y Adelina Arredondo

Capítulo 7 **147**

Debates recientes sobre laicidad educativa y derechos sexuales

Armando Javier Díaz Camarena

Capítulo 8 **162**

Los estudios queer en los estudios de género: intersecciones de la agenda académica y política para replantear el análisis de la identidad sexual y la identidad de género

Karina Bárcenas Barajas

Capítulo 9 **186**

San Judas Tadeo: De la ficción hagiográfica a la estigmatización social

César Rebolledo González

Capítulo 10 **225**

Proceso de comunicación de la doctrina cristiana durante el siglo XVI en la Nueva España

Leticia Barrón

Capítulo 11 **240**

Participación de la Iglesia en la conformación de la ciudadanía en México

Luz María Pérez Castellanos y Marina Mantilla Trolle

Capítulo 12	251
Derechos humanos y religión: expresiones católicas en la esfera pública	
María de los Ángeles Vanessa Reséndiz Saucedo	
Capítulo 13	270
Organización y estructura política de evangélicos en México. El caso de la organización neopentecostal Alas de Águila	
Demetrio Arturo Feria Arroyo	
Capítulo 14	291
Biblia incommoditas: la controversia de la llamada “Biblia Latinoamericana”	
Arturo Campillo Salcedo	
Capítulo 15	
¿Laicidad amenazada? La quinta visita de Juan Pablo II a México, 2002	304
Nora Pérez Rayón	
Información de autores	331

Agradecimientos

Este libro reúne distintas voces y perspectivas sobre uno de los temas de la agenda para una cultura política como lo es la laicidad desde la experiencia latinoamericana con énfasis en México. Los distintos autores que aportaron sus textos a este volumen coinciden en la necesidad de construir un espacio público incluyente donde la ciudadanía sea el ejercicio real y efectivo de los derechos y libertades de las personas, pero también apuntan al debate sobre qué hacer con las iglesias y con la religión en dicho espacio público.

Desde la Universidad La Salle México aceptamos debatir estos temas a través de la creación de un Observatorio para la Laicidad que diera cuenta del cambio en la cultura política, y también desde la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México en la que participan la mayoría de los académicos aquí convocados.

La iniciativa para el observatorio y para este libro fue respaldada por el Gobierno de Canadá a través del Fondo para Iniciativas Locales de su embajada en México. Canadá tiene una larga tradición en la gestión de la pluralidad cultural y religiosa en un país que puede presumir el éxito en la convivencia de lo distinto, diverso y distante al interior de su sociedad. Al plantearles la idea de un observatorio ellos se interesaron en conocer y apoyar la reflexión sobre las formas en que México gestiona su diversidad religiosa y las tensiones que de ello deriva. Es por eso que apoyaron el Observatorio y la edición de este libro para las discusiones venideras con nuestros pares canadienses sobre los caminos para la diversidad.

Agradecemos al Gobierno de Canadá su apoyo, no sólo financiero sino de respaldo institucional, para debatir desde diferentes ópticas nuestra cultura política y los imaginarios en los que nos movemos. Agradecemos también a la Universidad La Salle su respaldo a promover estos temas desde el ámbito universitario.

Introducción

La creciente pluralidad social y religiosa en América Latina es percibida como un acelerado proceso de secularización donde la religión, expresada en la pertenencia de las personas a las iglesias, ha perdido centralidad en la organización del espacio público. Si bien es cierto el número de feligreses es alto comparado con otras regiones, también lo es que las personas que creen y practican su religión no necesariamente siguen los preceptos morales de los líderes religiosos en su vida cotidiana.

Lo anterior ha contribuido hoy en día a la formación de una cultura política donde lo religioso es una parte más del imaginario social, pero no su centro que organiza el sentido de la convivencia política. Esto parece contradictorio si tomamos en cuenta que desde el Siglo XIX la mayor parte de los países incluyeron en sus constituciones el principio de laicidad, es decir, la separación entre el Estado y las iglesias. La declaración formal de una laicidad legal no eximió que existiera de facto una intervención de las iglesias en temas de políticas públicas, particularmente la presencia de la Iglesia Católica seguido de diversas iglesias evangélicas y pentecostales.

Históricamente el peso del catolicismo en la configuración del Estado Nacional latinoamericano, en sus élites políticas y en la conformación de la identidad cultural de las sociedades, hacían que fuera aceptada como normal la intervención eclesial en asuntos públicos. Pero conforme las relaciones sociales fueron complejizándose en tanto el cambio generacional, la expansión urbana, la intensidad de los flujos migratorios, el intercambio comercial y de consumo con otras sociedades, estilos de vida dominantes como el norteamericano, entre otros factores, provocaron un proceso de diferenciación social donde ya era la economía, la política y la cultura, espacios importantes donde se construyó una incipiente individualidad que se alejaba de los cánones comunitarios y de la una exigencia a la política por reconocer dicha individualidad en una ciudadanía efectiva

en su ejercicio, ya como consumidor en la ilusión de una expansiva clase media o como un individuo que exige respuestas del Estado ante la pobreza y la marginación. Se incluye también la demanda del ciudadano que busca ejercer a plenitud su elección entre distintas opciones políticas a través del voto y que exige respeto a su identidad frente a otros, en sus usos y costumbres.

El pluralismo social, político y económico no sólo dinamizó la vida social, igualmente transformó los valores culturales y religiosos. Esto se expresó en un proceso de secularización donde las opciones para la adscripción religiosa se multiplicaron, y donde se podía creer sin pertenecer, una forma de ir experimentando la dimensión religiosa o espiritual sin ataduras institucionales. También derivó en un proceso social de conservadurismo en la iglesia Católica tendiente a mantener en su seno a su feligresía. Denunciaron la pérdida de los valores éticos y morales de la sociedad en aras de un relativismo que desde su punto de vista era permisivo. La iglesia asoció el quebranto de los valores con el declive moral de la sociedad. Por tanto, habría que recuperar el sentido comunitario reivindicando los valores religiosos como los verdaderos para la vuelta a la cohesión social.

El avance de la secularización no fue sólo en el espacio público. Irrumpió en el espacio político a través de la demanda de diversas organizaciones políticas y civiles por hacer efectiva el principio de laicidad separando los temas religiosos y morales de los políticos-estatales. Desde la educación laica sin signos religiosos hasta evitar asociar festividades cívicas con las eclesiológicas como la asunción de gobiernos tamizados por actos religiosos.

La expresión máxima del impacto de la secularización en el ámbito político puede observarse en el reconocimiento de las libertades civiles: libertad de conciencia, de información, participación, elección y religiosa. La laicidad entonces se asumió como un proceso que garantizaba tales libertades.

Fueron los derechos sexuales y derechos reproductivos la expresión máxima de una laicidad efectiva legal y políticamente de la libertad de los ciudadanos. La gestión del cuerpo, la elección reproductiva, la identidad sexual, fueron dimensiones que dieron el

poder a las personas en su elección por encima de cualquier máxima religiosa o interés de grupos particulares. El Estado laico se erigió en el garante de los derechos y las libertades civiles, en el reconocimiento de los ciudadanos sobre todas las creencias y/o usos y costumbres que se erigiera como una verdad suprema por encima de la voluntad general de los ciudadanos.

Bajo este marco es que la laicidad ha configurado un nuevo imaginario ciudadano y también en una arena de tensiones y conflictos con diversos grupos religiosos que ven en ello un avance del relativismo cultural que, según ellos, se ha impuesto bajo el manto de la posmodernidad.

Ahora más que nunca se vuelve urgente discutir desde diversos ángulos las tensiones que este nuevo imaginario de la laicidad abre sobre el tipo de ciudadanía necesaria para construir otra cultura política. Las perspectivas de los textos son diversos pero no distantes, distintos pero no dispersos.

En todos ellos prevalece la necesidad de clarificar el propio concepto de laicidad y los espacios en donde las tensiones se manifiestan. Desde la escuela pública, los municipios, las identidades sexuales en el espacio público y hasta en las religiosidades populares como el de San Judas Tadeo en la Ciudad de México.

El libro está organizado en tres apartados que dan coherencia a los textos.

- a) Polifonía de voces sobre la laicidad en el espacio público.
- b) Laicidad, imaginarios e identidades sociales.
- c) Iglesia y participación política.

El primero se titula Polifonía de la laicidad en el espacio público, donde diversos autores discuten las formas y contenidos de la laicidad por las que ha transitado los imaginarios políticos en una sociedad en conflicto por tales cambios. El texto de Edgar Zavala de la Universidad Libre de Berlín, coloca el debate en las genealogías teológicas de una laicidad europea y las tensiones con una ideología liberal criolla en México desde la cual se redactaron las normas jurídicas, tanto en lo educativo como en lo político, que dieron sentido a la separación entre el Estado y

la Iglesia Católica. El segundo texto de este apartado corresponde a María Luisa Ballinas de El Colegio de México, quien aborda desde un análisis del discurso cómo la laicidad ha construido su dimensión política en México no exenta de contradicciones sociales y culturales. Los dos textos anteriores permiten encuadrar el análisis empírico que realizan tanto Felipe Gaytán de la Universidad La Salle y Nicéforo Guerrero de la Universidad Anáhuac, en las formas en que la laicidad deja de ser un concepto sólo ligado al Estado Nacional para aterrizarlo en la dimensión local. Son los municipios los que tienen que traducir ese concepto de laicidad nacional a sus decisiones jurídicas y prácticas políticas, a veces sin éxito, soslayando la separación del ciudadano del creyente bajo la máxima de que las tradiciones religiosas son también culturales, expresión identitaria de la mayoría de los habitantes que justifica vulnerar la laicidad, al menos en este nivel de gobierno.

El cuarto capítulo fue escrito por Daniel Gutiérrez, profesor de El Colegio Mexiquense, donde señala la necesidad de alejarse de una laicidad formal excluyente como la que prevalece en América Latina, para dar paso a un nuevo concepto que reconozca la diversidad cultural de las comunidades marginadas tanto por el Estado como las iglesias en su pugna por imponer su visión de ciudadanía para este tiempo. El quinto capítulo con el que cierra este primer bloque corresponde a Jorge Luis Quintana y Yirlean Ramos, de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Ambos autores analizan cómo a través de la ideología el discurso religioso orienta las decisiones de los ciudadanos en temas nodales de la vida pública. Colombia les permite comprender el modo en que las iglesias despliegan sus estrategias para incidir en temas políticos. Este texto fue escrito antes del referéndum que sobre la paz se llevó en este país y donde las iglesias cristianas y evangélicas lograron influir en la ciudadanía para rechazar el acuerdo de paz. El argumento fue más ideológico que real y se concentró en denunciar las reformas del Estado en dos puntos: uno fue no convocar a las comunidades cristianas que sufrieron la guerra en los territorios en conflicto, y; acusar al Ministerio de Educación de promover una reforma para atentar

contra la familia a través de contenidos de educación sexual en la escuela. Los argumentos ideológicos permitieron a las iglesias cristianas asumirse como actores preponderantes frente al Estado, en igualdad de fuerza y de condiciones.

El segundo apartado refiere a laicidad, imaginarios e identidades sociales en el espacio público. En este apartado se analizan las formas en que las identidades sociales diversas pueden asumir una dimensión ciudadana en el marco de la laicidad. Desde la educación como un proceso primario de construcción de ciudadanía donde no sólo debe enseñarse conocimientos sino la responsabilidad como futuros ciudadanos en su forma política y emocional, desde el reconocimiento del otro en la convivencia social hasta reconocer su cuerpo como dimensión de su libertad.

Los textos aquí remiten a diferentes tópicos. Alejandro Ortiz y Adelina Arredondo, de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, examinan desde un punto de vista histórico los cambios jurídicos en la Constitución Mexicana que permitieron una educación laica en la escuela pública. Para ellos no basta sólo con un recuento del proceso histórico, también proporcionan al lector algunas pistas metodológicas para analizar la complejidad de la normativa sobre la educación laica más allá de las meras formas jurídicas. Siguiendo con el tema educativo, Armando Díaz Camarena analiza las tensiones que provoca en los actores educativos y religiosos los contenidos sobre sexualidad impartidos en la escuela pública. El conflicto se observa entre la regulación estatal de los contenidos de sexualidad y la influencia de los actores religiosos por acotar o reorientar dichos contenidos hacia significados éticos y morales acordes a los valores religiosos. Por su parte Karina Bárcenas, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, toca uno de los temas nodales sobre el reconocimiento de identidades emergentes. Reconocimiento no sólo social sino político de la comunidad LGBTTIQ, específicamente en lo que respecta a las identidades queer. Comprender cómo esta identidad sexual y de género se coloca, no sólo en la agenda académica sino política, nos permitirá observar la complejidad de nuestra condición humana y los marcos de convivencia

en un proceso de secularización que cada vez más expande las identidades de género y que requieren de un reconocimiento jurídico político en las libertades civiles que promueve la laicidad.

César Rebolledo, académico de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, coloca un nodo problemático en la agenda de la laicidad ¿Cómo contener los estigmas sociales que pesan sobre las divergentes, sobre todo cuando provienen de la mayoría y de lo institucional? Rebolledo escribe sobre las identidades juveniles las cuales casi siempre se entienden en términos divergentes y estigmatizados por su estilo de vida y sus prácticas grupales. Esto se radicaliza cuando esos jóvenes configuran su principio identitaria en un grupo tan amplio y diverso como lo es la devoción a San Judas Tadeo, un culto que se considera pertenecen sobre todo lo marginal y lo excluido. Aquí es donde el autor apunta a comprender cómo se pasa de la ficción hagiográfica, apropiación juvenil de una devoción por un santo católico olvidado por mucho tiempo aún por la iglesia misma, a una estigmatización social de parte de ciudadanos que rechazan las muestras públicas de fe y la que la Iglesia, si bien participa, parece mantenerse al margen.

El tercer apartado se integra por textos que giran en torno a las iglesias y su participación política. Cambia aquí la mirada. Ya no es la observación externa de la laicidad sobre las iglesias en el espacio público sino el análisis de las estrategias que las iglesias disponen para participar en ese espacio. Es importante señalar que casi todos los documentos se concentran en el actuar de la Iglesia Católica con excepción de un capítulo sobre la organización de los evangélicos en México que reproducen estrategias católicas para incidir en la política.

Los análisis van desde un análisis histórico que nos da cuenta de las transiciones de sentido político y evangelizador de la iglesia católica en el largo tiempo como señala Braudel, hasta estrategias políticas actuales católicas de la defensa de los derechos humanos y el cuestionamiento a la laicidad mexicana durante la visita del Papa Juan Pablo II en años anteriores.

Leticia Barrón de la Universidad Complutense de Madrid, analiza cómo los misioneros en el siglo XVI definieron sus

estrategias de comunicación y persuasión para la evangelización de las comunidades indígenas en escuelas y conventos. El uso de glifos al estilo de los antiguos códices permitió a los misioneros la transición de las creencias nativas al cristianismo definiendo nuevos espacios de relación social entre conquistados y conquistadores conectados ahora por la religión cristiana. Barrón da cuenta de ese incipiente espacio público donde se visibilizan a los indígenas a través de compartir la enseñanza de una fe impuesta que termina siendo compartida.

En la misma línea histórica se publica el texto de Luz María Pérez Castellanos y María Mantilla Trolle, ambas académicas de la Universidad de Guadalajara, quienes analizan la participación de la Iglesia Católica en la conformación de la ciudadanía en México en el siglo XVIII. Dicha ciudadanía no por una acción deliberada o estratégica del clero sino por la necesidad de organizar la resistencia frente a la crisis derivada de la invasión francesa y las reformas borbónicas. Recordemos que los dos pilares políticos del Virreinato fueron su aparato administrativo que dependía directamente de España y la Iglesia católica con sus diferentes órdenes religiosas diseminadas en todo el territorio. La invasión francesa supuso una crisis en el aparato administrativo y un protagonismo de curas y religiosos sumado a las ideas de las reformas borbónicas. La discusión pública y la organización de la incipiente ciudadanía no se dieron en la corte virreinal ni en los conclave religiosos. Fueron las parroquias y los curas cercanos a la vida cotidiana los que aportaron un gran dinamismo a las deliberaciones públicas.

Las discusiones públicas impulsadas por las parroquias a lo largo de la historia se centraron en temas de política hacia el Estado y la convivencia en las comunidades. Podemos identificar que este hecho histórico, donde las parroquias fueron el espacio deliberativo, abona a la actividad que desde entonces también realizaban las distintas órdenes religiosas como los franciscanos, benedictinos y dominicos en defensa de las comunidades indígenas y otras causas.

Pero fue en el siglo XX con la agenda de los derechos humanos que asumieron un papel relevante, ya no exclusivamente

te desde el ámbito clerical o religioso sino desde la sociedad civil. Para ello constituyeron ONG's para la defensa de los derechos humanos como es el caso de la organización Agustín Pro ligada a los jesuitas o Francisco de Vitoria A.C. perteneciente a los dominicos. Esta última organización es objeto de estudio de Vanessa Reséndiz de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, quien analiza cómo articula su compromiso pastoral una orden religiosa como los dominicos con una organización civil de defensa de los derechos humanos en el terreno secular y, como resuelve las tensiones laicas de una participación en un tema eminentemente política.

Reséndiz señala que fue, tanto la doctrina social de la iglesia como la teología de la liberación el marco que propició el paso de lo clerical a lo civil, lo religioso en su participación política y con ello las tensiones que provoca el papel civil de organizaciones ligadas a ámbitos religiosos.

Hasta ahora las contribuciones en este apartado giran en torno a las dimensiones religiosas de la Iglesia Católica. Pero el texto de Demetrio Feria Arroyo, investigador de la Universidad de Guanajuato, irrumpe en la secuencia del análisis católico con una mirada distinta puesta en el estudio de las organizaciones neo pentecostales. En su investigación analiza cómo estas iglesias de han construido estructuras *catolizantes*. Es decir, formas de imitación del modelo apostólico católico para ampliar su acción en el espacio público, conjuntando en su evangelización tanto lo religioso como lo político similar al catolicismo. Es a través de la experiencia política-religiosa de la Iglesia Alas de Águila que Feria Arroyo muestra las estrategias de dicha asociación religiosa busca ampliar su influencia política o al menos contrarrestar el poder católico. Pero en ambos casos queda en suspenso los límites de la laicidad que caracteriza el espacio público en México. Siguiendo la discusión de lo religioso puesto en la política o viceversa, podemos anunciar los siguientes textos que se incluyen en esta edición.

Los religiosos encontraron la forma de justificar su actuar frente a actores seculares y laicos. Pero desde el interior de la propia iglesia católica se suscitaron tensiones sobre el papel que deberían ellos cumplir en las agendas políticas, comenzando por

los mismos textos doctrinales que habrían de marcar la pauta para su actuar público. La Biblia latinoamericana, una versión de 1960 con anotaciones sobre la justicia social y de denuncia, generó animadversión en diversas diócesis y gobiernos en América Latina por su ambigüedad entre lo teológico y lo político. La versión de la Biblia latinoamericana fue autorizada por la diócesis de Concepción de Chile. Tuvo en diversos sectores populares una rápida aceptación por su claridad y por la contextualización histórica en América Latina. Sin embargo, para sectores conservadores las anotaciones del traductor provocaban distorsiones en la misión de la Iglesia, sobre todo en un contexto de movimientos guerrilleros y golpes militares en la región. Arturo Campillo de la Universidad La Salle México, desbroza los vericuetos políticos que esta versión de la Biblia generó en AL y que concluyen con un pronunciamiento del Cardenal Ratzinger.

Para cerrar este volumen se incluye un texto de Nora Pérez Rayón de la Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, donde se analiza las relaciones entre política y religión entre dos Estados cuya legitimidad es diametralmente distinta: México y el Vaticano. Pérez Rayón coloca en su análisis las tensiones que las visitas papales a México provocan en el marco de la laicidad que históricamente ha definido a este país. La ambigüedad de tales visitas oscila entre una visita pastoral o una visita de Estado, situación favorable para el Vaticano pues incide y presiona sobre la laicidad mexicana. En su texto analiza puntualmente la quinta visita de Juan Pablo II quien sabe que será la gira que habrá de dejar una huella para colocar en el debate la laicidad que tanto ha sido criticada por la iglesia católica mexicana así como por el clero vaticano.

En esta breve introducción podemos decir que el lector tiene un panorama general de las temáticas, problemas y enfoques de los autores, quienes no siempre coinciden y sin proponérselo llegan a debatir entre líneas desde los textos, desde los conceptos y desde una mirada al tema una laicidad que no sólo queda en lo académico sino también genera conflictos políticos de mayor escala.

Felipe Gaytán Alcalá

Primera parte

Polifonía de voces sobre la laicidad en el espacio público

Capítulo 1

Genealogías reflexivas en los estudios sobre lo religioso: confrontando normas y lógicas dicotómicas de la laicidad

Édgar Zavala Pelayo

Freie Universität Berlin

Introducción: el institucionalismo en los estudios de lo religioso en México

Miranda Lida inicia su texto (2007) sobre la historiografía eclesial en México y Argentina recordando que la historia de la iglesia, en particular la católica, había sido exclusivamente objeto de estudio por parte de historiadores confesionales.¹ En fechas un poco más recientes la iglesia católica colonial, tanto en México como fuera de él, también ha sido abordada por historiadores religiosos (Hoornaert, 1984) y no religiosos (Barnadas, 1984). Por otro lado, estudios con diversos enfoques y subtemáticas sobre la iglesia católica en la sociedad mexicana posindependiente han sido numerosos (Blancarte, 1992, 1996; Matute, 1995; Ceballos, 1996; Pacheco, 2005; Lida, 2007; Guerra, 2007; Patiño y Tapia, 2009; Escontrilla, 2012; Molina, 2012; Rosas, 2012; Witschorik, 2013).

A este tipo de estudios se pueden añadir los análisis recientes de corte institucional de religiones organizadas minoritarias, las cuales han ido en aumento en México y Latinoamérica (Masferrer, 2000; Zalpa, 2007; Higuera, 2007; De la Luz, 2009; Bergunder, 2009; Mancilla, 2011; Jaimés, 2012). Con distintos enfoques disciplinarios, metodológicos, teóricos e incluso político-ideológicos, los trabajos anteriores han sin duda abonado al conocimiento y análisis de las religiones en su forma institucional, es decir al conocimiento descriptivo, y en ocasiones explicativo, de las estructuras eclesiales, sus mecanismos internos de

operación, sus doctrinas particulares, sus estrategias de proselitismo, sus orígenes históricos, así como el actuar de sus miembros en relación a esas estructuras y doctrinas. Esta estrategia de análisis, que burdamente se puede llamar institucionalista, privilegiaría por un lado el estudio de los elementos visibles de las religiones, tanto discursivos como materiales y humanos, y, por otro lado, las relaciones implícitas y explícitas que esos elementos tienen con el contexto extra-religioso, sobre todo con el contexto socio-político. Como parte de este último, el Estado y su actuar, serían uno de los temas complementarios o subtemas más frecuentes.

Alternativas: genealogías y las tesis de lo teológico-político en Europa

En sus ensayos sobre biopoder, gubernamentalidad y poder pastoral en el Estado moderno, Foucault (2007, 2011) intenta ofrecer una estrategia de análisis de relaciones de poder que vaya más allá de lo que él llama el enfoque “institucional-céntrico”² (2007: 116).

Desde su punto de vista, para entender el poder de forma mínima, el énfasis debe ponerse en los procedimientos y mecanismos que constituyen al poder y que no son necesariamente visibles.³ La gubernamentalidad es uno de los conceptos que el acuña precisamente para explicar las relaciones de poder a través de una estrategia no institucionalista. En el caso de la gubernamentalidad del Estado, el análisis, según el autor, debe ir más allá de 1) el Estado en sí, 2) las funciones ideales o convencionalmente esperadas del Estado y 3) el objeto operativo que el Estado crea para su justificación (2007: 117-118).

El análisis de los mecanismos y procedimientos de poder (gubernamentalidad) empleados por el Estado tendría que ir más allá, por ejemplo, de la idea normativa de la preservación de la soberanía del estado o de conceptos como régimen de gobierno, el cual referiría circularmente al concepto de Estado para su explicación. Es de esta forma como la propuesta ana-

lítica de Foucault se puede mover hacia un “análisis genealógico” de la gubernamentalidad; en otras palabras, una genealogía de la “tecnología del poder” (2007: 117; ver también Foucault, 2011: 226). Al desligarse de marcos normativos institucionales y explicaciones conceptuales circulares, Foucault puede entonces proponer su concepto de “poder pastoral” (1982, 2007, 2011) como uno de los elementos clave en la genealogía de las técnicas de poder del estado moderno. Foucault describe este poder pastoral como la serie de *procedimientos y técnicas para gobernar individuos y comunidades que la iglesia católica europea gradualmente desarrollo partiendo desde una lógica teológica*. El rol del pastor para con su “rebaño de ovejas” se convertiría en un modelo, o conjunto de lógicas y procedimientos, para gobernar individuos y grupos que el Estado moderno no destruiría del todo. Este rol implica, entre otras atribuciones, una vigilancia permanente del individuo y del conjunto de individuos (*omnes et singulatim*, Foucault, 2011); un conocimiento íntimo, personal, penetrante de la individuo y del grupo extraído por medio de la confesión; el sacrificio paradójico de la vida del pastor y del individuo que ponga en peligro al conjunto; el proveer una enseñanza integral a los individuos; el conducir a los individuos hacia la salvación.

De acuerdo con Foucault, el estado moderno rompe claramente con la institución eclesial que desarrolló estas técnicas de gobernar. Esta ruptura no fue espontánea, fue asistida por las “contra-conductas” (2007: 191-216) que se gestaron desde la dimensión religiosa-teológica y se llevaron a cabo en los siglos posteriores a la transformación del catolicismo en religión de estado. Estas contra-conductas fueron entre otras el ascetismo, el misticismo, el comunitarianismo (de los Husitas por ejemplo) y, quizá la más significativa, la reforma protestante; ellas desafiaron directamente las funciones del pastor católico por medio de críticas radicales a la justificación teológica de esas funciones y por medio de la implementación de procedimientos alternativos para gobernar almas. Sin embargo, desde la perspectiva ambivalente⁴ de Foucault, ese poder pastoral católico, al menos en Europa

“nunca ha sido verdaderamente abolido” (2007: 148); la ruptura con la institución eclesial no necesariamente significaría una ruptura con las técnicas de poder pastoral desarrolladas por la institución (Zavala Pelayo, 2014). Una de las consecuencias de esta ruptura parcial es la persistencia de una idea de “salvación terrenal” (Foucault, 1982: 784) como substrato de las funciones del Estado moderno europeo. Otra consecuencia indirecta sería la práctica de la estadística censal para conocer el interior de los hogares y los individuos, como reminiscencia vaga de la confesión de la oveja ante su pastor. Pero en realidad, la tesis de Foucault sobre el poder pastoral y su fundamento teológico como uno de los elementos genealógicos en la gubernamentalidad del Estado moderno europeo no es la primera en su tipo.

La posición de Foucault es, en principio, consistente con la perspectiva de otros autores europeos quienes han disertado sobre los vínculos conceptualmente problemáticos pero factibles, si no es que *de facto* existentes, entre religión o teología y el campo secular moderno de la política. Carl Schmitt (1985[1922]) en su *Political theology* ya había propuesto, aparentemente sin ánimos clericalistas pero sí racionalistas-trascendentales (1985[1922]: xxiv-xxvii), que:

All significant concepts of the modern theory of the state are secularized theological concepts not only because of their historical development—in which they were transferred from theology to the theory of the state, whereby, for example, the omnipotent God became the omnipotent lawgiver—but also because of their systematic structure, the recognition of which is necessary for a sociological consideration of these concepts (Schmitt, 1985[1922]: 36).

En realidad la intención de Schmitt no sería declarar que los conceptos teológicos y legales-políticos contemporáneos son absolutamente idénticos, tampoco que los últimos han sido una reproducción fiel de los primeros; sino que la esfera teológica y la legal-política están relacionadas analógicamente y que la genealogía de la segunda se vincula al establecimiento y justificación de la primera (De Wilde 2006). Aun con más medida analítica, el filó-

sofo francés Claude Lefort (2006) propone una tesis similar. Advierte primero que tanto para la sociología como para la ciencia política la separación entre lo político y lo religioso es una verdad legitimada por “una ley del desarrollo histórico” (2006:156). Pero desde un punto de vista filosófico esta separación no necesariamente tendría que darse. Las ideologías de la democracia moderna de acuerdo a Lefort han creado el concepto de un poder terrenal que, a diferencia del poder divino, esta materializado en instituciones, líderes políticos y la figura de autoridad pública. Este es un poder terrenal que sin embargo requiere de la operación de una dimensión simbólica que es mantenida por medio de la creencia en conceptos como estado, pueblo, nación o patria.

La cuestión para Lefort es determinar si estos conceptos son o no “esencialmente religiosos” (2006:164), en tanto pueden ser concebidos como entidades o estadios trascendentales y autofundados. Con una ambivalencia que recuerda la de Foucault, Lefort concluye su ensayo afirmando por un lado que toda inmanencia implica una trascendencia y que toda explicación de las relaciones sociales requiere de la unidad de lo real y lo simbólico. Por otro lado Lefort sugiere, paralelo a Foucault, que también puede existir un “divorcio” moderno entre lo religioso y lo político (2006: 187). Aun así, cuando Fernando Mires (2010) interpreta a Lefort, el primero insiste en subrayar tanto la nouniversalidad de las propuestas de Lefort, así como la indivisibilidad lefortiana de lo religioso y lo político como dos dimensiones distinguibles pero inseparables en ciertos contextos.

Normas y lógicas dicotómicas en el estudio de lo religioso

Paradójicamente, en un país como México donde el despliegue de la religiosidad popular, la actividad constante de iglesias mayoritarias y minoritarias, la recreación de rituales públicos dentro y fuera de esas iglesias e incluso la formación de ciertos mesianismos políticos no son en lo absoluto fenómenos infrecuentes, las (hipo)tesis 1) foucaultiana sobre poder pastoral en el Estado moderno, 2) schmittiana sobre el origen teoló-

gico de los conceptos políticos en la modernidad o 3) lefortiana sobre la indivisibilidad contextualizada de lo teológico y lo político, parecen no tener eco en los estudios sobre religión. A excepción de trabajos que debaten algunas de las tesis de Schmitt (por ejemplo Hernández, 2010) y Lefort (por ejemplo Ortiz, 2006) exclusivamente en el terreno filosófico, los estudios de lo religioso que se hacen en las ciencias sociales en México no parecerían interesados en verificar empíricamente los quiebres, vínculos y/o continuidades entre lo teológico o religioso y lo secular o político que estos tres autores han planteado teóricamente desde contextos Europeos (cf. Meyer, 1993).⁵ Como lo sugiere Meyer (1993) en sus conclusiones, en México persiste un “modelo [...] de la dualidad”; que concibe a la iglesia y al estado como “dos fuerzas” ontológicamente distintas y “en rivalidad casi mortal”; y, lo que es más, este modelo abiertamente laico de la dualidad, en palabras del autor, “fundó la psicología nacional” (Meyer, 1993: 739).

Las separaciones dicotómicas, dentro y fuera de la religión, que la laicidad o la secularidad han traído consigo ya han sido abordadas por otros autores. Calhoun, Juergensmeyer y VanAntwerpen (2011) han señalado como “lo secular” ha sido concebido en el contexto Europeo no solo como una característica esencial de los estados modernos sino también como la separación funcional y ontológica entre la dimensión religiosa y las dimensiones del estado y la economía.⁶

Estas separaciones en el nivel macro incluso motivarían en el nivel meso la distinción entre facultades de ciencias sociales y facultades de humanidades, que fue común en la Europa del siglo XIX, y a la fecha permanece en algunos contextos. El objetivo deliberado era separar materialmente y *distinguir cognitivamente* a la ciencia por un lado y a la religión y la filosofía moral por otro lado.⁷ Es en medio de esos reacomodos deliberados de lo religioso frente a lo político en los niveles macro y meso en donde se originan, según los autores, los discursos científicos que pugnan por la eliminación de cargas valorativas e insistían en una “retórica de la objetividad” (2011: 4; ver también Calhoun, 2010).

4) Estos *efectos cognitivos* de los modelos de la laicidad/secularidad han sido señalados de forma más general por José Casanova (2011), quien define al “secularismo moderno” no solo como “visiones del mundo e ideologías que pueden ser conscientemente formuladas” sino también como un “régimen epistémico que puede ser sostenido irreflexivamente [...] como una estructura, normal y dada por sentado, de la realidad moderna” (2011: 55). Lo anterior pudiese explicar en parte porque, como Meyer (1993) ya parecía sugerir, en el campo de las ciencias sociales en México se considera importante, por ejemplo, hacer una clara distinción entre lo que es un “estudio científico del fenómeno religioso” y lo que es “la teología” en sí; se establece que el primero debe “privilegiar la naturaleza objetiva de la investigación” y, a diferencia de la teología, no debe partir “de una creencia en [...] un sistema particular de fe en lo sobrenatural” (Garma, 1997: 105-106).

Estas distinciones polarizantes entre teología/ciencia, creencia religiosa/objetividad científica, iglesia/estado laico que se pueden ver implícita y explícitamente en los estudios sobre lo religioso en México, en conjunto con lo que parecen ser las ausencias de las (hipo)tesis foucaultiana, schmittiana y lefortiana, se pudiesen explicar en parte por los efectos institucional-epistémicos de *ruptura y aislamiento de lo religioso* que Calhoun (2010), Calhoun *et al* (2011) y Casanova (2011) atribuyen al paradigma de la secularidad. Es decir, los estudios de lo religioso en México serían sin duda un reflejo de la realidad social, pero ¿se tiene realmente la certeza no necesariamente teórica-normativa sino *empírica* de que no existiría absolutamente ninguna relación estructural, mas allá de lo episódico, entre lo teológico y lo político, o lo “religioso” y lo “secular” en las distintas realidades sociales de un país como México? Para responder preguntas de este tipo me parece que la genealogía foucaultiana (Foucault 1977, 1982, 2007, 2011) sería útil, especialmente en una sociedad con una historia religiosa colonial y poscolonial como la de México.

Sugerencias para el estudio de lo religioso

Sin duda hay investigaciones sobre lo religioso que van más allá de las instituciones religiosas y el estado (Blancarte, 2000; Odgers, 2008; Zalpa, 2008; De la Torre y Gutiérrez, 2008; Suarez, 2013; Corpus, 2014), pero pocos estudios explotan la veta *genealógica* de lo religioso en México. Si bien hay un número muy considerable de trabajos sobre historia o aspectos históricos de las iglesias y las religiones en México (Meyer, 1993; Matute, 1995; Cervantes, 2004; Pérez-Rayón, 2004; Sandoval, 2006; Lida, 2007; Zalpa, 2009, solo por citar algunos), pareciese que, más allá de las versiones religiosas (Cuevas 1922), las historias que no sólo encuentran rupturas sino también continuidades entre fenómenos pasados (religiosos) y contextos presentes (seculares) estarían reservadas solo para unos cuantos autores (Camp, 1997; Lafaye, 1997; Stack, 2012).

En este punto también quiero distinguir por un lado entre el análisis histórico de lo religioso, que suele figurar sólo como complemento contextual y que no acostumbra señalar ni causalidades⁸ ni continuidades⁹ y, por otro lado, un análisis genealógico que, sin buscar momentos de creación (Foucault, 1977), sí intentaría ir más allá de las instituciones y marcos normativos intra—y extra—institucionales para atreverse no a confirmar sino, primeramente, a *concebir posibles continuidades*, muy seguramente parciales, acotadas y matizadas (Agamben 2011; Foucault, 1977, 2007; Lafaye, 1997; puede verse también Sahlins 1996), que serían después verificadas o no con evidencia empírica. Un ejercicio genealógico de este tipo debería ser minucioso y ser fruto de un análisis exhaustivo (Foucault, 1977). Desde mi punto de vista dicho análisis también sería especialmente sólido, y de hecho concebible, si se reflexionara con suficiencia no sólo sobre los efectos disociativos de los paradigmas de secularidad (o laicidad), sino también sobre las ideologías que en México otros autores ya han identificado como influyentes en la visión académica y extra-académica de lo religioso. Aquí, de manera brevísima, haré mención de dos de ellas únicamente.

El mismo autor que distingue entre la teología y la ciencia en México, señala que las universidades públicas en este país por mucho tiempo ignoraron el estudio de lo religioso dado que estas instituciones operaban con un trasfondo ideológico “positivista y empiricista” (Garma, 1997: 113). En efecto uno de los primeros positivistas en México ya había escrito desde 1867 una *Oración Cívica* en donde exhorta a la “emancipación científica” (Barreda, 1867: 3) y señala con interés cómo “las explicaciones sobrenaturales iban siendo substituidas por leyes naturales” de forma tal que “la ciencia de la política iría también emancipándose [...] de la teología” (Barreda, 1867: 4). Aun en la segunda mitad del siglo XX el positivismo científico era paradigma clave tanto para el establecimiento y la legitimación pública de las ciencias sociales como para el “progreso” del país (Urías, 2002:102; ver también Sefchovich, 1989); un progreso que, por cierto, permanece presente como una aspiración de/para la “modernidad” dentro y fuera de las ciencias sociales en México (Zavala Pelayo, 2015:547-9).

Por otro lado, en palabras de Meyer el rechazo histórico hacia a la iglesia católica como “institución religiosa hegemónica” viene empujado también por una ideología “liberal radical” (1993: 713). En esto coincide R.A. Camp (1994, 1997), quien considera que las opiniones sobre política, de una muestra analizada de mexicanos, presentaba a mediados de los 90s una “mezcla intrigante de liberalismo del siglo XIX y educación moral cristiana” (Camp, 1994: 94; ver también Camp, 1997: 11). Camp describe a este “liberalismo mexicano” como una “contraparte” del discurso religioso, que buscaba eliminar toda influencia religiosa de “la vida Mexicana” (1997:25), tanto en las esferas culturales, económicas como sociales. “Los mexicanos”, enfatiza Camp, “son producto” de esta “tradicción liberal/Católica”, que en su perspectiva es efectivamente “dual y conflictiva” (1997: 25).

Si un buen número de estudios de la religión en México preferirían los enfoques institucionalistas y la preservación de las dicotomías teología/ciencia y religión/estado esto no me parece que sea meramente una descripción neutra de la realidad so-

cial circundante; estas preferencias serían también resultado de 1) la fuerza epistémica disociativa de los modelos constitucionales de secularidad o laicidad que han sido implementados tanto en regiones europeas como latinoamericanas, y 2) las ideologías positivistas y liberalistas, y sus lógicas clasificatorias dicotomistas (Douglas, 1986), las cuales parecerían haber permeado las instituciones educativas y el terreno discursivo socio-político en México desde mediados del siglo XIX. Las genealogías que propongo en este texto para estudiar el fenómeno de lo religioso serían especialmente útiles si no sólo dimensionan históricamente su objeto específico de estudio, sino también si reflexionan a profundidad sobre los modelos construidos de laicidad señalados anteriormente, el pasado y presente de las ideologías positivistas y liberalistas, y, sobre todo, los efectos de tipo normativo que estos modelos e ideologías contienen y transmiten explícita e implícitamente. En palabras de Roberto Schwartz, el objetivo es hacer un análisis profundamente reflexivo “del sustrato histórico de la experiencia intelectual” (2014: 196).

Conclusiones

No quiero en lo absoluto demeritar los trabajos sobre lo religioso que he indebidamente expuesto de manera superficial en las secciones anteriores. Lo que quiero es proponer una manera de complementar esos enfoques. En mi opinión, el tipo de genealogías que sugerí brevemente serían una contribución metodológica válida y además provechosa en sentido teórico. Pero estas genealogías desde mi punto de vista serían estériles, y de hecho inconcebibles, si no ponen especial atención al carácter *construido* y *no auto-fundado* de las dicotomías de lo teológico/lo político, fe/razón y creencia religiosa/conocimiento científico. Más allá de anomalías religioso-políticas claramente recriminadas (por ejemplo Franco, 2009), ningún vínculo ni continuidad estructurales entre lo “religioso” y lo “secular” o entre teología “tradicional” y política “moderna” (Agamben 2011; De Wilde, 2006; Foucault, 2007, 2011; Lefort, 2006; Schmi-

tt, 1982[1922]) puede primeramente imaginarse, y mucho menos verificarse empíricamente, si esas dicotomías siguen utilizándose como criterio epistémico inamovible por medio del cual se analiza la realidad normativamente y por medio del cual, a final de cuentas, se seguiría postulando y divulgando no necesariamente el *ser* sino el *deber ser* de esa realidad. A su vez, la reflexión sobre el carácter contingente de estas dicotomías sería especialmente asistida por la reflexión sobre otros dos elementos adicionales: 1) la normatividad epistémica que en su conjunto los modelos de secularidad, sobre todo fuera de México, han traído consigo y los efectos que esa normatividad disociativa ha tenido el terreno de la institucionalización de las ciencias sociales y el conocimiento científico; y 2) las ideologías, como el positivismo y el liberalismo, que en México y fuera de él, han reforzado la normatividad epistémica disociativa de los paradigmas de secularidad/laicidad. El objetivo no es abogar normativamente por las instituciones y los discursos religiosos, ni los mayoritarios tradicionales ni los minoritarios emergentes. Tampoco, bajo ninguna circunstancia, el objetivo es proponer apriorísticamente la unión “natural” de lo religioso y lo secular o lo teológico y lo político moderno. El objetivo de las genealogías reflexivas que aquí sugiero de forma sucinta sería únicamente dar oportunidad para que hipótesis diversas sobre continuidades de lo teológico en lo político o en lo secular “moderno” surjan en el campo de las ciencias sociales, y sobre todo en países constitucionalmente laicos como México, cuya dimensión religiosa, pese a dicha laicidad, proyectaría niveles de intensidad y efervescencia que serían difícilmente palpables en las sociedades europeas que Schmitt, Foucault y Lefort han tomado, o en su momento tomaron, como marcos de referencia.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2011), *The kingdom and the glory. For a theological genealogy of Economy and Governance*. Stanford: Stanford University Press.
- Barnadas, Josep (1984), "The Catholic church in colonial Spanish America", en L. Bethell (coord.) *The Cambridge History of Latin America, Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 511-540.
- Barreda, Gabino (1867), *Oración cívica*. Recuperado en: http://dcsh.izt.uam.mx/cen_doc/cefilibe/images/banners/enciclopedia/Documentos/Oracioncivica-Barreda_Gabino.pdf, Ultimo acceso Marzo 2, 2015.
- Bergunder, Michael (2009), *Movimiento pentecostal y comunidades de base en América Latina. La recepción de conceptos teológicos de liberación a través de la teología pentecostal*, Heidelberg: Universidad de Heidelberg.
- Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica/El Colegio Mexiquense.
- Blancarte, Roberto (1996), "La doctrina social del episcopado católico mexicano", en R. Blancarte (coord.) *El pensamiento social de los católicos mexicanos*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, Roberto (2000), "Popular religion, Catholicism and socioreligious dissent in Latin America", *International Sociology*, 15(4): 591-603.
- Blancarte, Roberto (2012), "Las identidades religiosas de los mexicanos", en M. Ordorica y JF. Prud'homme (coord.), *Sociedad (Los grandes problemas de México, edición abreviada)*, México D.F., El Colegio de México.
- Calhoun, Craig (2010), "Rethinking secularism", *The Hedgehog review*, otoño: 35-48.
- Calhoun, Craig, Juergensmeyer Mark, VanAntwerpen Jonathan (2011) "Introduction", en C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen (coord.) *Rethinking secularism*, Nueva York: Oxford University Press.

- Camp, Roderic Ai (1994) "The Cross in the Polling Booth: Religion, Politics, and the Laity in Mexico", *Latin American Research Review*, 29(3): 69-100.
- Camp, Roderic Ai (1997) *Crossing swords. Politics and religion in Mexico*, New York; Oxford: Oxford University Press.
- Casanova, Jose (2011), "The secular, secularisations, secularisms", en C. Calhoun, M. Juergensmeyer, J. VanAntwerpen. *Rethinking secularism*, Nueva York: Oxford University Press, p. 54-74.
- Ceballos, Manuel (1996), "Iglesia católica, Estado y sociedad en México: tres etapas de estudios e investigación", *Frontera Norte*, 8(15): 91-106.
- Cervantes, Fernando (1994), "The Devil and the Saints in the Conquest of Mexico", *History Today*, 44 (4). Recuperado en: <http://www.historytoday.com/fernando-cervantes/devil-and-saints-conquest-mexico>. Ultimo acceso Marzo 5, 2015.
- Corpus, Ariel (2014), "¿Cómo nuestros padres han creído? Jóvenes evangélicos y desafiliación eclesial en México", *Cultura y Religión*, 8(1): 30-46.
- Cuevas, Mariano (1922) *Historia de la Iglesia en México, Tomo II*, Tlalpan, D.F.: Imprenta del Asilo "Patricio Sanz".
- De La Luz, Jael (2009), "El pentecostalismo en México y su propuesta de experiencia religiosa e identidad nacional. Un breve recorrido histórico, 1920-1948", *Revista Cultura y Religión*, 1: 199-220.
- De la Torre, Rénee, Gutiérrez, Cristina (2008), "Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo", *Sociedad e Estado*, 23(2): 381-424.
- De Wilde, Marc (2006) "Violence in the State of Exception: Reflections on Theologico-Political Motifs in Benjamin and Schmitt", en H. De Vries y L.E. Sullivan, *Political Theologies. Public religions in a post-secular world*, Nueva York: Fordham University Press, p. 188-200.
- Douglas, Mary (1986), *How institutions think*, Syracuse University Press, Syracuse.

- Escontrilla, Hugo (2012), "Iglesia católica y sociedad civil: tensiones y rupturas", *Política y Cultura*, (38): 67-86.
- Foucault, Michel (1977), "Nietzsche, genealogy, history", en D.F. Bouchard (cord.) *Language, counter-memory, practice: selected essays and interviews*, Ithaca: Cornell University Press, p. 139-164.
- Foucault, Michel (1982), "The subject and power", *Critical Inquiry*, 8(4): 777-795.
- Foucault, Michel (2007), *Security, territory, population, lectures at the Collège de France 1977-78*, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Foucault, Michel (2011), "Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of 'Political Reason'", en S. McMurrin (coord.) *The Tanner Lectures on Human Values, Volume 2, 1981. Serie: Tanner Lectures in Human Values*, Salt Lake City; Cambridge: University of Utah Press, Cambridge University Press, 224-254.
- Garma, Carlos (1997), "Perspectivas en la investigación de la religión", *Nueva Antropología*, XV (51): 105-117.
- Guerra, Enrique (2007), "La salvación de las almas. Estado e Iglesia en la pugna por las masas, 1920-1940", *Argumentos*, 20(55): 121-153.
- Hernández, Donovan (2010), "Idea del Estado en Carl Schmitt aportes para una genealogía de lo político", *Argumentos*, 23(64): 107-129.
- Higuera, Antonio (2007), "Testigos de Jehová en Quintana Roo", en R. De la Torre, C. Gutiérrez, (coord.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México: CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT, p. 297-304.
- Hoornaert, Eduardo (1984), "The Catholic church in colonial Brazil", en L. Bethell (cord.) *The Cambridge History of Latin America Vol. 1*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 541-556.
- Jaimes, Ramiro (2012), "El metodismo ante la Revolución. El Abogado Cristiano y el levantamiento maderista", *Estudios*

- de historia moderna y contemporánea de México*, 43: 69-103.
- Lafaye, Jacques (1997), *Mesías, Cruzadas, Utopías. El judeo-cristianismo en las sociedades iberoamericanas*, México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Lefort, Claude (2006) "The Permanence of the Theologico-political?" En De Vries Hent and Sullivan Lawrence E., *Political theologies*, Fordham University Press, Nueva York, p. 148-187.
- Lida, Miranda (2007), "La iglesia católica en las más recientes historiografías de México y Argentina. Religión, modernidad y secularización", *Historia Mexicana*, LVI (4): 1393-1426.
- Luckmann, Thomas (1967), *The invisible religion. The problem of religion in modern society*, New York: Macmillan.
- Mancilla, Alma (2011), "Las representaciones de la religión en el espacio público entre los líderes religiosos minoritarios en México", *Revista de Estudios Sociales*, 39: 80-94.
- Masferrer, Elio (coord.) (2000), *Sectas o iglesias: viejos o nuevos movimientos religiosos*, México, D.F.: Plaza y Valdez.
- Matute, Álvaro (coord.) (1995), *Estado, Iglesia y Sociedad en México*. México D.F.: Siglo XIX, Porrúa.
- Meyer, Jean (1993), "Una historia política de la religión en el México contemporáneo", *Historia Mexicana*, XLII (3): 711-744.
- Mires, Fernando (2010), "Política como religión", *Cuadernos del CENDES*, 27(73): 1-30.
- Molina, Mariana (2012), "La Iglesia católica en el espacio público: un proceso de continua adecuación", *Política y Cultura*, 38: 49-65.
- Odgers, Olga (2008), "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos", *Migraciones internacionales*, 4(3): 5-26.
- Ortiz, Sergio (2006), "La interrogación de lo político: Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia", *Andamios*, 2(4): 79-117.

- Pacheco, María (2005), *La Iglesia Católica en la sociedad mexicana 1958-1973*, México D.F.: Secretariado Social Mexicano, Conferencia De Organizaciones Nacionales, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana.
- Patiño, María Eugenia, Tapia, Evangelina (2009), “Construyendo espacios: la contribución de las religiosas católicas”, en S. Bénard, O. Sánchez, (coord.) *Vivir juntos en una ciudad en transición. Aguascalientes frente a la diversidad social*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, p. 217-241.
- Pérez-Rayón, Nora (2004), “El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica”, *Sociológica*, 19(55): 113-152.
- Rosas, Sergio (2012), “De la República católica al Estado laico: Iglesia, Estado y secularización en México, 1824-1914”, *Lusitania Sacra*, 25: 227-244.
- Rubial, Antonio (2002), “Ángeles en carne mortal. Viejos y nuevos mitos sobre la evangelización de Mesoamérica”, *Signos históricos*, 7: 19-51.
- Sahlins, Marshall (1996), “The sadness of sweetness. The native anthropology of Western cosmology”, *Current Anthropology*, 37: 395-428.
- Sandoval, Eduardo (2006), “La diversidad religiosa y los estudios para la paz”. *Ra Ximhai, Revista de Sociedad, Cultura y Desarrollo Sustentable*, 2(1): 27-44.
- Sayer, Andrew (2000), *Realism and social science*. Londres: Sage.
- Sayer, Andrew (1992), *Method in social science: a realist approach*, Londres, Nueva York: Routledge.
- Schmitt, Carl (1985[1922]), *Political theology. Four chapters on the concept of sovereignty*, Chicago, Londres: The University of Chicago Press.
- Schwartz, Roberto (2014), “Las ideas fuera de lugar”, *Meridional, Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos*, 3: 183-199.
- Sefchovich, Sara (1989), “Los caminos de la sociología en el laberinto de la Revista Mexicana de Sociología”, *Revista Mexicana de Sociología* 51(1): 5-101.

- Stack, Trevor (2012), "Scholasticism, Liberalism, Revolutionary Nationalism and Neoliberalism in Mexico", in *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, London: Senate House.
- Suarez, Hugo José (2013), "Fe y generación. Análisis de una encuesta sobre prácticas y creencias religiosas", *Alteridades*, 23(45): 49-62.
- Urías Horcasitas Beatriz (2002), "Las ciencias sociales en la encrucijada del poder: Manuel Gamio (1920-1940)", *Revista Mexicana de Sociología*, 64(3): 93-121.
- Witschorik Charles (2013), *Preaching Power: Gender, Politics, and Official Catholic Church Discourses in Mexico City 1720-1875*, Eugene: Pickwick Publications.
- Zalpa, Genaro (2007), "La iglesia de Jesucristo de los santos de los últimos días en Aguascalientes", en R. De la Torre Rénee, C. Gutiérrez (coord.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, CIESAS, COLJAL, COLEF, COLMICH, UQROO, SEGOB, CONACYT, México, p. 279-286.
- Zalpa, Genaro (2008), "¿'De Dios venga el remedio' o 'A Dios rogando y con el mazo dando'?", en G. Zalpa y H. Offerdal (coord.) *¿El reino de Dios es de este mundo? El papel ambiguo de las religiones en la lucha contra la pobreza*, Bogotá: Siglo del Hombre Editores y CLACSO.
- Zalpa, Genaro (2009), "La diversidad religiosa", en S. Bénard, O. Sánchez (coord.) *Vivir juntos en una ciudad en transición. Aguascalientes frente a la diversidad social*, Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, p 161-188.
- Zavala Pelayo, Edgar (2014), 'Pastoral power outside Foucault's Europe: public education and the 'epistemic authority' of social scientists in Mexico', *Journal of Political Power*, 7(1): 87-106.
- Zavala Pelayo, Edgar (2015), "Nominal Openness and Epistemic Endogamy in 'Global' and 'Provincialized' Sociologies", *Sociology*, 49(3): 539-555.

Notas

- 1 Por ejemplo, la obra del jesuita Mariano Cuevas en México no solo aborda a la iglesia católica en México en la etapa posindependiente y posrevolucionaria, sobre todo expone a la iglesia católica durante la etapa colonial (Cuevas, 1922; cf. Rubial, 2002).
- 2 Aunque enunciada con intenciones teóricas distintas, y no necesariamente reciente, véase también la crítica de Luckmann (1967) sobre las limitantes de la sociología de la religión “nominalista” o eclesio-céntrica (1967:17-27). Las citas en este texto de términos o enunciados de otros autores originalmente publicados en inglés, son traducciones mías.
- 3 Esta mirada que intenta ir más allá del poder en sí deriva de la concepción de poder de Foucault. Aunque este autor ha insistido en que no ha sido el poder sino el sujeto su objeto de análisis principal (1982, 2007, 2011), al poder le ha dedicado parte de sus ensayos y lo ha definido en lo general como fenómeno relacional; es decir, el poder no es “auto-generado” (2007: 2) porque no es una “sustancia” y mucho menos una “propiedad misteriosa” (2011: 253), no se funda en sí mismo y no fluye desde una sola fuente.
- 4 En otros pasajes de su libro Foucault afirma por otro lado que no es posible encontrar hoy día “un gobierno pastoral del mundo” (2007: 235).
- 5 Un ensayo de Jean Meyer (1993) sería de las pocas excepciones; en él, Meyer expone la tesis de Schmitt, sugiere muy brevemente que hay una coincidencia entre Schmitt y Lucas Alamán (1993: 713) y se pregunta cómo fue que una sociedad “profundamente religiosa” como la mexicana “pudo parir [...] [una] sociedad laica” (1993:714). Sin embargo Meyer en sus conclusiones no regresa a la tesis schmittiana, más bien afirma la permanencia de una dualidad Iglesia-Estado en México.
- 6 De ahí la tesis contracorriente (no sólo contra Marx) de Weber sobre el espíritu capitalista y su influjo calvinista, tesis que hasta la fecha no parece haber reformulado del todo la separación o la percepción de separación que Calhoun *et al.* señalan.
- 7 A diferencia del sistema universitario público en México que eliminó la enseñanza de la teología, aun es común encontrar departamentos de teología, divinidad o estudios religiosos dentro de las facultades, colegios o escuelas de Artes o Humanidades en algunas universidades europeas.
- 8 O bien, también hay una serie de análisis causal superficial cuyo fin no es en realidad debatir, por ejemplo, mecanismos causales, condiciones suficientes, condiciones necesarias, elementos contingentes o contextos conducivos (Sayer 1992, 2000; cf. Zalpa 2008) sino simplemente atribuirle a las instituciones religiosas, sobre todo a la iglesia católica, una causalidad hegemónica (Meyer 1993) y a todas luces perjudicial, que termina siendo recriminada tacita (Pérez-Rayón 2004; Blancarte 2012) o explícitamente (Sandoval 2006: 29).
- 9 El único trabajo que he podido acceder y en donde se apuntan continuidades (no necesariamente de tipo genealógico) señala que el creyente en México busca “nuevas interpretaciones y sentidos religiosos” pero que esto no implica “un alejamiento [...] con su afiliación religiosa”, sino “una continuidad como un catolicismo popular sincrético” (De la Torre y Gutiérrez 2008: 413).

Capítulo 2 El discurso político desde la perspectiva de la laicidad

María Luisa Ballinas Aquino

Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas / El Colegio de México

La nueva laicidad tiene que ver con la emergencia de una comprensión inédita de la política” (Portier, 2011: 37)

Introducción

Este capítulo se abre en medio de la discusión sobre la laicidad, entre significados que se construyen en contextos históricos específicos, y se manifiestan en ideas y prácticas concretas.

La configuración de la noción de la laicidad va desde la separación de lo religioso y lo político, hasta la reconciliación entre ambos campos (Portier, 2011:31). En el primer caso, se puede hacer alusión a la expresión bíblica que refleja “la lealtad dividida hacia Dios y el César” (Garma, 2011: 80); que en el contexto de la laicidad, puede interpretarse como la separación institucional Estado-Iglesia y/o como la delimitación de discursos que expresan el sentido a la existencia humana. La separación institucional es posible, mientras que la separación de la religión y la política no es fácilmente realizable, por no decir irrealizable, como menciona Viola (2005:84). Ante a la idea de “separación”, se acuña la expresión “autonomía de la política frente a la religión”, que impulsa a un análisis desde una perspectiva diferente, sin que por ello se deje fuera la discusión en torno a la “separación”, que como menciona Blancarte (2012:236) sigue siendo un elemento clave al observar los procesos de laicización.

La comprensión de la laicidad pasa por reflexiones que conducen a algunos autores como Claudio Magris a afirmar que en Europa, no son las religiones sino los nacionalismos, quienes

amenazan la laicidad (Criado, 2005:7). En este sentido, en la *Declaración Universal de la Laicidad en el Siglo XXI* se señala que “se vigila que la laicidad no tome en este nuevo contexto aspectos de religión civil”.¹

Ante las diversas realidades y situaciones vinculadas al tema de la laicidad, se puede afirmar que la experiencia y la construcción nocional de dicho término, surge en contextos específicos, en tiempos y espacios determinados, lo cual puede vislumbrarse como uno de los retos de la investigación al respecto.

La complejidad de las sociedades donde se construye la noción de laicidad, se ve afectada por el ideal democrático y la emergencia del pluralismo religioso (Criado, 2005: 23), contexto en el cual dicho término se entiende como espacio de reconciliación de lo religioso y lo político, a través de la conformación de un Estado que pretende “multiplicar las colaboraciones con las diferentes instancias de la sociedad civil y de la sociedad política internacional” (Portier, 2011: 38), incluyendo a los grupos religiosos.

Además de las múltiples interpretaciones de la laicidad en torno a la separación/reconciliación; se presenta la tensión entre lo público y lo privado, la cual juega un papel importante en la discusión, dado que en algunas construcciones de la laicidad, la dicotomía es fundamental; mientras que en otras, aunque se reconoce dicha dicotomía, no es relevante para la definición de la noción. En este sentido, Macioce (2013:7) se pregunta “¿es realmente posible obligar a los creyentes a considerar la fe como un asunto privado”, como si se pudiera fragmentar al ser humano? En este sentido, parece que la discusión público/privado, al no tener bordes claros, es difícil que se constituya como un elemento fundamental en la discusión sobre la laicidad.

La complejidad de las realidades sociales esbozada de forma breve en los párrafos anteriores, incitan a la búsqueda de propuestas analíticas que permitan elaborar reflexiones desde diversas disciplinas.

En este texto se busca un acercamiento a la comprensión de la construcción de la laicidad desde el análisis del discurso, a partir de la identificación de las funciones del lenguaje

propuestas por Jakobson y la movilización de ideas que convergen con la noción de laicidad en el discurso político.² De este modo se pretende aprehender tanto el dinamismo intrínseco del discurso como los elementos que facilitan la comunicación entre un orador y un público.

Desde la perspectiva propuesta, no se elabora un análisis de la relación formal entre el Estado y las denominaciones religiosas, sino que se pone atención en las interacciones entre las personas y las instituciones. Para ello, se parte de la premisa de que las interacciones sociales se construyen más allá de las expresiones formales de la laicidad y se expresan por medio del lenguaje.

El acercamiento a la laicidad a partir del análisis del lenguaje se presenta en el caso de un discurso concreto, impregnado de un posicionamiento político-religioso. En este contexto, surgen las preguntas: ¿Cuál es la noción de laicidad sobre la que se construye este discurso? ¿Cuáles son las premisas de la laicidad que se encuentran lejos de este discurso político? ¿En qué momentos discursivos convergen las expresiones de la laicidad con algunas funciones del lenguaje que dan intensidad al proceso comunicativo?

Para este análisis se ha elegido el discurso de un político español de izquierda, puesto que autores como Portier (2011: 38) reconocen que desde hace tres o cuatro décadas, en el discurso político, inclusive en la izquierda, se encuentra presente la conversión hacia el “ethos democrático” que permite la inclusión del lenguaje religioso en el contexto político europeo.³

Para el desarrollo metodológico se siguen dos caminos. Por una parte se presenta la propuesta analítica de Roman Jakobson (1981:349) que a través de la lingüística, permite explorar la relación entre el discurso y el espacio discursivo donde éste se produce, con lo cual se facilita el análisis de lo que se verbaliza y sus formas. Por otro lado, se comprende que el discurso se encuentra en la interfase entre el sentido y la enunciación (acto de habla), y entre el acto y la situación histórico social (Bajtín y Medvedev, 2000:155), donde las ideas en torno a la laicidad y su praxis, resultan relevantes. Es importante reconocer la dia-

lética entre ideas y praxis, entre significados y acciones. En este sentido el lenguaje se considera un espacio de encuentro dialógico, que puede entenderse como la codificación de lo que Halliday (1982:33) llama un “potencial de conducta”, transformado en un “potencial de significado”: el ser humano “puede hacer”, y en la interacción con los otros “puede significar”. En este sentido, el discurso pronunciado se configura como una acción en la que están presentes las interacciones por medio de las cuales se pretende fortalecer la significación común. Dichos significados compartidos, construidos en tiempos y espacios concretos, se manifiestan, y al mismo tiempo se retroalimentan a través de la adhesión a un grupo político.

En medio de la complejidad dada en las interacciones, se desarrolla el análisis de un discurso político, donde convergen conocimientos teóricos y empíricos, que el orador moviliza ante su audiencia. El desarrollo de este tema, se propone en tres partes enmarcadas por la introducción y las reflexiones finales: a) El discurso político situado; b) Análisis del discurso desde la propuesta de Roman Jakobson; y c) Lo religioso en el discurso político desde la perspectiva de la laicidad.

Mientras que el análisis del discurso político es relevante por el hecho de que se muestra sensible al público al que se dirige, dada su finalidad persuasiva (Molero, 2002:60), el reconocimiento del lenguaje religioso en el discurso, permite la comprensión de la importancia que dicho campo tiene en las construcciones discursivas, considerando el posicionamiento implícito del orador ante el tema de interés en este análisis: la laicidad.

En este sentido, en el último apartado de este texto, se pretende comprender la función de las formas lingüísticas, así como de elementos sintácticos y semánticos que permiten la vinculación entre los temas puestos en el centro de este análisis.

Cabe considerar que las condiciones de producción del discurso político, más allá de las circunstancias que actúan sobre él mismo, permiten la convergencia de un conjunto de factores (entre ellos los socio-históricos) que constituyen el contenido, la forma y la configuración semántica del mismo discurso (Murillo, 2001: 151).

El discurso situado

“La laicidad debe entenderse en sus diferentes expresiones históricas y formulaciones teóricas” (Criado, 2005: 10).

“La propia presencia singular del enunciado es histórica y socialmente significativa” (Bajtín y Menvedev, 2000: 154).

La noción de laicidad configurada a partir de enunciados, tiene una connotación histórica que da significado a las articulaciones requeridas en las reflexiones teóricas. Por tal motivo, en este apartado se describe y se contextualiza el material elegido para el análisis.

El discurso utilizado en este estudio, fue pronunciado por Julio Anguita González, maestro de Historia y político comunista español, nacido en Fuengirola, Málaga, en 1941. El orador es uno de los más claros referentes de la Izquierda Unida en España, que expresa con firmeza su posicionamiento frente a las realidades sociales, políticas y económicas de su país, de la Unión Europea y del mundo. Entre los cargos políticos que ha tenido, se encuentran los siguientes: alcalde de Córdoba (1979-1986), secretario general del Partido Comunista de España (1988-1998) y coordinador general de Izquierda Unida (1989-2000).

Es interesante este discurso, denominado por los medios de comunicación como “Antisistema”, por dos razones: 1) histórica-ideológica, puesto que éste es pronunciado cuando Julio Anguita era coordinador general de la Izquierda Unida, en un momento significado por el cambio de siglo; y 2) ideológica-histórica, dado que en entrevistas realizadas por diversos periodistas a lo largo del tiempo, se hace referencia a dicho discurso, reconociendo su importancia en el desarrollo pedagógico de la ideología Julio Anguita y su posicionamiento ante las realidades socio-políticas.

Este discurso es pronunciado en Extremadura el año de 1999, como preámbulo al siglo XXI, ante los militantes de la Izquierda Unida, estando presentes el premio nobel de literatura José Saramago y otros líderes que también fueron oradores en esa reunión, como Manolo Cañada, quien le precede en la oratoria y con quien comparte el término de “rebeldía” en el desarrollo

discursivo, siendo la propuesta central del discurso de Anguita. Este mensaje pronunciado frente a simpatizantes de la Izquierda Unida, ha sido proyectado por los medios de comunicación y es de dominio público, puesto que se encuentra disponible en la *World Wide Web*.⁴

El discurso que se analiza en este estudio, se puede dividir en cuatro grandes partes: introducción (tres párrafos); parte A, donde se presentan diversas críticas hacia los sistemas opresores, y las formas de expresión que tiene la “resignación” (ocho párrafos); parte B, que es una incitación a la acción, con un desarrollo que va desde el tema de la rebeldía hasta la vivencia de valores (siete párrafos); y finalmente se presenta una conclusión (cinco párrafos).

APARTADOS	EJES TEMÁTICOS	COMENTARIOS
INTRODUCCIÓN (párrafos 1-3)	Galileo Galilei	Hace la propuesta de la rebeldía en la experiencia de Galilei.
PARTE A (párrafos 4-11)	Situación de resignación	Desarrolla el discurso en torno a las diversas formas de resignación y a los actores sociales que promueven dicha situación.
PARTE B (párrafos 12-18)	Rebeldía: como grito de la inteligencia y la voluntad.	Hace una exposición de valores: igualdad, libertad, justicia, solidaridad, austeridad y sobriedad. Estar informado y la cultura son requisitos en esta propuesta.
CONCLUSIONES (párrafos 19-23)	Integrantes de Izquierda Unida	Cierra con la propuesta de la rebeldía en la experiencia de Jesús de Galilea; mientras que en el último párrafo se refiere a las convicciones de quienes forman en ese momento la Izquierda Unida.

Tabla 1. Estructura general del discurso “Antisistema” de Julio Anguita (elaboración propia).

La situación de resignación (parte A) y la rebeldía (parte B) son temas que se abordan ante un grupo de militantes, donde se tiene un acercamiento a la realidad desde determinados supuestos, para luego hacer una propuesta que incluye valores y que va dirigida a las personas con quienes el orador comparte una ideología. Mientras que este discurso se contraponen la rebeldía ante la resignación, en otros análisis de discursos políticos, como por ejemplo, el caso estudiado por Calás y Moreno (2000:31) en el contexto de apertura de una gestión gubernamental, se presenta una contraposición entre la angustia (referida al tiempo pasado y presente) y la felicidad (en el tiempo futuro). En este sentido se reconoce que tanto el contexto (espacial y temporal) como la posición del orador y las expectativas del público a quien se dirige, son elementos importantes para la definición de los conceptos que se movilizan.

El análisis de este discurso permite la observación de lo que Jakobson (1981: 349) afirma: “*Toda conducta verbal se orienta a un fin*”. De aquí surgen preguntas que subyacen en el desarrollo de este acercamiento, tales como: ¿Dónde radica la fuerza de este discurso? ¿Cuáles son los medios discursivos que se utilizan para conseguir el impacto en los destinatarios? ¿Cómo se inserta el lenguaje religioso para conseguir los fines del discurso político?

Las preguntas planteadas requieren de una amplia discusión, sin embargo, en este momento únicamente se pretende sólo un acercamiento a posibles respuestas.

Análisis del discurso desde la propuesta de Roman Jakobson

Jakobson plantea seis funciones del lenguaje que se relacionan con factores específicos del proceso comunicativo, como es el caso de la función emotiva (destinador); la conativa (destinatario), la referencial (contexto), la poética (mensaje), la fática (contacto) y la metalingüística (código).

En este documento únicamente se desarrollarán las tres funciones (emotiva, metalingüística y poética) que parecen de mayor relevancia en este caso, aunque evidentemente, las seis funciones están presentes.

Función emotiva

“La función emotiva se dirige a la actitud del hablante ante aquello que está hablando, tiende a producir una impresión de una cierta emoción, sea verdadera o fingida” (Jakobson, 1981:353).

En este sentido, se reconoce la fuerza del orador en su máxima expresión, la cual se ubica en la parte central del apartado A.

Es interesante observar que en la mayoría de las ocasiones, la fuerza en la voz del orador, coincide con los aplausos del público. Aunque también hay una expresión metafórica, que logra la conexión del público a través de los aplausos, sin que se haya requerido de un incremento en el volumen de la voz.

El primer momento en que el discurso se interrumpe por los aplausos, responde al siguiente fragmento que es el momento culmen del apartado A, donde se tiene como eje de reflexión en torno a la “resignación” (Párrafo 8):⁵ “*¿de aquí la gran culpabilidad de muchos intelectuales españoles, que comiendo todos los días bien del pesebre, bien de su trabajo, no han sabido decir basta a esta situación de degradación!*”

En esta declaratoria sobresale el hecho de que el mismo orador se posiciona como un intelectual, que está juzgando a los que comparten con él, condiciones de vida semejantes; empero, no son capaces de contrarrestar la situación descrita en párrafos anteriores, tales como las desigualdades y las injusticias provocadas por una ideología que sostiene las “bondades” de la competitividad del mercado, aun cuando en la realidad, se asocia a situaciones de degradación humana y ambiental.

La segunda y tercera irrupción con aplausos, se ubica en la parte B, tanto al inicio (párrafo 12) como en la parte central (párrafos 14 y 16). Nuevamente coincide la fuerza del orador con la detonación de aplausos.

En la antesala al siguiente fragmento, por una parte se hace alusión a Sócrates, quien fue condenado a morir por envenenamiento mediante la ingestión de la cicuta, y se hace la analogía con las situaciones que en la actualidad actúan como cicuta para la sociedad. Por otra parte, ante la realidad descrita, el orador abre el tema de la “rebeldía” como actitud intelectual, entendiendo que ella es posible en todo ser humano y no sólo en quienes tienen una formación universitaria.

Las premisas anteriores, conducen al culmen de esta parte del discurso, con la exhortación que hace el orador a su público (Párrafo 12): *“¡Porque morir tenemos que morir, ¡muramos por lo menos luchando por un ideal noble y no consumiéndonos como un brasero!”*

En este caso, sobresale la muerte como una realidad inminente, pero advierte sobre las diversas formas de morir, que implícitamente se refieren a la forma de vivir. La libertad de quienes se alejan del dominio de poderes opresivos, es parte del discurso que fundamenta la laicidad y que permite la elección de ideales de vida, más allá de la existencia rutinaria impuesta de forma coercitiva y hasta destructiva del propio ser, que encuentra su sentido más allá de la vida corpórea.

Uno de los momentos emotivos, y el único que no corresponde con una mayor intensidad en el volumen de la voz, es cuando el orador se refiere al corazón, que se ubica a la izquierda, lo cual resulta un símbolo dado que el mensaje se dirige a militantes de la Izquierda Unida.

Desde este contexto, el orador hace alusión a la igualdad entre las personas, que es diferente del igualitarismo. La igualdad es considerada como condición para la libertad.

A continuación, en el discurso se hace una crítica a los sistemas de opresión, que más allá de las instituciones religiosas y civiles, incluyendo también a las condiciones sociales que someten al ser humano (Párrafo 14):

Porque si yo tengo que buscar el trabajo trampeando como sea, poniéndome en la cola del paro, vendiéndome por cuatro perlas porque

tenemos que comer los míos y yo, yo no soy un hombre libre aunque mañana me permitan votar en las urnas. Yo voy movido por mi hambre, por mi necesidad de tener que venderme en cada momento para el trabajo.

El discurso no concluye con la descripción de los sistemas de opresión, sino que brinda una posibilidad de emancipación en la vivencia de la solidaridad, donde se enfatiza el tema de la unidad (Párrafo 16):

Solidaridad, que consiste en afirmar tranquila y serenamente, que no merece la pena luchar por banderas, que la única bandera es la bandera del planeta Tierra, y la humanidad es una sola raza, una sola y única raza, y que merece la pena luchar por ella.

En este momento del discurso, el orador subraya la importancia de la unidad, dejándola desvinculada del reconocimiento de la diversidad; mientras que desde la perspectiva de la laicidad, se pretende el remplazo del paradigma de la unidad por el de la diversidad, sobre todo en la acción pública (Portier, 2011:37).

Finalmente, aparece el tema de la conciencia, para lo cual se abre un preámbulo haciendo alusión a Jesús de Galilea, cuyas palabras el orador vincula a su proyecto de “perturbar”, “agitar cerebros” y “mover conciencias”. Esta movilización temática es mencionada de manera enfática por el orador, provocando la respuesta (aplausos) del público.

En síntesis, en cuanto a la función emotiva, se encuentra una relación entre la intensidad de la voz, la movilización de conceptos (resignación y rebeldía, solidaridad y concienciación), posicionamiento político (cuando se refiere a la izquierda) y realidades concretas (opresiones sociales y violaciones a la ley). Las expresiones de aprobación y aún más, de adhesión por parte del público hacia el orador, implica la aceptación de manera implícita a valores vinculados con la laicidad, como la libertad de conciencia que en este discurso se relaciona con la disponibilidad de información veraz.

Función metalingüística

En esta función, el destinador y/o el destinatario, pretenden confirmar que están usando el mismo código (Jakobson, 1981: 357). Esta función aparece especialmente en las partes A y B del discurso, mediante la recurrencia en la formulación de definiciones diversas sobre una noción (Párrafo 5 (A)):

La resignación es un producto que, como cualquier droga, duerme a la gente, duerme su conciencia. La resignación es como la morfina, la cocaína o la heroína. La resignación es producto de muchas causas. Yo voy a enumerar unas cuantas. La resignación es hija de ese discurso totalizador, cual si fuese una nueva religión. No hay más verdad que la competitividad, no hay más santos ni más poderes que los mercados, la economía tiene que crecer constantemente.

Párrafo 12 (B):

La rebeldía es un grito de la inteligencia y de la voluntad... Y esta actitud es una actitud intelectual. Y cuando digo intelectual no quiero hablar de universitarios, sino de la mente de cualquier ser humano. Es un posicionamiento que nace de la mente y del corazón, del fuego de querer cambiar, esta es la rebeldía fundamental.

En este sentido, se puede observar que el orador usa gran parte de su exposición para definir las nociones fundamentales a las que recurre. Sobre todo en B, después de exponer la forma de entender la *rebeldía*, va definiendo también cada uno de los valores que están dentro de su propuesta ante la *resignación*.

La función metalingüística es un espacio importante para el análisis de la construcción de las nociones centrales del discurso, puesto que permiten una comprensión mayor acerca de los significados que se encuentran contenidos en los conceptos movilizados por el orador.

Esta función permite identificar con mayor claridad, la posición del orador frente a las realidades que presenta, y abre un abanico de posibilidades para la conexión del público con su propuesta discursiva; que expresada frente a un auditorio determinado, como en este caso, a militantes de la Izquierda Unida, produce un efecto inclusivo.

Función poética

En esta función se profundiza en torno a la dicotomía fundamental entre signos y objetos, a través del análisis en dos ejes: selección y combinación. Por una parte, la selección se produce a partir de equivalencia, semejanza o desemejanza, sinonimia y antonimia; mientras que la combinación se basa en la contigüidad y persigue la construcción de la secuencia (Jakobson, 1981: 358 y 360).

En el siguiente párrafo se observa el principio de equivalencia presente en la función poética. Se utilizan frases semejantes que contienen: cambios en el orden de las palabras, inclusión de una palabra que incrementa las implicaciones pragmáticas del verbo (de “podía pensar” a “podía atreverse”) y alteraciones en la acentuación de las frases (Párrafo 2, Introducción):

Y frente al acusado, *cómo podía él pensar* que se había equivocado Aristóteles, *cómo podía pensar él* que las Sagradas Escrituras mentían. *Cómo podía atreverse él*, un ingenuo sabio, a pensar que había descubierto algo que fuese en contra de lo que el magisterio de la Santa Madre Iglesia venía diciendo hacía siglos. Y sobre todo, es que acaso el pueblo no aclamaba contra aquel que se atrevía a poner en duda la centralidad del planeta Tierra.

En el siguiente párrafo se observa la repetición como un recurso poético que de manera temprana (en la segunda idea) irrumpe con la perspectiva contraria: “*eso es lo único que importa*”, haciendo evidente el uso de la ironía, ante situaciones que sí importan para el orador, pero que aparecen en la realidad como si no fueran importantes. En este párrafo, la conclusión de estas repeticiones resulta interesante, puesto que aun cuando los hechos contradicen el mensaje de la competitividad, crecimiento sostenido y los mercados (segunda idea); no importa que la gente vea o no quiera ver dicha situación, pues esta realidad se presenta como inalterable (Párrafo 5 (A)):

No importa que se contaminen las aguas...
Competitividad, crecimiento sostenido, y los mercados. *Eso es lo único que importa...*

Y no importa que las personas de la calle vean que ese bienestar no le ha llegado...

No importa que la persona que todavía tiene una pensión...

No importa el paro de aquel que entró en los 45 años...

No importa que la mujer, madre y esposa pero que además tiene que trabajar...

No importa, porque le están diciendo que no hay más bien que la competitividad...

No importa que la gente vea o no quiera ver en su entorno y a su alrededor, hechos que están contradiciendo ese mensaje.

Estas repeticiones se utilizan en otros párrafos, aunque con otras formas gramaticales.

Otro recurso poético que se observa en el discurso analizado, es el uso de redes semánticas, como se presenta en el siguiente párrafo. Aquí es necesario señalar que el tipo de lemas que se reiteran en el discurso dependen en gran medida de los contextos socio-políticos en los que se emiten, por ejemplo, en el caso estudiado por Calás y Moreno (2000:32) se observan dos redes semánticas cuyos nodos son: cumplir y reducir. En este caso, vinculado a la red semántica de la rebeldía, se encuentran diversos valores, entre ellos, la austeridad.

Párrafo 18 (último párrafo de B):

Austeridad no es miseria. Austeridad significa vivir dignamente, normalmente, no malgastar los recursos naturales, poseer una cosa, y no que las cosas le posean a uno. No ir constantemente atentando contra la naturaleza en un consumismo feroz. Austeridad significa tiempo libre para discutir y dialogar con los demás, para jugar, para hacer posible el amor entre seres que se conocen, para convivir en la calle, en la plaza, en el ágora griega. Austeridad que significa que la mejor manera de vivir es tener relaciones con otro en un plano de igualdad, sintiéndose hombres y mujeres libres en una sociedad democrática. Austeridad que hace que nos miremos a todos como seres humanos, y no por nuestra capacidad de consumo. Yo me niego como ser humano a que digan que soy un español que consume tantas salchichas o tantos coches al año. Eso no es la austeridad, eso es medir al ser humano por otro talante. Austeridad que significa, con otra palabra, sobriedad. Hablar

de cosas concretas, hablar de cosas que son importantes. Incluso cuando se utiliza el lenguaje para crear belleza, para hacer pensar, como nuestro premio Nobel, se utiliza el lenguaje desde la sobriedad, porque las palabras cayendo en cascada, uniéndose, recreándose constantemente, hacen pensar, hacen concebir nuevas ideas. Humanizan. Esa es la austeridad y esa es la sobriedad.

Este es el último párrafo de la parte B, donde el orador expone una serie de valores que se necesitan para mantener una actitud de rebeldía ante una realidad que intenta imponer la resignación. Esta es lo que podría llamar, una oda a la Austeridad. En el inicio, con una frase corta, se dice lo que no es la austeridad (desemejanza), para luego plantear significados que colocan al ser humano de frente a los recursos naturales, a las cosas, a las personas y a sí mismo (*“yo me niego... a que digan que soy...”*). Y concluye el párrafo con una palabra semejante a la que viene exponiendo: la sobriedad.

La función poética aparece con paralelismos fónicos, sintácticos y semánticos, tanto como con alteraciones de orden sintáctico e incluso también semántico (Suardiaz y Colavita, 1996, en Domínguez Colavita, 2002:40); en este sentido, muchos rasgos poéticos no pertenecen únicamente a la ciencia lingüística en general, sino a la semiótica (Jakobson, 1981: 349).

Es en el campo de la semántica y la semiótica desde donde se hace posible la búsqueda de la comprensión de la noción de laicidad, que sin aparecer de forma verbal en el discurso, tiene incidencia no sólo en la forma y el contenido del discurso, sino también en la construcción de signos y significados.

Lo religioso en el discurso político desde la perspectiva de la laicidad

En los párrafos introductorios de su discurso, el orador plantea un posicionamiento crítico ante las instituciones religiosas (formales o no formales), las cuales se asocian al ejercicio del poder opresivo. Desde la perspectiva de la laicidad, resulta interesan-

te el hecho de subrayar que Galileo Galilei no sólo se enfrentaba al poder eclesial, sino que también a las creencias populares y a los conocimientos de la tradición filosófica de Aristóteles. Por lo tanto, el orador tiene un posicionamiento desde la laicidad, que va más allá de la separación de lo religioso y lo civil, al manifestar que la opresión puede tener su origen en ambas instituciones, y aún más, en instituciones que se construyen de manera no formal.

En este sentido, se podría reflexionar sobre la relación de la laicidad no sólo con el derecho positivo que emerge en instituciones formales; sino también con el derecho consuetudinario que sin excluir a las instituciones, no se fundamenta en ellas.

Un tema central en el discurso analizado, es la crítica a un sistema económico que tiene implicaciones sociales tanto en el ámbito público como privado de la vida. La economía es un tema imprescindible en la configuración de las sociedades actuales, que, sin embargo, tiene escasos referentes (por no decir nulos) en documentos importantes para la comprensión y análisis de la laicidad, tal como sucede en la *Declaración Universal de la Laicidad en el siglo XXI*.

Una convergencia entre el discurso que aquí se analiza y la construcción de la noción de la laicidad, ocurre en la lucha contra la imposición opresiva de instituciones y en la construcción de condiciones de igualdad para todos.

En este discurso se considera el ámbito de la conciencia como espacio de libertad que permite la elección, haciendo posible una práctica política con autonomía frente a las normas religiosas, filosóficas,⁶ y agregaría con elocuencia el orador: económicas.

Por otra parte, en el discurso analizado es recurrente la premisa de libertad-emancipación, la cual tiene su fundamento en la ideología de la laicidad, y en las reflexiones críticas ante instituciones que son de orden tanto religioso como civil, considerando también a las “verdades” que se construyen en la misma sociedad y que generan opresión.

El orador hace una vinculación entre la filosofía calvinista propia de la sociedad americana y la opresión a los pobres, y se refiere a ello como: “*el perfecto dominio del poder*”. Esto le

lleva a centrar la atención en el orden económico y las dinámicas opresivas del mercado a las cuales sirven muchos medios de comunicación masiva.

Por otra parte, es interesante en el siguiente párrafo, el uso del lenguaje religioso vinculado a la resignación. Un “amén” que responde a una letanía cuya función es enfatizar el credo único y la uniformidad en el pensamiento.

En este caso, tanto la competitividad como el uso de la moneda única (en el contexto de la Unión Europea), aparecen como el nuevo credo ante el cual se manifiesta la “resignación” del individuo y del colectivo. A dicha creencia se le añade la idea de que si una persona no triunfa es por su propia responsabilidad, generando, desde la perspectiva del autor, un sentimiento de culpa, con el cual se cierra el círculo de la “resignación”. En este sentido, el orador toma distancia tanto del catolicismo como del protestantismo, manteniendo una contraposición contundente frente a la ideología neoliberal, aun cuando no utiliza explícitamente este concepto (Fragmento Párrafo 11 (A)):

Resignación que consiste en dar un credo único, decir todos amén a la competitividad, a la moneda única, estamos mejor que nunca, *amén, amén, amén...* Es el coro como una *letanía, que va uniformando el pensamiento...*

Es interesante observar en este discurso, cómo el uso del lenguaje religioso puede tener un efecto legitimador o deslegitimador de determinadas premisas que surgen en la realidad social. En este caso, el uso del “amén” tiene una vinculación con una institución eclesial opresora, mientras que en otros momentos del discurso, se utilizan fragmentos del mensaje de Jesús de Galilea, para legitimar (por lo menos en el público creyente) el mensaje político del orador.

Existen estudios a nivel institucional, sobre la tensión entre la búsqueda de la legitimidad desde la laicidad y/o desde la pluriconfesionalidad (Gaytán, 2014:115). De forma análoga, en este acercamiento se pretende pasar al análisis del lenguaje y sus formas de legitimar o no, lo político a través de lo religioso. Ello, de manera formal, estaría fuera del ámbito de la laicidad y quizá

observado como declaratoria confesional; sin embargo si el movimiento del lenguaje religioso va de la producción de un efecto legitimador hasta el efecto deslegitimador, y viceversa; se produce un cambio en la significación del discurso político frente a lo religioso. Este movimiento manifiesta, desde mi perspectiva, la libertad ante determinados sistemas de creencias. En este sentido se podría analizar no sólo uso del lenguaje religioso en un discurso, sino el poder legitimador y/o deslegitimador de otros lenguajes en los discursos políticos.

Reflexiones finales

En el análisis que se ha presentado hasta aquí, se han podido observar que el orador considera las características receptivas del destinatario de su mensaje; en este sentido Bajtín (1998:22) menciona que es importante considerar hasta qué punto el interlocutor conoce la situación que se enuncia, cuáles son sus opiniones y convicciones, su simpatías y antipatías; puesto que todo ello determina la activa comprensión-respuesta con la que el público reaccionará al discurso del orador. En este sentido, Julio Anguita constantemente hace referencia a realidades observadas, conocimientos empíricos que además, forman parte de la cotidianidad de sus interlocutores.

El discurso analizado es recordado por presentarse como una propuesta de vida, no como algo que se impone desde fuera, sino como un acto ético, si recordamos los términos de Bajtín (1986 en Bubnova, 1997:266), con las implicaciones que tiene en la comprensión de sí mismo, por parte del orador, que expresa su propio acontecer existencial, pasando de lo abstracto a la participación responsable, que en este caso concreto, se presenta con una actitud de denuncia por parte del orador, que además señala la responsabilidad que tienen las personas que pertenecen a su grupo social pero que prefieren decir “amén” a una realidad que impone la resignación.

El hecho de mencionar en su discurso a varios compañeros de la Izquierda Unida, muestra un camino propuesto desde

la comunidad; mientras que por otro lado, propone a personajes de la historia (Galileo Galilei y Jesús de Galilea) como referentes para la construcción de su propuesta: la rebeldía. En cuanto al tema religioso, aunque en el discurso se presenta una crítica a determinadas posturas religiosas institucionalizadas, el orador propone a Jesús de Galilea como referente y reconoce a la teología de la liberación como una comunidad con quien encuentra convergencia. En este sentido, se puede pretender que la laicidad emerja no como una lucha contra la religión, idea discutida y superada; sino como una expresión de libertad frente a diversos sistemas de creencias que imponen normas opresivas. Entre dichos sistemas se pueden encontrar aquellos que atienden al orden religioso, civil y mercantil, entre otros.

En este sentido, el discurso analizado abre y cierra con dos exponentes de la rebeldía, tomados de ámbitos distintos: la ciencia y la religión.

En el primer caso, hace alusión a Galileo Galilei (Párrafo 3):

Las presiones son tremendas, tiene casi que abjurar. Pero en un momento, en la rebeldía última, y musitando casi con una sonrisa, a lo Saramago, suave pero firme, dice en el italiano natal: E pur se move... (y sin embargo se mueve). Porque los cálculos matemáticos, porque las observaciones, porque el ejercicio de la razón, porque lo que sus ojos estaban viendo noche tras noche, le estaban demostrando que era la Tierra la que se movía.

En el segundo caso, a Jesús de Galilea (Párrafo 20, Conclusión):

Decía mirad, una de las cosas que figuran en el evangelio, cuando le preguntan a Jesús de Galilea, tú que has venido aquí, ¿a traer la paz? Y dice, yo no, he venido a traer la guerra. ¿Y qué quería decir? He venido a concienciar, a perturbar. Nosotros no queremos gente tranquila, drogada, queremos gente que inquieta. Venimos a perturbar, a agitar el cerebro, a mover conciencias.

Existimos en la medida en que movilizemos el pensamiento. Como decía en aquella Iglesia del barrio del Naranjo de Córdoba: ¡Levántate y piensa! Es lo más revolucionario que he visto en mi vida, por-

que la *rebeldía* empieza aquí, en la cabeza, que dice ¡no sirvo, no me da la gana, no quiero asumir estos valores!

En este párrafo, como al inicio y en el desarrollo de su propuesta, el orador presenta con claridad un hilo conductor: la rebeldía. Al principio citando a Galileo Galilei, y en este párrafo, citando a Jesús de Galilea. Cabe señalar la convergencia fonética entre los nombres de ambos personajes, lo cual nos recuerda a la función poética en el discurso.

Por otra parte, resulta interesante que mientras al inicio se contraponen a la Iglesia, en este párrafo toma distancia de la institución aun cuando expresa con emoción una de las frases que al orador le parecen más revolucionarias, dichas en una Iglesia: “*¡Levántate y piensa!*”. Al parecer hay cierta coincidencia del orador con quienes están en la teología de la liberación y con quienes tienen el tipo de rebeldía en el que fundamenta su discurso. Esta es una estrategia inclusiva de quien pretende engrosar las filas de su agrupación bajo principios políticos que van más allá de las estructuras de una institución religiosa y que busca las coincidencias con valores fundamentales de la laicidad.

En el discurso analizado es posible entender a la laicidad más que como un paso del paradigma de los poderes al de las libertades públicas (Criado, 2005:27), como una crítica a poderes opresivos fácticos específicos (del mercado, de las religiones y filosofías, etc.) que permite transformar el posicionamiento vital, y conduce hacia las libertades (tanto públicas como privadas).

Es notorio que aun cuando el orador hace una crítica enfática de los poderes opresivos, reconoce las enseñanzas de libertad presentes en espacios alternos presentes en las mismas instituciones religiosas. Por lo tanto la laicidad que está presente en el discurso, no pretende ser de separación sino de reconciliación.

Finalmente, en este acercamiento quedan preguntas con respuestas diversas, que seguramente emergerán en los distintos contextos desde los cuales se construyen los discursos políticos.

Bibliografía

- Bajtín, Mijail (1998), *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI.
- Bajtín, Mijail y Medvedev, Pavel (2000), “La evaluación social, su papel, el enunciado concreto y la construcción poética”. *Planteamientos en Educación-Colección Polémica Educativa-Escuela Pedagógica Experimental*. 151-166.
- Blancarte, Roberto (2012), “¿Cómo podemos medir la laicidad?” *Estudios sociológicos*, 30(88): 233-247.
- Bubnova, Tatiana (1997), “El principio ético como fundamento del dialogismo en Mijaíl Bajtín”. *Revista del Centro de Ciencias del Lenguaje*, 15-16: 259-273.
- Calás de Clark, María Rosa y Moreno de Fedeli, Judith de los A. (2000), “El discurso político, un modo de abordaje”. *Revista científica de la Universidad Blas Pascal*: 29-34.
- Criado, D. V. (2005), “La construcción histórico-ideológica de la laicidad”. *Revista de pensamiento cristiano*, 221:7-28.
- Domínguez Colavita, Federica (2002) “Análisis de forma y contenido del ‘Romance de la pena negra’ de Federico García Lorca según la teoría lingüística de Roman Jakobson” *Revista Idea*, (16): 36: 40-46.
- Garma, Carlos (2011), “Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada”. *Revista del Centro de Investigación de la Universidad La Salle*, 9(36):79-92.
- Gaytán Alcalá, Felipe (2014), “Bucle entre laicidad y derechos humanos”. *Cultura y Religión*, 8 (1): 109-131.
- Halliday, Michael Alexander Kirwood (1982), *El lenguaje como semiótica social: La interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Jakobson, Roman (1981), *Ensayos de Lingüística General*. España: Seix Barral.
- Macioce, Fabio (2013), “Los valores religiosos y la laicidad de la esfera pública”. *Revista Telemática*, 20:1-15.
- Molero de Cabeza, Lourdes (2002), “El personalismo en el Discurso Político Venezolano. Un enfoque Semántico y Pragmático”. *Convergencia*, 28: 57-99.

- Murillo Serna, Ramón Oscar (2001), "Condiciones de producción y efectos del discurso político". *Investigaciones sociales*, 5(8):151-193.
- Portier, Philippe (2011), "Nueva modernidad, nueva laicidad. La república francesa frente a lo religioso (1880-2009)". *Estudios de Religiao*, 25(41):29-42.
- Viola, Francesco (2005), "Laicidad de las instituciones, sociedad multicultural y religiones". *Persona y Derecho*, 53:81-112.

Notas

- 1 Esta declaración surge como un esfuerzo de Jean Baubérot, Micheline Milot y Roberto Blancarte, cuyo objetivo es generar un debate acerca de la laicidad y sus implicaciones (Blancarte, 2012:236). Véase el texto completo de la "Declaración Universal sobre la Laicidad en el Siglo XXI" en: www.libertadeslaicas.org.mx/demografica y, recientemente, el proceso de globalización, han extendido dicho proceso en la sociedad, al tiempo que han favorecido la tendencia de diversificación religiosa.
- 2 Tal como se reconoce en la historia de la laicidad en contextos nacionales específicos (Cfr. Criado, 2005).
- 3 Es necesario distinguir la construcción de la laicidad en el contexto europeo, de la que se realiza en el contexto estadounidense (Cfr. Criado, 2005).
- 4 <http://youtube/qmmJva1NJ7k>
- 5 Todos los párrafos citados en este texto, corresponden a los fragmentos finales de ellos.
- 6 En el artículo 4 de la Declaración Universal en el siglo XXI, se define la laicidad "como la armonización en diversas coyunturas socio-históricas y geopolíticas, de tres principios: respeto a la libertad de conciencia y a su práctica individual y colectiva; autonomía de lo político y de la sociedad civil frente a las normas religiosas y filosóficas particulares; no discriminación directa o indirecta hacia los seres humanos".

Capítulo 3

Sacralización de la tradición, suspensión de la legalidad: los dilemas de la laicidad desde las políticas municipales

Felipe Gaytán Alcalá

Universidad La Salle, Ciudad de México

Nicéforo Guerrero Espinosa

Universidad Anáhuac

Introducción

A partir de la reforma constitucionales de 2012 sobre la libertad religiosa y la identidad de Estado como un Estado laico, las iglesias han demandado un mayor espacio de libertad al Estado y eso ha tensado las relaciones en una sociedad, paradójicamente, señalada como altamente secular en lo público y profundamente religiosa en lo privado.

La tensión por la libertad religiosa ya rebasó el debate nacional. El problema radica en un cambio silencioso que mina la laicidad en el ámbito municipal. En los últimos años muchos alcaldes han mostrado que la laicidad, para ellos, es un tema nacional que en el discurso tiene presencia en el Ayuntamiento, pero no en la práctica. Las deferencias hacia los clérigos católicos, la exclusión de otras denominaciones minoritarias de apoyos municipales a que tienen derecho, flexibilización de la laicidad en el municipio a partir de supuestos de gobernar una sociedad altamente religiosa como ocurre con Guadalajara, Aguascalientes, Guanajuato, etc. Para ellos el gobernar a una mayoría católica conduce en automático a establecer lazos con la institución que los representa. Poco se ha estudiado el tema del municipio en la gestión pública, menos aún lo ha sido en el tema de la laicidad. Es

importante poner atención a los cambios que se han gestado en la última década, pues al ser el espacio básico donde se forma la ciudadanía puede que en el mediano plazo tenga un impacto en estructuras superiores como es de la laicidad ya en el plano del Estado nacional. ¿Cómo se articula el principio de la laicidad en el ámbito del ejercicio político municipal? ¿Existe correspondencia entre el marco legal laico en el que se constituye el ayuntamiento con la imagen secular que los políticos y la propia sociedad tiene de sí misma? El presente texto busca discutir las formas en que a nivel municipal se entiende la laicidad o, mejor dicho, se construye una frontera de lo permisivo que violenta el espacio ciudadano, el espacio público.

Uno de los valores más importantes en el sistema político mexicano ha sido el principio de Laicidad. Dicho principio se ha entendido de manera simple como la separación entre el Estado y las Iglesias, aunque en un sentido amplio refiere a un régimen social cuyas instituciones políticas están legitimadas por la soberanía popular y no por elementos divinos o supra empíricos (Blancarte, 2002).

A lo largo de la historia moderna del país, dimensión religiosa–eclesial (particularmente la Iglesia Católica) ha jugado un papel antagónico —abierto o soterrado— de la legitimidad del Estado Mexicano en diversos asuntos que considera le son propios de su ámbito como temas de salud, política social y de moral pública. Después de ser el siglo XIX, un tiempo de confrontaciones y, de pasar la mayor parte del siglo XX en la simulación y en una relación de facto al margen de la ley (Blancarte, 1992), se dio paso a una reforma constitucional en 1992 la cual reconoció legalmente a las iglesias como asociaciones religiosas, sujetas de obligaciones y derechos antes negados (derechos de propiedad, pagos de impuestos, derecho de los ministros y sacerdotes a votar, etc.).

Dicha reforma abrió la puerta para la redefinición de las iglesias en el espectro de lo público y, en ello, las demandas por un trato acorde a su influencia y peso en la sociedad mexicana, como fue el caso del clero católico. Otro aspecto fue el arribo de una generación de políticos y funcionarios que exhibían sus

creencias y proponían incorporarlas, implícita o explícitamente, en sus responsabilidades públicas poniendo de nueva cuenta en el centro del debate el carácter laico del Estado Mexicano. Fue el caso del Presidente Vicente Fox, funcionarios federales y gobernadores, que buscaban renovar en el sentido místico religioso-la función pública (Gaytán, 2010).

La opinión pública, diversos actores intelectuales y políticos han cuestionado el cambio en la laicidad histórica del Estado, algunos desde el laicismo como corriente ideológica, otros más desde posturas conciliadoras de la laicidad entendida como neutralidad del Estado ante las diversidad de creencias.

Pero el debate se ha planteado en el ámbito federal y, en algunas ocasiones, en el estatal. Poco se ha estudiado un fenómeno que, por su importancia, poco se ha destacado y referido al ámbito municipal. Y lo es en tanto es el municipio el ámbito primario donde se construye la ciudadanía por ser ahí donde se vierten las demandas de servicios y acciones que tiene que ver con la cotidianidad de los ciudadanos. También ahí encontramos la representación inmediata de los ciudadanos a través de la figura de cabildos, o en su caso como en el DF a través de delegados territoriales, quienes tienen que conciliar el papel del Estado en esa expresión política primera.

El problema surge cuando distintas ciudades del país son gobernadas por funcionarios y políticos actúan guiados por su creencia religiosa y justifican sus decisiones de manera informal en sus convicciones, aunque el fallo legalmente cumple con los requisitos legales. Esto ocurre a menudo con las peticiones que las iglesias hacen a los ayuntamientos para que entreguen comodatos terrenos municipales para construir lugares de culto. La experiencia en algunas ciudades tales como Guadalajara, Monterrey, y Colima, se han aprobado todas las peticiones del clero católico y se han rechazado sistemáticamente las peticiones de los evangélicos. Este ejemplo entre muchos otros muestran que la laicidad que se discute en el ámbito federal y que asume como identidad histórica del Estado mexicano, no al-

canza a impactar el quehacer político en los municipios del país, o en su caso, se dan formas sui generis de entender la laicidad.

El conflicto se vuelve aún más profundo cuando algunos de los alcaldes declaran en privado que su decisión en el tema obedece a una lógica de la mayoría y para ello la ecuación es sencilla: si la mayoría de los habitantes del municipio son católicos, entonces, el apoyo directo y amplio tiene que estar con la institución que los representa. De un plumazo borran, no sólo el principio de laicidad sino la dimensión secular en los ámbitos sociales en dichos municipios. La creencia privada no necesariamente conduce mis actos en lo público: puedo ser católico pero no significa que mi visión de vida lo sea también. El problema se plantea en principio como un problema entre lo público y lo privado. Entre la creencia privada y la pertenencia a una iglesia de los funcionarios públicos y su impacto en el quehacer político y en las decisiones gubernamentales que se toman en ese nivel de gobierno (Sennett, 1997).

El problema radica en lo siguiente: los responsables municipales perciben a la sociedad que representan con bajos niveles de secularización, —decretada de facto por el actuar del presidente municipal o del cabildo de manera subrepticia— y por tanto buscan flexibilizar el régimen de laicidad en el que se mueven los grandes esquemas estatales-políticos nacionales. En el caso extremo buscan sintonizar sus creencias, sobre todo si son católicos, con su actuar público y la agenda y preocupaciones que en ese nivel muestra la institución eclesiástica a la que pertenecen.

¿Cómo se articula el principio de la laicidad en el ámbito del ejercicio político municipal? ¿Existe correspondencia entre el marco legal laico en el que se constituye el ayuntamiento con la imagen secular que los políticos y la propia sociedad tiene de sí misma? ¿Cuáles han sido los desfases entre el nivel de secularización de la sociedad de un municipio y los criterios del marco legal laico que en política y en la administración pública rigen al Ayuntamiento? ¿A partir de la reforma del 92 cuál ha sido el nivel de intervención de las iglesias en la vida pública municipal? ¿Cuál ha sido el perfil de algunos presidentes municipales en tanto sus

creencias privadas y su actuar público? ¿Cuál ha sido los derroteros del debate sobre el grado secular alcanzado por la sociedad en los municipios? ¿La participación ciudadana ha sido influenciada por las posiciones políticas de las instituciones eclesiales y por las decisiones políticas afines a dichas instituciones tomadas por los presidentes municipales y los cabildos? ¿Cómo ha modificado los debates municipales la dimensión de la laicidad en el nivel federal?

Estado Laico: Libertad religiosa y creencias

Uno de los temas y problemas que salta a la vista ha sido el redimensionamiento del principio de laicidad heredado del siglo XIX y establecido como identidad estatal a lo largo del XX (Blancarte, 2002). Hoy se dice que la laicidad está en crisis, esto por la apropiación de instituciones eclesiales —sobre todo el catolicismo— del debate sobre temas cruciales que tienen que ver con la salud y el cuerpo, las políticas sociales, etc. A partir de la reforma del 2012 las iglesias han demandado un mayor espacio de libertad al Estado y eso ha tensado las relaciones en una sociedad, paradójicamente, señalada como altamente secular en lo público y profundamente religiosa en lo privado. Pero ha sido también el relevo en el aparato burocrático de funcionarios que actúan según sus creencias abiertamente y las incorporan en la toma de decisiones.

El problema entre un Estado laico se hace evidente cuando todo ello se expresa en la arena política. No todos los grupos son aceptados por la sociedad, muchos otros son discriminados y atacados por las iglesias dominantes. En este caso sirve como garante de las libertades y derechos de todos esos grupos. Pero el término ha tenido algunas lecturas erróneas en los últimos años.

Una de ellas es considerar la laicidad como la separación entre Estado e Iglesias. Nuestro concepto va más allá. Mencionamos que la laicidad es un régimen de convivencia que reconoce como única fuente de legitimidad la soberanía popu-

lar (Gaytán, 2010). El Estado es su expresión máxima, no única. Otras instituciones también reciben su legitimidad de la soberanía popular como los partidos políticos, universidades, asociaciones civiles, empresas, etc. La autoridad en cada una de ellas se reconoce, no por su derivación de lo sacro, sino de la voluntad y aceptación de derechos y obligaciones de los agremiados.

Otro error en este debate es la diferencia entre laicidad y laicismo. Mientras el primero es un discurso de inclusión y garante de las libertades civiles, el segundo es un discurso de exclusión y eliminación del contrario. El laicismo es una postura ideológica que busca la eliminación de todo lo eclesial del ámbito político, dejando en libertad al individuo en tanto ciudadano pleno que ejerce sus derechos sin ataduras de cuerpos que lo dominen (Portal, 2009). La historia mexicana estuvo marcada por el laicismo a lo largo del siglo XIX y la mitad del XX. Ello se explica por el poder acumulado por la iglesia católica durante ese tiempo. La disputa en ese entonces no era por la libertad y los derechos ciudadanos sino por la construcción misma del Estado Nacional.

Un tercer error que envuelve la discusión sobre la laicidad es la llamada libertad religiosa, enarbollada ahora por las iglesias, particularmente la católica, siendo que antaño consideraban peligroso este aspecto pues dejaba la puerta abierta a las llamadas “sectas”. La libertad religiosa se ha malentendido o se usa de manera estratégica por el clero. Ellos llaman libertad a su derecho a opinar e influir en las decisiones políticas y sociales (Ratzinger, 2008) que atañen a sus creyentes, más si dicen tutelar a una mayoría como es el caso del catolicismo mexicano.

La libertad religiosa remite, según sus propuestas, a la apertura del Estado para que ellos participen en la toma de decisiones. Pero ello resulta contrario al Estado laico, pues daría lugar a un Estado pluri-confesional donde la toma de decisiones en materia de moral y ética estaría dada por corporaciones eclesiales más que por ciudadanos y eso no es una sociedad democrática. Recordemos que las iglesias representan creyentes,

no ciudadanos. Su ámbito de acción está dado exclusivamente en la divulgación de su doctrina y de su fe. La competencia de las iglesias entonces no está dada contra el Estado sino entre las propias iglesias por captar feligreses (Huaco, 2011).

En América Latina, particularmente en México, la Iglesia Católica, ha puesto en el debate la libertad religiosa de manera tendenciosa, pues busca que se reconozca su representación mayoritaria entre los creyentes y traducirla como representación ciudadana.

El debate entonces está dado en la forma en que el Estado Laico garantiza la viabilidad de una sociedad democrática, incluyente y garante de las libertades cívicas. La complejidad social muestra una diversidad de manifestaciones y movimientos religiosos que compiten en el terreno de lo sacro. Esto deriva en conflicto cuando los grupos emergentes y las corporaciones eclesiales se disputan la tutela y representatividad del espacio público, buscando influir y definir temas de moral y ética para la sociedad en su conjunto. La exclusión y la intolerancia se convierten en un tema político mientras que la fe y las creencias quedan atrás. No es la búsqueda de la salvación en el más allá, sino la toma del poder aquí y ahora y el Estado Laico se convierte en la arena en el mejor de los casos. En el peor se vuelve el instrumento a disputar.

En México podemos observar una amplia diversidad religiosa al margen de la Iglesia Católica. Esta última intenta influir a través del discurso de la libertad religiosa y la “crisis de valores”. No es gratuito que grupos laicos abran dos frentes simultáneos para el combate de lo que ellos llaman la pérdida de los valores mexicanos (que no son otra cosa que valores católicos). Por un lado, critican la diversidad religiosa como pérdida de valores y, a su vez, atacan al Estado por la supuesta permisividad social. El debate en nuestro país no está dado en torno a si nuestra sociedad es secular o si el Estado debe mantenerse laico. La discusión está dada en cuál es la dinámica hoy de lo secular y los canales que el Estado debe abrir para garantizar las libertades laicas (Gaytán, 2010).

El Estado Laico garantiza la viabilidad de una sociedad democrática, incluyente y garante de las libertades cívicas. La complejidad social muestra una diversidad de manifestaciones y movimientos religiosos que compiten en el terreno de lo sacro. Esto deriva en conflicto cuando los grupos emergentes y las corporaciones eclesiales se disputan la tutela y representatividad del espacio público, buscando influir y definir temas de moral y ética para la sociedad en su conjunto (Stavrakakis, 2012). La exclusión y la intolerancia se convierten en un tema político mientras que la fe y las creencias quedan atrás. No es la búsqueda de la salvación en el más allá, sino la toma del poder aquí y ahora y el Estado Laico se convierte en la arena en el mejor de los casos. En el peor se vuelve el instrumento a disputar.

Esto se encuadra entonces en qué y cómo debe ser el reconocimiento de las libertades civiles y derechos ciudadanos, en la construcción del Estado Laico. Pareciera que este tema es más un asunto histórico, un tema de hace dos siglos con un tufo jacobino y anticlerical no vigente. Pero en los últimos años se han generado diversas tensiones en el ámbito político por parte de las iglesias, grupos conservadores de diverso signo —particularmente con fuerza por parte de la Iglesia católica— los cuales buscan definir en una primera instancia una agenda política a partir de sus creencias, convicciones y principios partiendo de la supuesta crisis de valores y la debilidad del marco de convivencia social y ética entre los ciudadanos. Posteriormente estas mismas iglesias buscan intervenir en la orientación y diseño de las políticas públicas aduciendo la necesidad de garantizar el bien común que el Estado debe procurar entre los ciudadanos beneficiados por dichas acciones.

Pareciera que la intervención de estos grupos (iglesias, asociaciones religiosas, ONG 's de carácter confesional y hasta algunos cultos) está en sintonía con la propuesta de Rawls (2012) sobre lo deseable de construir un sistema equitativo de cooperación donde estos grupos justifican públicamente su presencia política. Pero Rawls no apunta a grupos u organizaciones sino a ciudadanos, personas libres e iguales que vinculen en

la cooperación un sentido de justicia. Esto viene a colación desde que se dio el debate entre Ratzinger y Habermas en torno al reconocimiento que debe hacer el Estado moderno de sus raíces cristinas y reconocer en esa raíz del derecho de la Iglesia, erigida en tutora de la cristiandad mayoritaria, en su derecho de participar en la definición de la política y las políticas estatales (Ratzinger, 2008).

¿Cuál es la intención de las Iglesias y asociaciones religiosas y civiles por participar en las decisiones públicas/políticas? Para ellos la lectura de una crisis deviene del abandono de las tradiciones y las creencias ocasionando un relativismo del marco común de convivencia, aunado a individualismo acendrado y centrado en el hedonismo (Frisk, 2012:61). Adoptar la agenda social fincada en valores y principios puede ayudar a regenerar ese espacio público, agenda que va desde el tema de la educación en valores religiosos hasta temas de salud pública, derechos sexuales y reproductivos.

La ventana para tal exigencia se abrió con las últimas reformas constitucionales al art. 24 y 40 de la constitución mexicana en el que se reafirma y modifica el concepto histórico del Estado en el ámbito nacional y con reglamentaciones explícitas en lo federal. Las modificaciones constitucionales en los Artículos 24 (libertad religiosa)¹ y Art. 40² (sobre la laicidad del Estado) abrieron el debate sobre el concepto de laicidad, libertad religiosa, sus límites y alcances. La reforma constitucional del art. 24 que enunció el término Libertad Religiosa pero que no definió abrió el debate sobre el derecho de los padres a decidir si optan por educación religiosa en la escuela pública, a definir los contenidos y valores que deberán recibir sus hijos. Todo ello en país donde lo público de la educación excluye todo contenido religioso o moral del currículo y actividades educativas (Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, 2014).

Podemos señalar todos los puntos del debate y las precisiones que sobre la legislación y las políticas públicas nacionales han pretendido influir diversas organizaciones tanto las ligadas a la Iglesia católica como a las iglesias evangélicas, cristianas, y

nacionales como La Iglesia de la Luz del Mundo, para modificar el sentido histórico de la laicidad en México, la cual critican como excluyente y jacobina. Las batallas las han dado en el parlamento y en los organismos nacionales de salud, educación, desarrollo social. Sin embargo, un tema se ha soslayado. Si bien las discusiones sobre el Estado Laico se han centrado en la competencia nacional y las políticas cuestionadas refieren al ámbito federal, se ha dejado de lado las formas y procesos en que se ha cuestionado la laicidad en el ámbito local, particularmente en su dimensión municipal. Si bien cualquier violación o denuncia sobre la intromisión de grupos religiosos en temas de políticas será de competencia federal, también es cierto que en el ámbito municipal se transgrede cotidianamente los límites de lo religioso y lo político en nombre de las tradiciones, usos y costumbre, aún más cuando se argumenta principio de mayoría y representatividad. Las fronteras del Estado Laico se vuelven difusas en el ámbito municipal por no decir ambiguas, y en muchos casos son los propios funcionarios municipales y alcaldes los promotores de esta violación.

El problema de la laicidad no está en ese debate nacional. El problema radica en un cambio silencioso que se está operando en un nivel político primario no menos importante: el municipio. En los últimos años muchos alcaldes han mostrado que la laicidad, para ellos, es un tema nacional que en el discurso tiene presencia en el Ayuntamiento, pero no en la práctica. Las deferencias hacia los clérigos católicos, la exclusión de otras denominaciones minoritarias de apoyos municipales a que tienen derecho, flexibilización de la laicidad en el municipio a partir de supuestos de gobernar una sociedad altamente religiosa como ocurre con Guadalajara, Aguascalientes, Guanajuato, etc. Para ellos el gobernar a una mayoría católica conduce en automático a establecer lazos con la institución que los representa. Creer y obedecer son dos cosas distintas: muchos se dicen católicos, pocos siguen los preceptos de la Iglesia Católica, mientras que otros practican los rituales sin pertenecer, más por tradición que por convicción.

Otro aspecto problemático es que los funcionarios municipales llevan a su quehacer sus creencias como si fuera el bien común cristiano a seguir. Conciérne su creencia privada con sus decisiones públicas con la membresía a la iglesia a la que pertenecen.

Poco se ha estudiado el tema del municipio en la gestión pública, menos en el tema de la laicidad. Es importante poner atención a los cambios que se han gestado en la última década. Pues al ser el espacio básico donde se forma la ciudadanía puede que en el mediano plazo tenga un impacto en estructuras superiores como es de la laicidad ya en el plano del Estado nacional.

Sacralizar la tradición, objetar la legalidad

El estudio de la laicidad lleva consigo la obligación de estudiar la dimensión institucional y legal en el que se establece el Estado mexicano y el nivel municipal dentro de él. Esto nos lleva a comprender la transición política y la ciudadanía inscrita en la teoría de la democracia y la manera en que se insertan en la entramada conceptual de la secularización y laicidad.

La figura política y administrativa del municipio en sociedades latinoamericanas tiene una importancia poco resaltada en los estudios políticos y sociológicos. Sólo en los últimos años se han expandido las investigaciones sobre el tema. Esto fue así porque en las sociedades como las latinoamericanas el peso del gobierno federal o central define en gran parte la agenda política y la orientación de las políticas públicas. Los municipios en última instancia son meras entidades administrativas de prestación de servicio y correas de transmisión de las políticas federales y regionales. Al menos en los últimos años se ha revalorado el papel de los municipios en la vida política del país como lo demuestran los centros de investigación en diversas universidades y las comisiones ex-profeso sobre el tema del desarrollo municipal en la Cámara de Diputados.

Pero la creciente diversidad cultural, la extensión de las demandas políticas y la presión desde la sociedad civil por generar un espacio público incluyente ha transformado la vieja noción

del Ayuntamiento como prestador de servicios, a una primera instancia en el que se define la agenda ciudadana y en el que se debe expresar la diversidad en la composición del ayuntamiento expresada en las figura de los regidores ((Arzaluz, 2013). Recordemos que es el municipio la primera instancia en el que el ciudadano asume sus obligaciones y exige sus derechos. De eso depende que su vida cotidiana en torno a los servicios básicos (agua, recolección de desechos, vialidades, etc.) y a la participación comunitaria (juntas vecinales, deportivas, empresariales, etc.) donde se expresan y participan la diversidad de opciones sociales, culturales y políticas. Es en los municipios donde se puede observar el grado de secularización que ha alcanzado una sociedad a través de sus demandas, exigencias y su capacidad incluyente de lo diverso (Huete, 2010).

Paralelo a lo anterior, la alcaldía ha sido una pieza fundamental, primero en la alternancia electoral, y, segundo en la transición política. En el seno de las batallas primarias de los partidos políticos se han centrado en la conquista de las alcaldías. De esta manera han sido partidos de todo signo ideológico los que han accedido al ejercicio político de dirigir un Ayuntamiento, acompañado por los otros partidos que perdieron la contienda en la figura de los regidores quienes asumirán una forma particular de vigilancia sobre el ejecutivo municipal a través de las comisiones edilicias que sobre todos las funciones administrativas tiene el ayuntamiento: comisión de mercados, cultura, participación ciudadana, etc. (Rodríguez, 2008).

Pero la transición política no ha incorporado la laicidad en el ejercicio del poder político municipal. Por el contrario, en algunas ciudades (Guadalajara, Monterrey, Morelia, Mérida) el tema ha sido soslayado y, en no pocas ocasiones se ha infringido la ley en aras de la inclusión de la Iglesia Católica en la toma de decisiones, asumiendo que al ser la institución con mayor número de feligreses permitirá legitimar las políticas municipales y, en el mejor de los casos, expresa el deseo de los Alcaldes por obtener un respaldo de la mayoría católica al expresar su adhesión a

la iglesia mayoritaria, como si creyera que el clero le transferirá en automático la fuerza de sus dogmas y su ascendencia sobre los feligreses que también son ciudadanos y cuyos votos pudieran capitalizar en el futuro electoral inmediato.

Un populismo de nuevo cuño parece ceñir las fronteras de la laicidad cuando los alcaldes o candidatos se acercan a los pastores u obispos para encontrar en ellos la legitimidad que van perdiendo en su ejercicio público. Reunirse con una o varias iglesias sólo consigue polarizar el ambiente político y la convivencia social al señalar de facto la preferencia por una denominación religiosa aun cuando en su discurso sean tan general al referirse a un cristianismo universal (Stavrakakis, 2012). Esto ha sido evidente en el 2013 una oleada de autoridades municipales consagraron sus ciudades a imágenes religiosas cristianas, excluyendo al resto de otro tipo. Monterrey, Guadalupe NL, Nogales o estados como Chihuahua y Veracruz tuvieron actos evangélicos o católicos multitudinarios donde ofrendaban a lo religioso los destinos de sus localidades. *Diario Tribuna* (2013) 25 de junio.

Lo que es importante resaltar en este punto es que los municipios, y así lo han expresado los diferentes alcaldes de las más grandes ciudades, sostienen un discurso en el que por un lado se dicen incluyentes al tomar a los actores sociales clave para el respaldo de sus iniciativas, y, por otro, sostienen que el tema de la laicidad es un tema que compete fijar y vigilar a las autoridades nacionales. Si ellos llegarán a violar alguna norma, sostienen, será el propio gobierno federal quien les haría el señalamiento.

Una característica del municipio como espacio público primario de ciudadanía en la convivencia social es la integración del Ayuntamiento a través de un cabildo, instancia deliberativa y decisoria en las que se supone participan la diversidad social y donde se manifiesta la identidad socio-territorial de lo local. Es el cabildo parte de la estructura del gobierno municipal integrada por diversas personas/roles que buscan sintetizar la diversidad y es en función de estos perfiles que se articulan distintas comisiones ya sean de cultura, educación, seguridad, deporte, etc. Esto

es importante porque el Cabildo supone la presencia de actores sociales y militantes de partidos políticos para la atención colegiada de los problemas y necesidades de la ciudadanía a través del diseño y operación de políticas públicas municipales.

Pero el cabildo no siempre es una instancia convergente de lo social ni llega a resolver el tema de la ciudadanía con lo religioso o conservador de una ciudad. La intersección conflictiva en la vida del gobierno municipal y el Estado Laico se ha dado en diversos ámbitos. Uno de ellos compete al tema de las decisiones del cabildo y las tensiones cívicas derivadas de la invisibilidad de la diversidad religiosa en el discurso de la tradición mayoritaria (Rodríguez, 2008).

En la primera intersección podemos dar cuenta que el Cabildo y sus comisiones han funcionado bajo la lógica de decisiones alusivas a favorecer a una mayoría social o religiosa, suponiendo que esa mayoría es homogénea y compacta. Se da por supuesto que la mayoría de habitantes son católicos por sus tradiciones o por las declaraciones en las encuestas de valores o en el Censo de Población y Vivienda de los últimos años. Esas mismas encuestas han demostrado que los creyentes no necesariamente son practicantes de la misma, menos aún siguen o asumen los preceptos morales del clero, pero en la percepción política pareciera que si son consecuentes con esa mayoría y con sus representantes espirituales podrán conseguir votos y una legitimidad que como políticos no han alcanzado a construir.

Esto último se ha visto reflejado en los trabajos de las comisiones edilicias al momento de autorizar u otorgar recursos para grupos u organizaciones ligadas a las diócesis y parroquias católicas. Comisiones como patrimonio municipal, educación y cultura son las que muestran una mayor propensión a soslayar la dimensión de la laicidad. Es el caso de los comodatos de terrenos de propiedad municipal para construcción de templos o edificios dedicados a actividades religiosas. Según actas de cabildo de Zapopan, Guadalajara, Ecatepec, Mérida hasta un 90% de solicitud de terrenos por parte de las diócesis o arquidiócesis para construcción de templos se han autorizado sin mayor trámite

sin discusión por parte de los integrantes de los Cabildos, sean del signo ideológico partidario que fuera. En este nivel municipal las distinciones ideológicas y principios programáticos de los partidos se desvanecen ante la cotidianidad y normalidad de la presencia religiosa católica. Regidores del PRD han argumentado que el tema de los principios y la laicidad es un tema federal. A ellos sólo les toca velar por asegurar el bienestar de la mayoría, que fuera católica era un mero accidente geográfico. En cambio, solicitudes de terrenos de otros grupos religiosos (evangélicos, luteranos, etc.) Tardaron más del tiempo establecido o fueron negados bajo criterios técnicos.

En este mismo sentido podemos decir que el crecimiento urbano-inmobiliario ha jugado en contra de la propia idea de laicidad. Esto por la obligación de los constructores de vivienda tienen de entregar un porcentaje de terreno del desarrollo al municipio para actividades recreativas, educativas y de culto, suponiendo que este último está reservado para establecer templo católico en la inferencia de que la ciudad predominan los feligreses de esta iglesia. No importa el signo ideológico de los partidos, en el ámbito municipal se borran las distinciones ideológicas y se difumina la laicidad.

Sean alcaldes de partidos políticos conservadores o de izquierda el comportamiento en las decisiones de Cabildo parecen ser iguales, al menos las actas de donación o comodato de terrenos así lo demuestra. También lo han expresado alcaldes del PRI como Arturo Zamora de Zapopan (2004-2007) o Aristóteles Sandoval de Guadalajara (2010), cuyo partido históricamente se identificó con las posiciones jacobinas más duras en el siglo XX. De igual manera lo han hecho alcaldes y regidores provenientes de partidos autodenominados de izquierda como el PRD. Las razones que esgrimen son varias, pero resalta el argumento de apoyar a las mayorías y si estás se expresan a través de un organismo o institución es por demás evidente su apoyo. No es raro encontrar en muchas actas edilicias de la comisión de patrimonio la autorización para entregar en comodato terrenos municipales al clero católico para la construcción de templos, sobre todo en

zonas de reciente creación o zonas marginadas que se han incorporado a la mancha urbana. El caso del Ayuntamiento de Zapopan hace evidente lo anterior. La comisión antes mencionada en el trienio 2004-2007 era presidida por un perredista. El 90% de las solicitudes de comodatos de la arquidiócesis de Guadalajara fueron aprobadas, mientras que las peticiones de otras denominaciones religiosas apenas se aprobaron en un 40% bajo el argumento de problemas legales con los terrenos solicitados. (Actas de Cabildo, Zapopan consultadas de 2006-2009).³

En el mismo sentido y en otros temas ocurre lo mismo. Las comisiones de educación y cultural han tomado decisiones que implican gasto de recursos municipales y difusión de un credo en particular. Es cierto que los municipios no pueden intervenir en los contenidos educativos, pero si han procurado difundir la historia local a través de libros que dan cuenta de ello. En ellos se da cuenta del origen y tradiciones religiosas como hechos históricos y no como parte de los mitos y las creencias. Fue el caso del libro de la historia de Guadalajara editado bajo el gobierno municipal de Emilio González Márquez daba cuenta como hecho histórico la aparición de la imagen de la Virgen de Zapopan. Libro que se distribuyó en escuelas del municipio sin que se diera una crítica por parte de la Secretaría de Educación Jalisco (La Jornada, 2005).

Las tradiciones religiosas también se han asumido como parte de la identidad y acción política de los propios ayuntamientos. Durante la Semana Santa algunos municipios como León han propiciado que se monten altares y símbolos religiosos en el Palacio Municipal con el pretexto de ser parte de la identidad de los leoneses y la identidad católica de toda una ciudad soslayando las minorías y la imparcialidad del Estado en temas de creencias y el respeto a los derechos de los otros que creen distinto. En otros casos el uso de crucifijos e imágenes marianas en edificios públicos como ocurrió en Mérida y en el Congreso del Estado de Jalisco justificando que se instauró la imagen de la Virgen de Talpa para incentivar el turismo religioso. *Proceso* (2005) 20 Septiembre.

Para muchos municipios el debate sobre la transgresión a la laicidad resulta falso cuando se involucran los usos y costumbres, las tradiciones y festividades religiosas. En realidad no existe un problema con ello. Las expresiones culturales pertenecen al ámbito de lo secular, a la cultura de las sociedades. El problema existe cuando en función de esas tradiciones la política ritualiza su función y objetivos por un lado, y por el otro, permite a los grupos religiosos intervenir o dirigir mensajes a los políticos en turno. En el primer caso puede darse cuenta de la participación de los funcionarios en las tradiciones religiosas en su calidad de ciudadanos sino ostentando el cargo oficial con lo que no llega a distinguirse el aspecto público de una celebración de sus connotaciones políticas. Por el otro lado, muchas tradiciones religiosas están bajo la potestad y administración de una iglesia por lo que ella sanciona el uso de los recursos, el destino de la fiesta a la que se supeditará la autoridad local y el mensaje que habrá de inscribirse sancionado por ellos. Esto lleva de la política ritualizada en su aspecto civil a la dimensión sacra de la política (Martin ,1978).

A veces esta forma de sacralidad no es sólo una puesta en escena también busca una eficacia y funcionalidad en las tareas de gobierno vulnerando los principios de laicidad. Suponen que los valores religiosos son éticos per se, que los principios religiosos son incluyentes. Pero no es así en el tratamiento que los grupos y denominaciones religiosas establecen como frontera frente a otros grupos y frente a otros ellos aducen tener la posesión legítima de la fe y la administración exclusiva de los bienes de salvación que no la poseen otras. Todo esto se ha expresado en la injerencia religiosa en un tema delicado como lo es la seguridad pública como ocurrió en el municipio de Actopan en Hidalgo en el municipio de Guadalupe en Nuevo León, donde se promovieron actos religiosos en las instalaciones de seguridad pública como actos administrativos obligatorios para el personal y agentes uniformados y armados. Ahí los pastores evangélicos y cristianos fueron los encargados de organizar rituales de oración antes de iniciar las labores. *Diario Milenio* (2013) 9 de febrero.

Frente a una flagrante violación del Estado laico, los alcaldes antepusieron los resultados positivos de la oración, comparando las cifras antes y después de los actos donde era evidente la baja en los índices de delitos y en la eficacia y honestidad de los agentes. Pero la relación directa entre orar-eficiencia gubernamental no ha demostrado su consistencia causal. Lo que sí ha provocado es una creciente demanda de grupos religiosos por dejar su impronta ética y moral en el gobierno, ya como funcionarios públicos o como sociedad civil que participa en las labores oficiales. Qué hace la diferencia entre la prédica de un cristiano respecto a un budista, uno de la santa muerte o de Jesús Malverde. Todos estarían en el derecho de exigir ser presentes en las instalaciones municipales.

Todo esto es apenas parte de la agenda por discutir a nivel de Cabildos, lo que no hace distinto el tema sobre las acciones y políticas de los propios gobiernos municipales. Una de las cosas que es evidente en ello es la intervención de grupos conservadores o de la misma Iglesia Católica en políticas municipales de salud. Temas como prevención de enfermedades sexuales a través de entrega de preservativos, interrupción del embarazo por causas aún aceptadas en la ley como la violación y el riesgo de la madre, no son atendibles en los servicios y centros de salud municipales. Esto será parte de la discusión del siguiente apartado.

Ordenamientos y políticas públicas, la intervención social de la fe

Lo que los ayuntamientos han soslayado en aras de la inclusión de la iglesia católica en la toma de decisiones políticas (campañas de salud sexual, salud reproductiva, expresiones culturales, vialidades) es que su legitimidad parte del voto y no de la teología o de un poder sobrenatural. Confunden en no pocos casos su relación política con la sociedad, creyendo que el hecho de que las personas manifiesten su creencia en alguna doctrina religiosa las hace en automático seguidoras de los preceptos morales de la institución que tutela dicha creencia. En México, si

bien el 88% de los mexicanos se dicen católicos también manifiestan discrepancias con el clero que tutela el dogma. 23% de ellos afirma seguir con los preceptos morales y un 90% está de acuerdo en el uso de métodos anticonceptivos, aún más, en la Ciudad de México el 60% está de acuerdo en la interrupción del embarazo, y en Guadalajara, el 75% muestra desacuerdo en que la iglesia católica participe en política (Bojórquez, 2011).

Los ayuntamientos tratan con ciudadanos, no con creyentes. Para garantizar la libertad y salvaguardar los derechos de todos los ciudadanos, los diferentes ayuntamientos deben dimensionar que su relación está inscrita en una sociedad altamente secular, donde las formas de lo religioso se muestran difusas y desinstitucionalizadas. Creer que el clero católico mantiene una representatividad en el espacio político es confundir la arena de lo público con las creencias de las personas, donde la simple mayoría de la población que profesa una fe daría el derecho a imponer su marco de valores a la sociedad, aún sobre aquellas minorías que practican otra religión o están adscritos a otras iglesias.

De igual manera es necesario revisar la orientación del gasto social y la participación de asociaciones civiles ligadas a los grupos religiosos, sean católicos, luteranos, anglicanos, etc., no por el hecho de su adscripción e intervención en causas sociales, sino por los objetivos de adoctrinamiento e impacto moral que buscan dichos grupos no manifestados en sus acciones pero sí en su fin último. Es el caso de diversos municipios en la sierra de Puebla hasta donde se invitó a grupos civiles ligados a la Iglesia de Cienciología México a promover un curso de valores en las escuelas públicas, todo ello con el aval de la Secretaría de Educación del Estado, con el objetivo de fomentar la lectura. *Animal Político* (2013) 4 de febrero.

Grupos católicos que antaño hicieron lo mismo denunciaron el hecho como violación al Estado laico y exigieron se aplicaran las sanciones correspondientes. Lo que nunca dijeron es que esos mismos grupos católicos desarrollaron a la par un modelo de valores para las escuelas públicas de Puebla con el aval de una Universidad de corte religioso y conservador como la UPAEP y el gobierno del estado junto con los ayuntamientos de la región serrana.

El desarrollo social como redención y las calles como espacios de sacralización

Dos son las instancias que habría que revisar su actuar y finalidad. El área de desarrollo social y el Sistema DIF Municipal. En ambos el uso de los recursos para diversas causas ha convalidado a organizaciones de distinto tipo y, en el caso del DIF, a promover los principios de la familia y el bienestar muchas veces con el apoyo doctrinal de las parroquias y diócesis. Cursos para familia, integración juvenil, parejas, adicciones, atención a indigentes, algunos temas llegan a tener un trasfondo ético-religioso sin anunciarlo o proponérselo de manera deliberada (lo que no justifica su sentido).

En el espacio público donde converge intereses privados y políticos de los diversos sectores sociales, entre ellos el propio gobierno municipal, podemos dar cuenta de las tensiones cívicas generadas por la transgresión de las libertades laicas, de las libertades y derechos civiles. Esto es evidente en los servicios de salud y las políticas nacionales sobre sexualidad. En algunos casos se niega la atención aduciendo falta de recursos o no tener personal disponible, en otros son las propias iglesias las que se oponen y presionan a las autoridades municipales para no dar el servicio como la pastilla de emergencia, interrupción del embarazo por causas justificadas o programas de sexualidad. El caso de Paulina en Baja California hace años fue emblemático. Embarazada por violación ni el municipio ni el estado permitió la interrupción del embarazo aduciendo temas éticos antes que de responsabilidad gubernamental (Fernández, 2000).

El Estado laico no interviene en los temas morales o éticos, eso es parte de la discusión de las iglesias, familias, etc. Discusión del ámbito secular pero en la laicidad el Estado deberá garantizar el derecho a ejercer las decisiones que en salud la mujer decida (Gaytán, 2010).

Las tensiones cívicas es un concepto de Sennet (2010) para dar cuenta de los conflictos que se generan cuando un grupo, en uso de su derecho impone una visión o acción particular

en el espacio público en detrimento de otros, coartando las libertades y derechos de los demás. El uso de calles para algunas festividades religiosas, autorizadas o no, cambio de nomenclatura de calles como fue el caso de la proliferación de cambio de avenidas tradicionales por Juan Pablo II, uso de recursos para proyecciones, autorizar esculturas o signos religiosos de un tipo y la prohibición de otros. *Tribuna* (2013) 5 de julio.

Tultitlán en el Estado de México tuvo desencuentros de este tipo cuando diversas personas se quejaron de una escultura del culto a la Santa Muerte de 18 metros de alto y el Ayuntamiento tomó cartas en el asunto para parar la obra que aún está inconclusa *El Universal* (2009) 6 de julio.. En cambio, en ese mismo municipio se han levantado esculturas de cristo de varios metros sin queja de particulares al respecto. De igual forma acontece con los altares en vía pública mejor conocidos arquitectónicamente como humilladeros, los cuales marcan territorios y puntos comunitarios de los lugares anónimos como paradas de transporte público, tiraderos de basura o cruce de calles peligrosas (Portal, 2009).

La mayor parte de estas estructuras no son autorizadas, tampoco lo necesitan, la mayoría están dedicados a imágenes marianas como la imagen de Guadalupe. Son comunes los altares católicos, pero hasta hasta pocos años antes colocar un altar distinto a los católicos generaba tensiones y conflictos que en algunos casos la autoridad municipal intervino a favor de la mayoría católica. Durante años colocar un altar dedicado a la Santa Muerte generaba discusiones que se resolvían con un símbolo. En lugar de la figura se colocaba un clavel blanco que los creyentes identificaban plenamente no así los que no participaban en la creencia. En el municipio de Mexicali en 2010 fueron destruidos los altares a la Santa Muerte por parte del Ejército Mexicano sin que violaran algún ordenamiento de la ciudad y sin ningún pronunciamiento de la autoridad municipal. El argumento central en ello fue que ese culto estaba ligado al crimen y el narcotráfico. Situación contraria ocurre con el edificio dedicado al culto a Jesús Malverde, imagen religiosa ligada al narcotráfico, que ha sido tolerada-aceptada por el municipio de Culiacán. *Ahora sí* (2013) 2 de julio.

Corolario de toda esta discusión sobre la laicidad en el ámbito municipal es la gestión pública de la ciudad misma. Es decir, reuniones de información, algunos servicios de salud ambulatoria así como ciertos trámites de servicios, se desarrollan en las parroquias como puntos territoriales de reconocimiento vecinal. Es en los anexos a los templos que se articula de manera informal un espacio para la gestión de servicios en el municipio por dos razones: primero, permite optimizar recursos y utilizar infraestructura ya instalada en los templos y; segundo, le otorga una supuesta aura de legitimidad frente a la desconfianza ciudadana sobre el actuar gubernamental y político según muestran las encuestas sobre cultura política. La legitimidad no es algo que se transfiera y menos comprender que la política radica en la legitimidad electoral y de confianza ciudadana, mientras que la legitimidad religiosa es extra mundano, poder que no procede de este mundo (Arzaluz, 2009).

Un efecto no deseado de este pragmatismo local es el proceso de la invisibilidad de las expresiones distintas que no son católicas. Pero frente a esta invisibilidad social y política, algunos ayuntamientos han creado oficinas de asuntos religiosos con el fin de atender las particularidades y conflictos administrativos y sociales de las comunidades que se distinguen por la fe de sus habitantes. Municipios como Umán en Yucatán, Cuernavaca en Morelos, Ciudad Juárez en Chihuahua y Ecatepec en el Estado de México. Este último municipio adquirió relevancia pues su oficina de asuntos religiosos estuvo por años presidida por líderes evangélicos para tratar los temas de sus colonias y sus comunidades que, después de los católicos, eran el grupo religioso con mayor presencia en la localidad. Pero hacer de la inclusión de una iglesia como la evangélica condujo a su vez a la exclusión de otras denominaciones cristianas o de otra índole que no se vieron representadas en tal dirección de asuntos religiosos *El Diario* (2014) 24 de enero.

La Iglesia católica por su parte no toma en cuenta tales direcciones municipales de asuntos religiosos por diversas razones. Una es su gestión eclesiástica se inscribe en un ámbito

que rebasa al municipio. A diferencia de las iglesias evangélicas o cristianas que no tienen una estructura centralizada, sino que cada iglesia es autónoma, la católica por el contrario tiene una estructura administrativa y territorial centralizada y vertical, desde las parroquias, diócesis, arquidiócesis, etc. Por lo que sus asuntos rebasan con mucho el ámbito local teniendo como interlocutor a las instancias estatales y federales. En todo caso la gestión municipal se verá como un trámite de algún templo o parroquia en particular pero no como iglesia en su conjunto.

Otro factor que influye es que las parroquias es la presencia territorial del clero católico y cuya influencia geográfica a veces es mayor de la que puede tener cualquiera de los tres órdenes de gobierno (federal, municipal, y estatal) por lo que las negociaciones no se hacen con las parroquias sino con las instancias centralizadas diócesis para operar programas sociales o entregas de ayudas. De ahí que la ventanilla de servicio se invierta: no es el clero católico el que acude al municipio, es el municipio el que toca la ventanilla católica.

Conclusiones

El debate sobre la laicidad se ha dado en el terreno nacional. Los ámbitos parlamentarios y las políticas públicas federales han dado espacio a diversas formas de entender este tema. A veces como laicismo, otras como “laicidad positiva”, las más como libertades laicas, en todo momento esto aparece como un túnel histórico en América Latina como una lucha permanente entre el Estado y la Iglesia Católica por un espacio público donde los ciudadanos se respeten sus derechos y libertades laicas, libertades que incluye la religiosa. La diversidad religiosa queda difuminada cuando no invisible en el ámbito político y jurídico por las tensiones y conflictos por descatalogar la dimensión ciudadana.

La presencia católica nacional es extensa e intensa. Si a nivel federal las discusiones y tensiones políticas derivan en diversos conflictos, a nivel municipal el espacio público que queda supeditado a los usos y costumbres y a las tradiciones que

en muchas ocasiones profesan las mayorías católicas y son administrados por el clero. De ahí que la violación del Estado laico en el ámbito municipal se sea soslayada o simplemente justificada por la tradición donde el tema de la laicidad es meramente un asunto federal.

Los gobiernos municipales, al menos como dimensión de política pública, no encuadran el tema de la laicidad como garantía de las libertades. En todo caso, lo ven como un tema que no les compete. Tampoco los ciudadanos en su mayoría reparan en este tema. Para ellos la laicidad es algo lejano de su vida cotidiana y fuera de sus círculos sociales. Para ellos la tradición y los valores son normales, los santorales y la simbiosis entre gobierno municipal e iglesia católica es algo de su vida que no requiere colocar duda alguna.

Es necesario repensar cómo se ha construido el tema municipal en políticas públicas y redes sociales en función de las libertades civiles, libertades laicas. El municipio lo seguimos viendo como una comunidad, un bloque de tradiciones. No se ha imaginado como una malla pública de ciudadanos.

Bibliografía

- Arzaluz Solano, S. (2013), “La institucionalización de la participación ciudadana en municipios mexicanos”. *Revista Gestión y Política Pública*, 22 (1), 161-202.
- Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la iglesia católica en México*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Blancarte, Roberto (2002), “Religión, política y libertades en los albores del tercer milenio”, en *Metapolítica*, 6/7 (26-27), pp. 39-44.
- Bohórquez, Eduardo (2011), “¿En qué creen los mexicanos?” en *Contenido*, (577), pp. 74-81.
- Cámara de Diputados (2013), *Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. Modificaciones constitucionales, agosto 2013*. Recuperado en <http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1.pdf>
- Frisk, Liselotte & Nynas Peter (2012), “Characteristics of contemporary religious change: Globalization, Neoliberalism and interpretative” en *Post-secular society*, comp. by Nynas, Peter (et. al) USA, Transaction Press.
- Gaytán Alcalá, Felipe (2010), *Democracia Cristiana, cultura política y gobernanza*. México, Universidad La Salle-Fundación Konrad Adenauer.
- Huaco, Marco (2011). “Perú hacia un Estado pluriconfesional: el caso de la nueva ley de libertad religiosa”, en *Revista del Centro de Investigación*. Universidad La Salle, vol. 9, núm. 36, julio-diciembre, 2011, pp. 93-109. Recuperado en: <http://www.redalyc.org/pdf/342/34219888007.pdf>
- Huete García, María de los Ángeles (2010), *Nueva gobernanza y servicios municipales*, Argentina, Editores Miño Dávila.
- Martin, David (1978), *A general theory of secularization*. USA. Gregg Revivals.
- Portal, Ana María (2009), “Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México”, *Cuadernos de Antropología Social* N° 30, pp. 59-75.

- Rawls John (2012), *La justicia como equidad*. Barcelona. Paidós.
- Ratzinger Joseph & Habermas Jürgen (2008). *Entre razón y religión: dialéctica de la secularización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rodríguez Gómez César (2008). *La alternancia municipal en México. Documento de Trabajo 52*, Centro de Estudios Sociales y de Opinión Pública, México, Cámara de Diputados.
- Sennett, Richard (1977). *The fall of public man*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Stavrakakis Yannis (2012). “Religión y populismo en la Grecia Contemporánea” en: *El populismo como espejo de la democracia*, compilado por Panizza Francisco. México, Fondo de Cultura Económica.

Hemerografía

- Agencia Ahora Sí (2013), *Destruyen más de 30 altares a la Santa Muerte en Monterrey*. Consultado en: <http://www.ahorasi.com/destruyen-30-altares-a-la-santa-muerte/>
- Agencia Animal Político (2013), “La Cienciología estrictamente motivacional en Puebla, México”. Recuperado en: <http://www.animalpolitico.com/2011/09/cienciologia-es-estrictamente-motivacional-sep-puebla/#axzz2fBZKNhyc>
- Diario Milenio (2013), “Policías cristianos de Actopan abaten delitos”. Recuperado en: http://www.milenio.com/estados/Policias-cristianos-Actopan-abaten-delitos_0_313768627.html
- Diario Tribuna (2013), “Recorre País ola de consagraciones”. Recuperado en: http://tribuna.info/index.php?option=com_content&task=view&id=442540&Itemid=126
- El Diario (2014), “Son otros 15 municipios en el país los que tienen oficina de asuntos religiosos”. Recuperado en: http://diario.mx/Nacional/2014-01-28_fafaff60/son-otros-15-municipios-en-el-pais-los-que-tienen-oficina-de-asuntos-religiosos/

El Universal (2009) Santa Muerte, devoción a Contracorriente, Recuperado en: <http://www.eluniversal.com.mx/estados/72377.html>

Redacción (2013), “La policía de Guadalupe, Nuevo León es impulsada por la oración en su lucha contra Los Zetas”. Recuperado en: <http://agorarevista.com/es/articulos/rmim/features/online/2013/02/11/police-prayer>

Redacción (2010), “Piden retirar del Congreso de Jalisco imagen de la Virgen de Talpa”. Recuperado en: <http://www.proceso.com.mx/?p=100817>

Notas

1 El artículo 24 de La Constitución Política de Los Estados Unidos Mexicanos fue reformado en 2011 a favor de la Libertad Religiosa. El texto anterior señalaba que “todo hombre es libre de profesar la creencia religiosa que más le agrade”, transformado ahora en los siguientes términos literales: “Toda persona tiene derecho a la libertad de convicciones éticas, de conciencia y de religión, y a tener o adoptar, en su caso, la de su agrado.” La redacción misma dejó al aire lo que se entiende por libertad religiosa. Para algunos actores eclesiales refirió a la libertad que ellos tienen para actuar en el espacio público, incluida la educación. Para los actores más seculares solamente refiere a la libertad individual sin las organizaciones religiosas.

2 El Artículo 40 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos desde 1917 definió al Estado nacional como una República, democrática, representativa pero no fue hasta la reforma en febrero del 2011 que insertó el término de República Laica. De facto México era un Estado Laico, no así en términos jurídicos cuya única mención constitucional a su aspecto laico era en el tema de la educación (artículo 3) la cual debería ser pública, gratuita y laica.

3 Actas consultadas en <http://www.zapopan.gob.mx/transparencia/pleno-del-ayuntamiento/actas-de-sesiones/>,

Capítulo 4

Ciudadanía y diversidad: los dilemas de la laicidad en las Américas

Daniel Gutiérrez-Martínez

El Colegio Mexiquense A. C.

Ciudadanía y participación: encrucijada de la laicidad

Aunque esté relacionada, la ciudadanía no significa ciudadanos, ni es sinónimo de sociedad y población civiles.¹ Es un estado de derechos y responsabilidades vinculado a procesos identitarios y de identificación; es un fenómeno procesual, es decir dinámica en constante constitución y reafirmación. Una noción cimentada, particularmente, sobre geografías e historicidades específicas como el de la Modernidad y la creación de los Estados-nacionales: sea un Estado o una ciudad en concreto. Estas normas y deberes que suponen tener sentido al abstraer significados de pertenencia (identidades), se han construido políticamente, en un tiempo/ época y grupos culturales particulares, buscando organizar todos los ámbitos de la sociedad relativos a los asuntos de los habitantes de la “*cit *” (ciudad).² Ello supone que la ciudadanía se apoya legítimamente, en la territorialidad concreta o difusa, imaginada o material, que genera significados colectivos de pertenencia (identidades/ etnicidades). Lo anterior supone también que para comprometerse y cumplir con las reglas de organización, éstas tienen que tener algún significado social para quienes las obedecen. En otras palabras, deben tener algún significado social y valor compartidos, que hagan que las acciones e intereses de los concernidos se plieguen a las normas institucionales, de modo que se renuncie a los intereses personales en beneficio de los valores compartidos de la sociedad que suponen hacer cohesión en el grupo de pertenencia. Ello significa sentirse incluido en el espacio y en el tiempo en los que se viven. El sentimiento de inclusión solo se adquiere con el sentimiento (como mínimo) de participación a la cosa pública: “*Respublica*”. Pertenencia social+ Inclusión política + participación organizativa = identidad ciudadana.

Ahora bien, habría que distinguir entre *nacionalidad* y *ciudadanía*, pues aunque las dos nociones dan cuenta de procesos identitarios, sus fuentes (origen y recursos) de aplicación son distintas. La *nacionalidad* contiene una mezcla de valores asociados al Estado y a la nación, es decir, a un territorio gestionado con a) el uso legítimo de la coacción como mecanismos de intermediación, convivencia y regulación (Estado), b) así como asociado a “*los artefactos producidos por las convicciones, la solidaridad y la lealtad de los hombres*” a un lugar específico como puede ser la nación (Gellner, 1989: 17-19). Ésta brinda la posibilidad de compartir un sentimiento común, sin necesidad de tener un espacio territorial delimitado,³ pues el Estado es el encargado de establecer sus límites y sus fronteras (Estado+ Nación = nacionalidad). Es un lugar simbólico e imaginado del estar-juntos en sociedad, cual las Comunidades imaginadas de Benedict Anderson (1998), o bien cual los Nacionalismos de *convicciones, solidaridades y lealtades* analizados por Gellner (1989). Por su parte, *ciudadanía*, se refiere a una serie de derechos y obligaciones en el interior de un territorio delimitado, generalmente auspiciado por el Estado, pero comparte al igual que la nacionalidad el carácter de lo identitario. Por ello, la ciudadanía habría que entenderla también como la generación, producción de sentimientos/ sentidos de pertenencia a espacios-tiempos, sustentados a través de la participación social, económica, jurídica y política (Identidad-Nación-modernidad) de sus adherentes, principalmente en el marco del espacio público (derechos y responsabilidades), y con las consecuentes regulaciones en la esfera de lo privado. Tanto nacionalidad como ciudadanía comparten la característica de buscar aglomerar la heterogeneidad en una idea de sociedad, sólo que una representa *convicciones, solidaridades y lealtades* (nación), y la otra “*contratos y renuncias sociales*” (ciudadanía).

Solo refiriéndonos a la noción de ciudadanía, se entiende que ésta se expresa de manera visible, al menos en dos dimensiones contrapuestas; a) lo que llamamos ciudadanía socio-política y b) la denominada sociocultural, que no son otra cosa más que la ciudadanía social, política y formal detentada por el Estado (insti-

tucional), y aquella ciudadanía conformada por los constantes intercambios en la diversidad humana y societal (instituyente).⁴

La primera (ciudadanía sociopolítica, formal u oficial) tiene esa capacidad jurídica de ejercer ciertos derechos, así como cívicos expresados con títulos de ciudadanía como el pasaporte, la carta de identidad fija, el derecho a votar. Pero también nos invita a reflexionar, desde el marco de los Estados-nacionales del continente latinoamericano, sobre su carácter histórico construido desde los preceptos constitucionales democráticos de europeos y estadounidenses, es decir, desde el carácter de herencia y de imposición de lo que significa el concepto de ciudadanía en una dinámica política de organización, y que encontró sus más fervientes momentos de promoción cultural en la región con la Revolución Francesa y la constitución de los Estados Unidos de Norte América estipulada con T. Jefferson (Rosanvallon, 1992).⁵

Por su parte una ciudadanía sociocultural nos remite a los significados de pertenencia que se han construido y se construyen cotidianamente a través de los fenómenos identitarios denominados instituyentes o informales.⁶ Así hablamos de una ciudadanía sociocultural que busca hacer compartir valores morales y visiones de una sociedad en el cotidiano y en constitución día a día, a través de la participación activa de la colectividad en la realización de dichos valores. Dos dimensiones ciudadanas encontradas; la forma institucional (pasaporte, voto, leyes), la sociocultural (participación cotidiana en la realización de valores). Se lleva de manera formal (estatal, leyes, normas) o informal (simbólica, cultural, instituyente, vida cotidiana).

Nos encontramos entonces con varios dilemas que tienen oposiciones internas desde las diferentes dimensiones políticas de referencia. Por un lado, el Estado se contrapone en sus principios constitutivos con los de nación o naciones; ya que en el Estado se firman contratos sociales, en las naciones se pactan lealtades. Lo mismo sucede con las nociones de nacionalidad y ciudadanía, que se contraponen en su lógica y dinámicas internas, pues la nacionalidad son lealtades sociales, mientras

que la ciudadanía son compromisos políticos. De este modo encontramos oposiciones entonces entre caracteres de homogeneidad movilizados desde el Estado, a través de la noción de ciudadanía, buscando construir identidades fijas y perennes; cuya contraparte son las naciones, que a través de las diversas nacionalidades con su carácter de heterogeneidad, conforman identificaciones variables.

Homogeneidad	vs	Heterogeneidad
Diferencias	vs	Diversidad
Identidad	vs	Identificaciones
Estado	vs	Naciones (convicciones, la solidaridad y la lealtad)
Ciudadanía	vs	Nacionalidades
Ciudadanía	vs	Ciudadanías
sociopolítica/ formal/institucional		socioculturales/ informales/instituyentes

Aunado a ello no habría que olvidar y más bien revisar el impacto, culturalmente hablando, sobre los procesos de identificación que produjo la instauración de la ciudadanía como forma política de organización a los pueblos que la recibieron, sabiendo que se trataba de una idea proveniente de la ilustración europea y estadounidense ¿Hasta dónde nos hemos sentido en los países latinoamericanos identificados como sujetos de derechos y con responsabilidades a cumplir, con ciudadanías y desde arriba previamente definidas?

Desde este punto de vista, las contra-posiciones mencionadas son el meollo del asunto para entender la lejana relación entre población civil con el Estado y sus instituciones; entre reglas de Estado y acuerdos ciudadanos (sociedad civil). Nos permite, también, entender las interrogantes sobre la construcción de la ciudadanía en toda América latina, desde su etapa inde-

pendiente hasta la actualidad y la real generación de espacios de expresión pública, es decir, de espacios de participación que promuevan y fortalezcan sentimientos de pertenencia a los valores de Estado, supuestamente comunes para todos los ciudadanos, en los que suponemos estar de acuerdo y de donde se pueda organizar la sociedad. Ello fundamenta la base y lo que valida un “buen gobierno”, llamado democrático. ¿Hasta qué punto está construcción de ciudadanía en las Américas ha representado como proceso, el espacio de vinculación participativa de los miembros que la habitan desde su entorno y con los demás? ¿Hasta dónde se ha generado un sentimiento de participación política en la sociedad con las instituciones el Estado?

Una ciudadanía robusta es aquella que genera sentido/ sentimiento de pertenencia (identidades), o incluso provoca, aunque sea solo la percepción/ sensación de participación a su sociedad. Aquí está sin duda implícito el significado de la noción de democracia cuando se plantea como base y principios de su legitimidad la participación e inclusión de sus habitantes y nos remite a interrogar si ese sentimiento de participación en el espacio público se ha logrado vincular por medio del voto, la deliberación, los referéndums, la acción colectiva en general, que no es más que la dinámica que se ha buscado concentrar en la democracia electoral y/ o representativa (O'Donnell, 1993).

De acuerdo con los datos del Instituto Nacional Electoral del Estado de México (INEE) a partir de una encuesta realizada en 2008 (Castillo y al. 2012), la gente parece entender generalmente la participación ciudadana como el presentarse únicamente a votar en una elección. Sin embargo, el ciudadano está consciente de que una sola persona no puede impulsar sus propias demandas por lo que necesita asociarse. Lo anterior, podría explicarse al referirse a los datos que indagan sobre cuáles son las razones por las que no se asiste a votar, o existe tanta displicencia hacia los procesos electorales. Las razones como la desconfianza en el proceso democrático, en los partidos y en las autoridades, así como la falta de interés, parecen ser el “Talón de Aquiles” de la

democracia electoral y representativa en México y gran parte de América latina (Castillo *et al.* 2012).

Por su parte, cuando se busca medir la percepción sobre ¿Qué tan democrático es México hoy en día? Solo el 5% consideró que se trataba de una democracia plena, mientras que el resto consideró que es una democracia con problemas menores (37%), una democracia con problemas severos (41%), o bien **no** es una democracia (16%)? Si a esto le agregamos la percepción sobre ¿cuánta confianza tienen los ciudadanos de que la democracia como sistema de gobierno sea la que lleve a México a ser un país desarrollado con 57%, de la cual expresó poca o nada de confianza con 16% (Castillo *et al.* 2012), entendemos que la distancia sociedad-Estado, también implica democracia -ciudadanos.

Estaría de acuerdo que en México:	Muy de acuerdo - De acuerdo	Muy en desacuerdo - En desacuerdo	No declara	Índice de acuerdo *
Si la opinión de una persona es minoría, generalmente no cuenta	72	27	1	65
Las diferencias entre los partidos políticos frenan el avance del estado	72	28	-	64
Algunos conflictos políticos se resuelven mejor movilizand o a la gente que a través de las instituciones	57	42	1	55
Las elecciones son libres y justas	55	44	1	53
Todas las personas son iguales ante la ley	44	55	1	48
El voto de los ciudadanos es plenamente respetado	47	53	-	47

(Fuente en Castillo y Al. 2012).

Con respecto al cuadro precedente, damos cuenta, que a pesar de que poco menos de la mitad de los encuestados piensen que “El voto de los ciudadanos es plenamente respetado”; “Todas las personas son iguales ante la ley” y que “Las elecciones son libres y justas”, más de la mayoría piensa que “Si la opinión de una persona es minoría, generalmente no cuenta”; “Las diferencias entre los partidos políticos frenan el avance del Estado”; y que “Algunos conflictos políticos se resuelven mejor movilizando a la gente que a través de las instituciones”, lo que significa que en términos institucionales de Estado, la población está muy lejos de tener una percepción positiva de confianza y eficacia de las instituciones que representan a los ciudadanos desde el Estado.

Asimismo, es importante destacar que a pesar de que los ciudadanos reconocen la importancia de los partidos políticos, persiste la falta de confianza, de que el modelo democrático representa el principal medio de convivencia política, relacionado con el bienestar social. Por lo mismo, no deja de ser interesante el hecho que un 14 % de los entrevistados pueda considerar la opción autoritaria como vía de gobierno y aún el hecho de que para un 36% de los propios entrevistados, les sea indiferente ser gobernados por una opción democrática o por una opción “autoritaria” o no democrática (Castillo *et al.* 2012). Es aún más claro, cuando se comparan los niveles de confianza en las distintas opciones presentadas, destacando con mayor índice de confianza un familiar (80), las universidades (66), y la iglesia (62%), etcétera:

Un familiar	80	Prensa escrita	45
Universidades	66	TV Azteca	43
Iglesia	62	Tribunal de Justicia	41
IFE	57	Televisa	41
Comisión Estatal de Derechos Humanos	57	Presidente de la República	37
Ejército	57	Sindicatos	33
		Policía	26

Tribunal Electoral	52	Diputados	26
TV Estatales	49	Partidos Políticos	25
Gobernadores	45	Senadores	24

(Fuente en Castillo y Al. 2012).

Desde la tribuna electoral, hasta los senadores, pasando por sindicatos, diputados, partidos políticos, gobernadores el índice de percepción de los ciudadanos es negativo, menor o incluso mucho menor de la mitad porcentual. En suma, el tema de la desconfianza hacia las instituciones estatales, es decir, aquellas instituciones ciudadanas encargadas de garantizar los derechos y el ejercicio de las responsabilidades de los ciudadanos, es muy elevada en México y también en países de América latina.⁷ Por si fuera poco, el “Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México del antes Instituto Federal Electoral (2014)” reitera estas cifras sobre la distancia entre sociedad y Estado, entre identidad nacional y ciudadanía institucional o de Estado (ejercicio de derechos y responsabilidades), pero no solo desde el ámbito de la confianza a las instituciones; sino desde ámbitos más amplios como la baja confianza en: el estado de derecho y el acceso a la justicia; la participación política y calidad ciudadana; la participación no electoral, la vida comunitaria y la ciudadanía; así como la confianza interpersonal e institucional y redes personales y organizacionales.

Por ello hablamos de una ciudadanía instituyente o sociocultural, donde se expresa ciertamente la pertenencia al territorio en donde se vive, pero en donde no hay sentimiento de pertenencia a las instituciones que se dicen representarlos (ciudadanía institucional), por lo que los arreglos en “corto” institucionales-ciudadanos, se hacen en forma de pactos e identificaciones políticas con intereses de por medio: “Te ofrezco mi voto como moneda de cambio, por beneficios de vivienda, económicos, de becas, de manera expedita”. O bien se presentan fenómenos, no sólo en todo el país, sino en el mundo entero donde

futbolistas o boxeadores, atletas, vedettes y artistas reconocidos de la farándula terminen ganando puestos y elecciones políticas de convocatoria popular. Parece tenersele más confianza o en todo caso hay más identificación ciudadana con alguno de estos personajes, que con los proyectos políticos de sociedad y el significado de la misma democracia. Por lo mismo, la corrupción, los arreglos y el capital social, se amplifica pues parece valer más la “dádiva” local e inmediata que se pueda acordar, que el mismo pago de impuestos, mismos que “de todas maneras se cree se llevarán los políticos a sus bolsillos”. En efecto, la democratización social en México y muchos países de las Américas pasa por una dinámica informal, a partir de dos niveles; por un lado a partir de la organización de movimientos sociales e instituciones formales no estatales (sociedad civil/ OSC), pero por el otro lado, a partir de una continua renovación del funcionamiento clientelista y de la tolerancia que se presenta por parte de las autoridades oficiales, en el no respeto a las leyes y normas establecidas (González, 1997). Es en este sentido que vale analizar la relación estrecha entre ciudadanía formal y las dinámicas informales ciudadanas, que pueden reflejarse en una infinidad de dinámicas; ya sea a través del fraude, la corrupción y/ o a través de la constitución de poderes y armas privadas —que la mayor parte de las veces están asociados a los narcotraficantes— que compiten con el Estado, el monopolio de la violencia, los asesinatos de hombres políticos, las constantes manifestaciones civiles, el aumento de la violencia urbana y la pobreza extrema entre otras tantas experiencias... que nos hacen constatar que la consolidación democrática asociada a los beneficios pretendidos por la ciudadanía social están lejos de consolidarse desde su fundación hace dos siglos. El clientelismo toma nuevas vertientes y con él la ciudadanía (derechos y responsabilidades) no deja de jerarquizarse, terminando por ser excluyente y como efecto de búmerang se reiteran dinámicas informales que reaccionan al sentimiento de exclusión o nula identificación estatal. La ciudadanía formal de Estado permanece bajo el trazo paternalista de la historia política, mientras que los debates alrededor de la ciu-

ciudadanía social parecen ceñirse sólo a los nuevos desafíos que enfrenta la construcción democrática de los países, y algunos insumos de generación de empleos y condiciones laborales, siempre de todas maneras excluyentes.

Por otro lado tenemos, esta ciudadanía informal cuya dinámica busca congeniar o vincularse con la organización de la población civil (sociedad civil), a través de manifestaciones, protestas, acciones organizadas beneficiando directamente a las poblaciones sin algún lazo con las instituciones del Estado.

De esta manera, nos podríamos preguntar, ¿qué quiere decir ser un ciudadano; cuáles son sus derechos y deberes y cuál es su capacidad a ejercer un peso de presión sobre la esfera pública y política; cuales son entonces las fronteras entre la exclusión y la inclusión, entre lo de afuera y lo de adentro, entre lo público y lo privado; cuál es entonces el rol de la sociedad civil y los movimientos sociales; cual es la temática de la ciudadanía social bajo una óptica histórico-política y finalmente que tanta pertinencia tiene el hecho de querer instaurar una ciudadanía social en una sociedad con contextos históricos muy diversos a los encontrados en el viejo continente? En fin, no habría que ahondar mucho para aseverar que la desconfianza institucional por parte de los ciudadanos, o la distancia entre sociedad y Estado siguen siendo enormes en la actualidad.

Colonialidad y ciudadanía

Para abonar un poco a la reflexión sobre el distanciamiento entre sociedad y Estados-nacionales o instituciones y ciudadanía (ejercicio de derechos y responsabilidades), habría que recordar, solo de manera panorámica, que en el pasado de la ciudadanía en muchos países de las Américas, la relación entre Estado y sociedad nunca ha sido cercana, incluso siempre fue incierta y de desconfianza (Lomnitz, 2000). Lo más importante, al respecto, como hemos mencionado es el carácter de herencia/seducción o imposición de una idea de identidad política estatal (ciudadanos) proveniente de otras geografías e historicidades que de las de los países de acogida. Melchor Ocampo escribió

que *“México, aunque lentamente y en medio de convulsiones, sigue la irresistible marcha de la civilización europea y camina, tropezando, pero lleno de buena voluntad al término común”*.

Es importante hablar de herencia colonial, cuando se habla de ciudadanía sociopolítica en las Américas, pues a pesar que a lo largo del siglo XIX se encontraron una serie de debates y dificultades para acuñar las ideas de los ilustrados, fue a través de la visión pragmática del utilitarismo socio-político de Hobbes y del idealismo francés, que las bases de la ciudadanía social, en la región, se fueron formando en los sistemas políticos independentistas, en el alba del siglo XIX (Guerra, 1991). Lo que parece importante a resaltar, es el carácter de herencia social legada por la antigua España y la influencia francesa, así como posteriormente los insumos anglosajones protestantes estadounidenses (Alberro 1993). Ello nos permite decir que la ciudadanía sociopolítica formal ha tenido dificultades para instalarse y representar los deseos de la población, que no se han sentido identificados, o sea no han sido integrados o incluidos en el proyecto de organización de la sociedad. En el México de mediados del siglo XIX, por ejemplo, era evidente que a partir de la situación identitaria que vivía el país, las ideas de un bienestar común a partir de la base de un contrato social no podían realizarse. La idea del bienestar atañía, entonces, o bien al individuo o a la humanidad, pero afectaba muy poco el nivel intermediario, aquel del hombre social, del sujeto-ciudadano, de los grupos particulares, en tanto miembros de un mismo conjunto.

La ciudadanía ha pasado entonces por la idea del contrato social, es decir, aquella idea de que los hombres dejan de vivir en el estado de natura y se vuelven ciudadanos civilizados, firmando un contrato por el cual ellos se comprometen a respetar las leyes de la república que les garantizan la libertad, la seguridad y la igualdad de los derechos, a cambio de renunciar a ciertas libertades particulares e individuales. Huelga decir, que la idea de ciudadanía fue objeto de interés de una élite y grupos criollos, más que una idea comunal basada en consensos e identificaciones populares. Tenemos entonces una doble exclusión: tanto his-

tórica-jurídica con la idea de ciudadanía igualitaria proveniente de otras geografías (se copió el modelo), como la exclusión socio-económica al ser propuesta por las elites políticas republicanas del momento. En efecto, no solamente, las ideas de los ilustrados estaban fuera de las realidades americanas de los siglos XIX y XX, sino que se tuvo también como obstáculo la necesidad de difuminar dinámicas cotidianas que se conformaron en regímenes monárquicos precedentes, y que no se han borrado del todo en términos culturales, sino también han sido lo que alimentó posteriormente la instauración de regímenes incluso más autoritarios, centralizados y absolutistas.

Desde la tradición colonial, la idea de ciudadanía comienza con la adquisición de condiciones económicas, sociales y culturales que se traducen en el ejercicio de los derechos políticos, y en las responsabilidades subsecuentes (Alberro, 1993). Siendo así, en las Américas, esta concepción ha dejado y deja todavía a una gran mayoría de la población descartada de los beneficios que ofrece ese estatus político de ciudadano social, justamente porque las propuestas se hacen desde arriba, desde las instituciones y se imponen como mancha viscosa a lo instituyente. En este sentido, se trata de saber cómo la gente, que no tiene una condición económica, social y cultural suficiente para acceder a los bienes sociales actúa para ejercer sus derechos políticos, sociales y económicos, es decir, ¿cuáles son las diferentes estrategias que el actor social va a realizar para contrarrestar la realidad *virtual* de la ciudadanía social que ha tendido a beneficiar a una parte reducida de la población? Esta reflexión traduce una problemática entre la tradición colonial republicana y la búsqueda de una democratización política contemporánea, que como veremos, podrá encontrar su lugar de conjunción en el territorio donde la sociedad civil con el uso de la laicidad o la llamada cultura laica, ha ido abriendo camino a lo largo de su expresión, en la medida en que ésta se vaya constituyendo como eje mediador entre las demandas reales, las propuestas estipuladas culturalmente y los Estados-nación. De otra manera, como se intentará argumentar, no hay un lazo automático entre

democratización política y democratización social. En las Américas, incluso después de las llamadas alternancias políticas, no se ha construido el lazo suficientemente explícito entre el hecho de residir al interior de un territorio y el acceso a los derechos y beneficios sociales, que propone una ciudadanía socio-política. Es decir, las reivindicaciones locales se expresan, a través de la ciudadanía informal o sociocultural, en donde cada actor expresa su posición con respecto a sus sentimientos de pertenencia, las cuales terminan en muchos casos por estar en oposición a los valores y objetivos de la ciudadanía formal, que por lo contrario se construye con relación a intereses explícitos institucionales, que ya han sido formulados en un proceso de normatización institucional, y que sin embargo, son transgredidos sin cesar o no respetados continuamente por la población en general.

En América Latina, el anclaje territorial de la ciudadanía no está puesto en cuestionamiento por la reivindicación de las diferencias locales como objetos de derecho; sino que la pertenencia al espacio nacional no supone como en las democracias noroccidentales, una homogeneidad de la condición civil. La reflexión de Habermas (1989) nos esclarece bastante en este aspecto, ya que la intervención del ciudadano en el espacio público, es correlativo a la interpenetración de lo público y de lo privado. En este sentido, la problemática se impregna con más porosidad, en la medida en que los ciudadanos en las Américas tienen una condición constreñida para expresar su opinión propiamente política traduciendo realmente la elección de la sociedad relativa a la decisión institucional administrativa de la sociedad. Es decir, a pesar de haber logrado una construcción autónoma en la institucionalización de las elecciones, y al construcción ciudadana, éstas no traducen completamente los deseos prácticos de los ciudadanos en cómo administrar la función pública, o como abarcar los significados sociales que los vinculen identitariamente a lo institucional (Linz, 1994). Es bajo este mismo punto de reflexión que el Derecho jurídico de Estado se advierte como un elemento débil de regulación del poder político y ciudadano, y más bien se enuncia como una herramienta formal y de legiti-

mación del Estado porque termina por justificar a los ojos de la población, ciertas acciones públicas o fiscales ilegítimas, indebidas o excluyentes. Por otro lado, las experiencias políticas en las Américas relativo a la asociación entre ciudadanía social plena y ciudadanía salarial han sido muy deficientes y por lo tanto excluyentes: la desigualdad no pasa sin dejar estragos de envergadura. El hecho de ser ciudadano no significa que la inserción salarial, económica se dé automáticamente. Dicho de otra manera, la ciudadanía formal supone tener la posibilidad del acceso a las condiciones socio-económicas que permitan a los ciudadanos ejercer sus derechos cívicos y políticos, pero no traduce forzosamente una mejor condición de trabajo, salarial y económica, que sea favorable y que permita que los ciudadanos puedan insertarse en el ejercicio pleno de sus derechos sociales (Bérenge-re Marques-Pereira, 1995). Si bien la ciudadanía formal, como lo hemos visto, ha representado exclusiones al nivel histórico y geográfico en conjunto con la exclusión de la clase política, al ser un proyecto instaurado desde las elites criollas del siglo XIX, en tiempos contemporáneos este sentimiento de *No pertenencia* identitaria a la ciudadanía formal, se le suman las exclusiones, económicas y laborales. Así, la ciudadanía informal, encuentra no sólo espacios de acción, sino de legitimación. El hecho de tener derechos políticos como los electorales, jurídicos/ normativos, así como responsabilidades administrativas (impuestos), no bastan para paliar el sentimiento de exclusión social, económica, laboral y cultural que se acrecienta en dimensiones identitarias y en magnitudes políticas.

La pregunta impera, ¿cómo es que la población marginal —es decir, sin integración salarial, laboral, social, ha podido y puede hacer valer su presencia social en la esfera política? La pluralidad dentro del espacio de la ciudadanía en las Américas son ciertos aspectos problemáticos que merecen ser analizados, ya que el marginal se encuentra de entrada situado fuera del sistema de derechos y de deberes ligados a la ciudadanía; incluso está excluido del derecho a la seguridad civil (Bérenge-re Marques-Pereira, 1995) y con ello se acrecienta el sentimien-

to de exclusión identitaria. De esta manera, dos situaciones se confrontan ante estos fenómenos de exclusión, ya sea una dinámica populista en donde la entidad política de distribución de bienes sociales se encuentra en un registro de ayuda, de auxilio y de responsabilidad paternal —y no como un derecho ciudadano y obligación de los aparatos oficiales de distribución— o bien los actores movilizan otros medios dinámicos de reciprocidad y solidaridad para proporcionarse por sí mismos lo que el Estado y el mercado no han sido capaces de proporcionar (dinámicas informales).

Esta situación evidentemente, se ha complejizado con el reforzamiento a favor de lo privado que comenzó a realizarse desde las políticas económicas de liberalización, privatización y acumulación económica de los ochentas, noventas y principios del siglo XXI. La consecuencia mayor es que el espacio público se ha disminuido, sobre todo en la privatización de importantes funciones sociales como la educación, la alimentación y la salud (el ejemplo más reciente es la privatización de los fondos de pensión, antes otorgados por los institutos de salud, o bien la privatización de la educación). En esta fase de transición, de lo público a lo privado no sería abusivo observar un aumento en los grados de frecuencia del nepotismo, clientelismo (De la Peña, 1988) —sobre todo en las esferas elevadas de la política y creando paralelamente una demanda de asistencia social en la cual el modo de acceso está ampliamente asociado a las relaciones informales o de intereses. Así, las contradicciones de la ciudadanía institucional e instituyente, no nada más se han encontrado en las prácticas y teorías establecidas de la ciudadanía, sino también en la organización misma de los regímenes políticos. Esto nos llevará a decir que la ciudadanía social en las Américas se construye primero a través de una ciudadanía informal.

El análisis de una ciudadanía de geometría variable, es decir la ciudadanía real que se vive cotidianamente en las calles con respecto a una “*ciudadanía imaginada*” (Escalante, 1992) se muestra más que pertinente. No es porque se goza de un derecho político, que se garantiza un derecho social y civil, y menos

una identificación con el Estado. Por un lado la ausencia de un sistema político capaz de funcionar como regulador y mediador entre las insuficiencias del Estado y las incapacidades del mercado para responder a las expectativas de las poblaciones, afecta la formación de los diferentes derechos cívicos (Gobernabilidad). Otrosí, la situación de conflicto, reflejando el índice de lo que está en juego ligado a la ciudadanía, sólo puede ser un ingrediente de la construcción de ésta, siempre y cuando el espacio político funcione como espacio de gestión y de resolución de diferencias de intereses. La apuesta de la sociedad civil (Olvera, 1999) sería entonces el de conquistar el uso de estos derechos.

La eterna pregunta que funda la democracia, sobre el hecho de reflexionar en la manera en cómo constituir una nación con base de individuos modernos con intereses específicos, continúa vistiendo las horas de trabajo de los investigadores sociales, que piensan que las calidades de la democracia y ciudadana se miden por medio de los accesos de la población a los beneficios del Estado-nación, y no por su percepción de inclusión y pertenencia a la sociedad-Estado. De esta manera se llegará a la idea según la cual en América Latina, la democracia formal se instauró sin ciudadanos por medio de una colonización. Los derechos de los ciudadanos existen formalmente, pero sola una parte de la población goza de ellos.

Ciudadanía y laicidad: entre lo universal y lo particular

La ciudadanía, como se ha postulado aquí, es un proceso de constitución de derechos y responsabilidades, que busca armonizar desde el ámbito del gobierno la triada política-identitaria (que es conflictiva e histórica a la vez), a saber; la universal (relación de comunidades imaginadas nacionales), la singular (identificaciones personales), la particular (pertenencias colectivas del tipo étnicas, religiosas, familiares, etcétera). A lo largo de los párrafos anteriores hemos dado cuenta de la difícil construcción de la ciudadanía durante dos siglos en las sociedades americanas, para lograr implicar y vincular a los habitantes de los

territorios nacionales en el espacio público, desde ámbitos de la participación, la deliberación y el consenso en los asuntos relacionados con su entorno, es decir, hablamos de la difícil relación entre los sentimientos de participación en el espacio político y público, y los sentidos de pertenencias culturales presentes en lo privado y de manera colectiva.

Las interrogantes anteriores revelan, en realidad la contradicción que significó el establecimiento de la ciudadanía como epicentro organizacional de las sociedades bajo los regímenes republicanos; por un lado tenemos la pretensión de igualdad, particularmente en términos de acceso de oportunidades materiales y económicas.

La diversidad “cultural” es antropológica (en el tiempo y en el espacio), pero también política (etnicidad), a raíz de los ineludibles intercambios que se generan en las relaciones humanas día con día, los cuales se han buscado gestionar a través de lo que la ciudadanía representa política e institucionalmente: la homogeneidad de valores. Esta “tecnología de gobierno”, no sólo no ha tenido efecto directo y generalizado en términos de derechos y responsabilidades, sino sobre todo que no se ha enmarcado en el proceso de construcción identitaria ciudadana de manera eficaz, y por tanto ha fungido de manera ineficiente como herramienta de gobierno de la pluralidad cultural. Tenemos un nudo gordiano de triple exclusión, pues por un lado; i) la ciudadanía, como abstracción política, no sólo no termina por incluir a la población en términos de derechos, sobre todo laborales, económicos, salariales, es decir, socio-económicos, quizás a lo mucho hay una escasa inclusión en términos de derechos políticos (democracia electoral), sino que también; ii) las responsabilidades no son asumidas por los ciudadanos, más al contrario se “les da la vuelta” en la medida de lo posible, a través de la dinámica informal. Todo esto en razón principalmente iii) de la casi absoluta ausencia de identificación o sentimiento de pertenencia a la ciudadanía política e institucional, que desde sus inicios fue sembrada con raíces excluyentes (histórica, geográficas, clasistas) como ya lo hemos comentado en párrafos anteriores. Va-

le recordar que si bien la identidad nacionalista ha tenido fuertes y benéficos impactos en los sentimientos de pertenencia de los ciudadanos (nacionalidad); no así la identificación política-institucional a la ciudadanía estatal. Es más común encontrar identificaciones nacionalistas con las selecciones de fútbol, que con los derechos y responsabilidades que el Estado supone administrar y proveer.

Lo anterior nos interroga, en concreto, ¿hasta qué punto se ha resuelto lo universal y lo particular en doscientos años de republicanismo-estatal en las Américas? Para nosotros, ahí está el nudo gordiano irresoluble (valga la redundancia), pues la construcción de la ciudadanía en las Américas, no ha resuelto la triada (singular/ particular/ universal) que suponía resolver con su establecimiento como tecnología de gobierno en las nuevas naciones. De hecho la ciudadanía formal y la sociocultural (informal) en la región, parecen no estar en convergencia, de modo que nos encontramos con una tendencia a la exacerbación de las identidades particulares (ciudadanías étnicas, grupales, religiosas, etcétera), además fragmentadas en la actualidad. Ello tiene repercusiones, asimismo, en el sentimiento de exclusión desde lo que aquí llamamos la ciudadanía sociocultural. Nuestro planteamiento, es que ello se debe, principalmente, por la pretensión de resolver, cual en otras geografías, los envites entre las dimensiones; política identitaria de lo singular (individuo), la particular (grupos culturales) y la universal (nacionalismo). Como si solamente se fuese a resolver la dimensión particular, con una imbricación virtuosa entre lo individual (ciudadano) y lo universal (Estado). En esta fórmula política, al menos como hemos descrito en su constitución, parece que la pertenencia de grupo (particularismo) no ha tenido mucha cabida en el espacio público, sino es que a través de la lógica ciudadana individual. La dimensión identitaria particular, se suponía resolver, *grosso modo*, a través de la imposición/ adscripción de una identidad nacional igualitaria (universalismo) y la participación individual (voto y democracia electoral). No obstante, las condiciones para que se genere convergencia entre ciudadanía formal y socio-cultural tendrían

que plantearse desde la lógica de que lo universal (identidad nacional) se constituya desde su base, a partir del reconocimiento y aceptación de lo particular (pertenecía a comunidades variadas), y hacer funcional esta relación desde lo singular (derechos individuales). Ello significa que la diversidad cultural dentro del Estado, no constituya o se vea como una amenaza contra sus cimientos, incluso manifestándose en la esfera de lo público, pero por el otro lado, al mismo tiempo, las comunidades particulares, puedan insertarse y acepten las normas constitutivas que se aplican desde la dimensión Universal (Estado-nación), y se sientan representados en ellas. Como hemos dicho antes, para sentirse representados o identificados por ellas, es necesario como condición mínima un sentido de pertenencia que solo se puede dar, al menos, si se genera un sentimiento de participación a la cosa-pública.

Por lo contrario, la lógica alrededor de la ciudadanía y la comunidad nacional entre comunidades, en que las políticas estatales para congeniar los temas de la diversidad o pluralidad culturales ha sido la de buscar imponer una identidad nacional-estatal fija, perenne a toda la población, lo que ha conllevado, como nos testimonia la historia, a etnocidios culturales de consideración. Tan solo ver los casos de etnocidios en la historia cultural de Francia o México nos bastarían para reiterar tal afirmación; y que hoy en día son más visibles, y graves a la vez con el fenómeno que llamamos del *diversity revival* (reavivamiento de la diversidad). El tema de actualidad, es que a pesar de que existen políticas multiculturales, se trata de estrategias y tecnologías de gobierno que siguen respondiendo a esta lógica individualista-universalista del ciudadano-Estado (Gutiérrez-Martínez: 2006, 2013).

Ciertamente se ha buscado la negociación de compatibilidades de valores entre comunidades (particularismos) y valores nacionales (universalismos), para afrontar la tesis de lo Universal *versus* lo particular en el espacio público, de modo que haya convergencia entre ciudadanía y diversidad. La base para ello no solo es el reconocimiento y respeto de todos los grupos

diversos como sujetos de derechos (multiculturalismo), sino sobre todo, movilizar desde el Estado los espacios de intercambio, de debate y diálogo en el espacio público. Aquí, la reflexión de Habermas (1989) según la cual la ciudadanía se construye alrededor del espacio público, encuentra toda su pertinencia, ya que es la concepción de ciudadanía como modo de pertenencia a un conjunto nacional y su capacidad a influir sobre el orden público que advierte las transformaciones sociales. Eso es sociedad civil, es decir, la referencia a la territorialidad en el marco de la ciudadanía que se inscribe en esa posible capacidad de afectar el espacio público de la *ciudad*, en donde ciudadanía social y dinámica de la ciudadanía informal encuentren un punto de intersección, lo que se podría designar dentro de los elementos que componen la propuesta conceptual como sociedad civil laica o laicidad de la sociedad civil (Hall, 1995).

Ciudadanía, sociedad civil y democracia: la laicidad a debate

En todo esto, nos interrogaríamos ¿qué tiene que ver lo aquí dicho con el tema de la laicidad? En ¿qué momento la laicidad se engarza con el conjunto con la sociedad civil y la ciudadanía? Al igual que la laicidad o la democracia (proveniente del latín *laos*, o del griego *demos*), la ciudadanía remite a la noción de pueblo, aunque de manera más específica al pueblo de la *ciudad*: un espacio/ territorio específicos. Las tres nociones se remiten a una dimensión institucional/ estatal o bien de estructuración formal de la política. No obstante la diferencia que se ha establecido, al menos conceptualmente en las ciencias sociales, es que democracia remite a un régimen político específico (nivel macro), la laicidad se ubica más bien en el ámbito de herramienta política de Estado para gobernar (dimensión meso), y ciudadanía como lo hemos mencionado, se ubica en la dimensión de la población civil ligada identitariamente a las instituciones y normas del y desde el Estado (dimensión micro). Hasta el momento la laicidad ha tenido consideraciones teóricas un poco limitativas, al solamente remitirlas al ámbito del Estado, a sus instituciones y

sus funcionarios. Es decir, nada que ver con la dinámica del *laos*: que son las relaciones en el seno del pueblo, y más bien se define laicidad a los ámbitos de gobierno que se ocupan o pretenden ocupar del *Pueblo*.

Por otro lado, la laicidad se ha remitido casi en todas sus versiones a la dimensión religiosa institucional; es decir, a la relación Iglesias-Estado, y a lo mucho a las relaciones Estado-convicciones religiosas. En otras palabras, parece que las definiciones sobre la laicidad hechas desde las ciencias sociales y políticas, al menos en el mundo latino (América Latina, Francia, Iberoamérica) han convergido al unísono (aunque haya sus controversias y divergencias) a este espacio de ser un “*contralor*” o un barómetro de las acciones del Estado y sus instituciones con respecto a su cercanía, imparcialidad, distancia con las instituciones religiosas en el ámbito de las decisiones políticas.⁸ Prácticamente todas las reflexiones tienen que ver con medir, evaluar, dictaminar que tanto el Estado democrático favorece a tal o cual religión en sus decisiones políticas; o bien hasta qué punto los funcionarios estatales y las lógicas institucionales respetan y reconocen la libertad de creencias, de convicción, de consciencia, de expresión, así como que tanto las políticas públicas y normas jurídicas y de derechos se rigen bajo los valores de la democracia; a saber, la libertad, la pluralidad, la tolerancia, y éstas no se ven influidas por alguna religión, creencias, ideología particulares en detrimento de todas las demás formas de creer, y en perjuicio de los fundamentos y valores del Estado laico, que principalmente tienen su razón de ser en su capacidad de inclusión, integración de la pluralidad que lo compone, es decir, en su capacidad de lograr abarcar e incluir diferencias y similitudes contenidas en la soberanía popular (*laos*). De aquí, todo un mundo de investigación se vislumbra, desde los ámbitos de políticas de educación, de salud, de derechos humanos, particularmente los reproductivos y sexuales, en su dimensión de garantías individuales, así como los usos y costumbres de diferentes pueblos nativos que no se vean afectadas en sus cimientos culturales, pero a la vez que no atenten contra la dignidad de las personas, o de la comunidad en general. La importancia es la vigilancia de que no haya imposición de algún tipo, de

una expresión cultural sobre las otras. En el ámbito de la bioética, lo jurídico y acciones de funcionarios políticos, también hay un abanico de reflexiones y concertaciones académicas.

No obstante, pocas quizás nulas, son las reflexiones alrededor de la llamada cultura laica a la que se adhieren los ciudadanos o la población civil. Es decir, hasta qué punto los ciudadanos han adoptado, se han adherido, se han sentido identificados con los principios de la cultura laica. Esto es, pensar los intereses de grupo y las acciones organizadas consecuentes (sociedad civil), desde un marco de imparcialidad donde se busque no atentar de igual manera al prójimo, a los otros grupos y las particularidades. ¿Hasta qué punto la cultura laica sirve de referencia valórica para el tratamiento de convivencia con otros grupos, y en diálogo con el Estado? ¿Hasta qué punto se toman decisiones o se reiteran demandas políticas en el espacio público, considerando el derecho de cada persona, sin discriminar directa o indirectamente a los demás; en qué medida se establecen puntos de diálogo, demandas y negociación bajo el principio de las libertades individuales (de conciencia, de expresión, de creencia, de opinión...), o hasta qué punto se reivindican derechos que no se busquen imponer y que no obedezcan a influjos, no sólo religiosos y culturales sino particulares?

Por el otro lado, vale tomar en cuenta los fenómenos según los cuales las instituciones, a través de sus funcionarios de Estado, realmente siguen, obedecen, aplican las reglas establecidas desde el mismo Estado, y por lo contrario las instituciones no terminan por favorecer a un grupo o ideología en específico. Aquí el meollo del asunto es que cuando las instituciones o funcionarios no se adhieren a las reglas que suponen defender y representar (políticas laicas), terminan por perder su credibilidad como representantes de la población, pero también su legitimidad identitaria con los ciudadanos en general. Los costos político, social y económico de que los funcionarios, gobernantes, representantes democráticos no se apeguen a las reglas y normas institucionales del Estado laico, son muy altos, pues gene-

ra una fuerte ausencia de sentimiento de pertenencia por parte de los ciudadanos a las instituciones, a las normas y obvio a los funcionarios que los suponen representan. Aquí, es donde la llamada ciudadanía cultural de tipo informal termina por “cobrar factura” a las mismas instituciones y la democracia tal cual. Que haya favoritismo, privilegio a creencias o religiones en particulares, o simplemente apoyo privilegiado a un grupo en específico genera de inmediato un fuerte distanciamiento con la ciudadanía formal-institucional política. La impunidad o la no sanción a instancias y funcionarios estatales que se niegan a aplicar una ley en específico como al interrupción del embarazo, privilegiar una religión en las escuelas sobre otras, un tipo de medicamento o tratamiento curativo sobre otros, que un funcionario o gobernante de alto rango se permita besar el anillo de un jerarca religioso, y plegarse por tanto a la autoridad de éste desde la investidura gubernamental y estatal, no son más que muchos de los detalles que contribuyen a generar este sentimiento de que la ley, las normas, la ciudadanía formal solo se aplica a algunos, y a otros no, a aquellos que “pueden” y se lo permiten transgredirlas impunemente. De este modo, todos nos sentimos con el derecho de no respetar las normas y hacer su ciudadanía “a la carta”.

Finalmente la otra reflexión, que vincula al Estado (dimensión macro-gobierno/ universalista), con la laicidad (dimensión meso-políticas públicas/ particular), y con ciudadanía (dimensión micro-derechos/ individual) tiene que ver con la posibilidad que la laicidad como herramienta de Estado política-institucional de convivencia sea guía y modelo de la sociedad civil en el ejercicio de sus demandas frente al Estado y con los otros grupos, a partir de los principios que la fundan. Digamos que en este nivel de propuesta la cultura laica sería el decálogo a seguir en las reivindicaciones de la sociedad civil: la no discriminación directa o indirecta a las personas y grupos; la libertad de conciencia, de expresión y de opinión sobre los asuntos del Estado, políticos, de la cosa pública, sin que esto signifique la imposición de su libertad a los demás; finalmente buscar en la argumentación, decisión y proposición de cualquier acción política, ante todo autonomía

completa de alguna religión, ideología o ideas particulares. Si nos damos cuenta, estos tres principios en realidad apelan a uno más básico y compartidos por los grupos y las personas: es el tener el punto en común de no desear o dejarse atentar a la dignidad de cada quien, la cual ésta se define como aquellas acciones que atentan contra sí mismo y su propia existencia. Aquí es donde lo valores de la cultura laica se vuelven mediadores entre una universalidad del Estado, y un particularismo específico. No se trata de prohibir, sino de buscar los acuerdos comunes para reestablecer reglas de organización y comunicación.

Los sucesos a lo largo de la historia de las naciones americanas han mostrado que la ciudadanía propuesta desde hace varios siglos es frágil, sobre todo en razón del sentimiento de exclusión que se ha presentado bajo todas sus formas que hemos mencionado, ya sea institucional, económica, política, histórica, clasista, geopolítica, que han dado como corolario la indiferencia por parte de la población civil, de los derechos y responsabilidades que les corresponden. Es importante entonces, si se pretende llegar a un régimen democrático de distribución igualitaria de bienes, pero sobre todo de sentires de pertenencia, el contrarrestar esta violencia que algunos llamarían de simbólica (Bourdieu 2002), dentro y a través de la politización de lo cotidiano o como diría O'Donnell (1996) a través de una institucionalización informal de las prácticas cotidianas. Esta idea es de suma importancia, pues el sentimiento de pertenencia a una ciudadanía institucional, no se da solamente desde la promoción e inclusión por parte del Estado de la participación de la sociedad civil en la organización de la sociedad en todas sus dimensiones, sino que es también a través de la politización de la población que se lleva a cabo, al hacerle conocer los derechos a los que tienen deber y acceso, como el de la previa consulta, el derecho a estar informado y avisado, el derecho a opinar. La participación de los ciudadanos empieza por la transparencia y preponderancia a politizar a la población, al hacerles conscientes de la importancia de conocer las leyes, las normas que los rigen, las ventajas y desventajas; y romper, al menos por parte del Estado, con esa

dinámica paternalista o de ciudadanos atendidos, donde “yo voto” y “ustedes háganse cargo”. La participación local permanentemente y desde tiempos tempranos es insumo esencial para tener una sociedad democrática como tanto se presume (Bague-nard, 1995). No solamente en las decisiones macro-políticas, sino sobre todo en las microsocio-culturales, desde su vecindario, escuela de pertenencia y ámbito laboral, el pago de impuestos, hasta, el derecho a opinar y a decir lo que acomoda o no en torno a las normas establecidas en su vecindario (presupuesto participativo a gran escala). Todo ello es parte preponderante de una vida civil y política benéfica. El Estado está justamente ahí, no para “salvar su pellejo” o su razón de ser, sino para ser “guardián de la pluralidad” a través del proselitismo al diálogo entre ciudadanos, sociedad e instituciones estatales. El Estado no es una entidad magnánima y supradivina de la democracia que se debe salvaguardar a toda costa, sino el intermediario de esos espacios públicos de comunicación y diálogo entre ciudadanos y éstos con las instituciones. Es precisamente la toma en consideración de los actores, sujetos, personas del cotidiano, representada a través de los movimientos socio-políticos, como instancias de regulación ciudadana, y gestadoras, participando en los procesos de demanda colectiva, que se podría vislumbrar la convivencia pacífica en la sociedad política.

La sociedad civil cual entidad ciudadana organizada (Olvera, 1999) funge como amortiguador entre el Estado, los intereses del mercado (intercambio económico) y la población civil, y es ahí que se podrá revitalizar el campo ético y político que la ciudadanía y resguardarse desde sus principios democráticos. Es precisamente el carácter de los movimientos sociales y la supresión de las mediaciones rígidas entre el Estado y la población exacerbada por sus particularismos, que hacen del individuo un ciudadano, es decir, una persona consciente de su particularidad sin renunciar a su universalidad, y sin dejar de tomar decisiones singulares. Aquí la acción es coactor. Por tanto, la importancia de las prácticas sociales de solidaridad que emanan de las dinámicas informales no es para desdeñar sino para retomar como

insumos significativos de las acciones que dan sentido a la comunidad. No se trata de dinámicas que sean el resultado de una experiencia social particularista y después individual, sino en la convergencia de los opuestos donde las dinámicas informales son primeramente premonitorias de lo colectivamente necesario en el espacio público. Ya no los hizo ver Hobbes (1982: 90), en su tratado sobre la libertad: “*nosotros no buscamos compañeros por algún instinto de la naturaleza; sino más bien el honor y la utilidad que ellos nos aportan*”. De esta manera en tanto que principio de intercambio por interés propio, el intercambio en todos sus ámbitos se encuentra en los fundamentos de la sociedad misma: la relación mutua e interdependiente. De modo, que si la ciudadanía política formal en las Américas estaría fundada bajo la exclusión histórica, de todo tipo de adhesiones étnicas: originaria, feminista, con capacidades diferentes, de la mayoría analfabeta y de toda la población en déficit de relaciones de tipo clientelista o lo que llaman de capital social, estarían también en disposición de hacer valer su participación como objetos de derecho. Ahora bien, lejos de que esta negación, véase inclusión social induzca a una atomización social, promueve, por lo contrario la organización civil: para convivencia o para agresión. Por ello, la sociedad civil es considerada como una herramienta de manifestación y un modo de regulación, más que un socio decisonal del Estado.

Hoy la conquista de la democracia en América Latina concierne forzosamente un contexto local que se manifiesta gracias a la mediación de esta sociedad civil, que también se basa en principios y valores, que son los que la cultura laica puede proveer. Esta reflexión hace alusión a la zona crítica descrita por Habermas (1989), en donde la diferencia entre las Américas y las viejas democracias concierne a la acción ciudadana reside principalmente en la existencia o no de esta zona crítica entre espacio privado y público. La falta de conciencia de esta zona crítica, hace que la privatización de lo público se manifieste directamente en el seno de la esfera pública (Bérengere Marques-Pereira, 1995). Esta zona crítica denota una forma de re-

gulación, incluso aunque sea por *default*, en la medida en que en este espacio es precisamente donde se generaliza la condición de la ciudadanía que se busca de inicio: la de la inclusión, sobre todo porqué es en esta zona, que los derechos sociales emergen y ponen a los ciudadanos en la condición política de expresar su postura de pertenencia particular.

Es en este punto de reflexión, que el Estado debe ofrecer, a través de la autonomía institucional, por ejemplo, las condiciones suficientes que garanticen los deberes que corresponden a los derechos ciudadanos dentro de un marco de ambición democrática, e decir de participación totalitaria. De otra manera la inconsistencia de una situación formal alimenta la existencia de fenómenos informales, que son en ocasiones canalizados a través de un modo de regulación característico de la emergencia de la sociedad civil o bien de manifestaciones intransigentes de la negación de congeniar el conflicto de interpretaciones (diálogo). Aquí, en principio la interacción entre ciudadanía formal y la llamada de informal pueden encontrar una coherencia funcional. Es aquí, donde la noción de sociedad civil puede tener su pertinencia conceptual —en tanto que concepto heurístico— al considerársele como instancia potencial de gobernabilidad, que no podría hacer abstracción como entidad de regulación entre estas dos construcciones políticas de ciudadanía que hemos mencionado. En este punto de reflexión, la sociedad civil no será considerada como un socio concreto del Estado en las decisiones políticas, sino como un elemento del funcionamiento social y político que reúne las reivindicaciones populares, públicas y privadas bajo la forma de demandas sociales: seguridad, alimentación, salud, educación, derechos civiles y jurídicos, y sobre todo como base pertenencia indentitaria. De esta manera, la sociedad civil puede conceptualizarse, más bien como una dinámica de regulación entre la herencia política de la ciudadanía instituida, que se ha ido transformando a su vez a lo largo del tiempo y a partir de la realidad compleja de cada país, a través del engranaje continuo con la ciudadanía informal y/o instituyente: como mediador y/ o amortiguador está lo que se denominamos

sociedad civil (Bouamama, 1992). Ésta reivindica sus derechos y necesidades de manera constante haciéndose participe desde lo cotidiano hasta lo jurídico en la vida pública. Aquí, el ciudadano es la esfera privilegiada de interacción, conexión entre lo político, lo económico y lo social, movilizadora por esta sociedad civil.

Ahora bien, ¿cuáles son los valores guía, que converjan la diversidad particular a los valores universales, sin que ésta demerite la elección personal o singular?

Aquí es donde entra la trama conceptual de la laicidad. Se trata de la condición del Estado, a través, de sus instituciones y sus funcionarios de respetar las libertades civiles individuales de conciencia y de expresión, tomando en cuenta y conociendo las pertenencias comunitarias y grupales, es decir las particulares. Lo mismo aplica para los preceptos de la sociedad civil laica. Se trata de generar la convergencia hacia la no discriminación directa o indirecta, esto a través de la garantía de la autonomía de lo civil frente a particularismos religiosos, pero también ideológicos y culturales, incluyendo la de los funcionarios del Estado en función (laicidad del Estado). Aquí, incluso la sociedad civil encuentra su punto de identificación, frente al universalismo del Estado; fundados los dos sobre las bases de los principios de la laicidad. Los puntos en común, no son más que los insumos identitarios que aglutina comunidad y sociedad. Esto es la laicidad, una herramienta política de gestión de la diversidad cultural que se rige bajo los tres principios enunciados: autonomía que es un carácter universal; libertad de conciencia que es una dimensión individual; la no discriminación directa o indirecta y conocimiento de la laicidad que ocupa una dimensión particular.

Bibliografía

- Alberro Solange (1993), *La revolución francesa en México*, El Colegio de México, A.C.; CEMCA.
- Blancarte R. (2012), *Laicidad: estudios introductorios*, México, El Colegio Mexiquense A.C.
- Bourdieu Pierre (2002), *La domination masculine*, Edition du Seuil, París.
- Anderson Benedict (1998), *Comunidades imaginadas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Castillo Vaquera Jorge Galileo y Al. Coord. (2012), *Participación política, administración y justicia electoral. Una visión general de los procesos electorales 2006-2009 en el Estado de México*, IEEM, Gemika, El Colegio Mexiquense A.C.
- Bárcena Fernando (1997), *El oficio de la ciudadanía*, Introducción a la educación política, Piados.
- Bouamama Said (1992), *La citoyenneté dans tous ses Etats, De l'immigration a la nouvelle citoyenneté*, Ciemi, l'Harmattan.
- Chevallier Jacques (1992), *Le mythe de la société civile*, Publications du Centre Universitaire de recherches administratives politiques de la Picardie.
- Baguenard Jacques y Becet Jean-Marie (1995), *La démocratie Locale*, PUF, París.
- Bérengere Marques-Pereira y Ilán Bizberg (1995), *La citoyenneté sociale en Amérique Latine*, l'Harmattan, París.
- Gellner, Ernest (1989), *Nations et Nationalisme*, Payot, París.
- González Aleantud José (1997), *El clientelismo político, perspectiva socioantropológica*, Antropos.
- Escalante, Gonzalbo, Fernando (1992), *Ciudadanos imaginarios, Memorial de los afanes y desventuras de la virtud y apología del vicio triunfante en la República Mexicana, tratado de moral Pública*, México, El Colegio de México A.C.
- García-Pelayo y Gross Ramón (1985), *Diccionario Usual*, Ediciones Larousse, México.
- Guerra, Francois-Xavier (1991), *México; del antiguo régimen a la revolución Tomo I*, México, FCE.

- Gutiérrez-Martínez Daniel (2006), *Multiculturalismo: Desafíos y perspectivas*, El Colegio de México, UNAM, Siglo XXI, México.
- Gutiérrez-Martínez Daniel (2013), *Laicidad y Multiculturalismo*, Colección de cuadernos “Jorge Carpizo”. Para entender y pensar la laicidad, Núm. 19., UNAM, México.
- Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Hall, John (1995), *Civil society, theory, history, compassion*, Polity press, Cambridge.
- Hobbes Thomas (1982), *Le citoyen ou les fondements de la politique*, ed, Flammarion.
- Hobbes, Thomas (2000), *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, FCE, 10ª. impresión.
- Linz Juan, Arturo Valenzuela (1994), “Presidential or Parliamentary Democracy: Does It Make a Difference?” en *Failure of Presidential Democracy: The case of Latin America*, Vol 2 eds. Baltimore and London, The Johns Hopkins University Press.
- Lomnitz Claudio (2000), “Del estado a la ciudadanía”, en *Metapolítica*, Volumen 4 julio-septiembre 2000, no. 15.
- Maquiavel (1999), *Le prince*, ed. Mille et une nuits.
- O’Donnell, Guillermo (1993), *¿Democracia delegativa?* Novos Estudios CEBRAP, octubre 1991: *Delegative democracy?* Working Papers 172, Kellogg Institute.
- O’Donnell, Guillermo (1996), *Política y Gobierno* Vol. III No. 2.
- Olvera, J. Alberto coord. (1999) *La sociedad civil: de la teoría a la realidad*, El Colegio de México A.C.
- De la Peña Guillermo (1988), *Poder local, poder regional*, en Jorge Padua N. y Alain Vanneph (coord.), El Colegio de México/CEMCA, México.
- Rosanvallon, Pierre (1992), *Le sacre du Citoyen Histoire du suffrage universel en France*, nfr Gallimard.
- Stavenhagen, Rodolfo (2001), *La cuestión étnica*, El colegio de México A.C.
- Vaquero Ochoa Luis Javier y Al. (2014), IFE, El Colegio de México, *Informe país sobre la calidad de la ciudadanía en México*, México.

Notas

1 En el vulgo común ya sea el de la política, el de los medios de la comunicación, o el de personas no especialistas, tienden a mencionar el vocablo de “ciudadanía”, como si se refirieran a los ciudadanos, la sociedad civil o la población en general. La ignorancia y confusión en su uso, sobre todo por parte de los políticos, no da cuenta más que de la poca importancia que le muestran, justamente, al proceso de acceso, adquisición y ejercicio de derechos y responsabilidades (ciudadanía) de la población civil. En el diccionario usual de la (García-Pelayo, 1985: 128), así como en los especializados ciudadanía significa: calidad y derecho del ciudadano. Calidad cívica. Para efectos de esta reflexión la ciudadanía se define como la cualidades que existen en un régimen para que un ciudadano goce de derechos y responsabilidades frente al Estado y sus instituciones, así como par con los otros ciudadanos. Por su parte ciudadanos se define como aquella población que se siente perteneciente a un territorio que habita, vive o habita. El ciudadano puede sentirse identificado con su ciudad de convivencia o su país de residencia (nacionalismo), pero no es consubstancial a ello. Por su parte la población civil es aquella que habita un espacio específico y que “flota”, está en el ambiente social. La sociedad civil ya tendría más que ver con aquella población civil organizada de manera permanente o momentánea, buscando establecer comunicación con el Estado o entre los demás ciudadanos. De alguna manera, la sociedad civil significa la ciudadanía organizada desde lo local (Bagenard, 1995).

2 Desde la era griega, Aristóteles (384-322 a.c. J.C.) proclamaba que lo que distinguía a los hombres de los animales era su carácter cívico. De esta manera, la *ciudad* se convertía en cimiento de la sociedad y factor de cohesión y de pertenencia a un grupo, es decir, un organismo colectivo formado por ciudadanos unidos a una misma historia común y por una ley que se imponía a todos, fusionándose la *ciudad* con la ley. Esta última vendría siendo la representación de la voluntad colectiva, en la medida que fueron los ciudadanos quienes participaron en su elaboración. La voluntad colectiva representaría el poder, al cual sólo los miembros hombres adultos nacidos en el interior de la *ciudad* conformarían, la colectividad ciudadana. Pero esta ciudadanía requería igualmente de deberes cívicos (organizaciones festivas y celebraciones divinas), obligaciones fiscales (pago de impuestos) y responsabilidades políticas (asistencia a las asambleas del pueblo), esta última estaría restringida a las otras dos categorías de pobladores excluidos como eran los esclavos y los *metecos*. Las instituciones eran diversas, apoyadas en la soberanía popular, conformándose por la asamblea y el consejo, en donde la primera tomaba todas las decisiones necesarias para el buen funcionamiento y el mantenimiento de la *ciudad*, y el consejo se encargaba de preparar los proyectos de ley que serían sometidos en la asamblea, asegurando de esta manera el buen funcionamiento de la vida cotidiana. Sin embargo, la herencia más importante legada por los griegos consiste en el nacimiento y el desarrollo de la teoría política, es decir, una reflexión sobre las diversas formas de organización política y sobre su funcionamiento: una Metapolítica. La ciudadanía ateniense se matizó con el tiempo. Primeramente Dracon estableció las leyes escritas donde se manifestaba el primer intento por afirmar la igualdad de los miembros de la comunidad. Solon por su parte extendió estos preceptos, limitando el poder de los aristócratas y aboliendo la esclavitud por deudas y concediendo más margen de maniobra a los campesinos y marginados. Con la ley de Pericles la ciudadanía se reafirmaría a una minoría nacida de padres atenienses y solamente se pronuncia-

rían casos extraordinarios de naturalización. En este sentido, no solamente la sociedad de privilegios fue heredada, desde entonces, llegan a la Nueva España bñais la historia occidental, sino que también se heredó la división del trabajo, en la medida que la mayoría de los ciudadanos atenienses dedicarían la mayor parte de su tiempo a las relaciones del Estado, dejando las actividades de comercio, campo y artesanales a los extranjeros y esclavos. Las ventajas y derechos políticos serían en realidad reservados a una minoría: la de los ciudadanos encargados de decidir la administración de la *ciudad*.

3 En este sentido R. Stavenhagen (2001) habla de Naciones multiétnicas o etnias multinationes.

4 Vale recalcar que la noción de institución puede abarcar desde la familia, hasta el Estado. Lo que denominamos aquí como institucional, es aquello que queda estático, estatizado y fijo en su funcionamiento. Es aquello que cae desde arriba en términos de decisión y organización, mientras que lo instituyente se va *constituyendo* (instituyendo con) a partir de la relaciones cotidianas, día a día, y que no se establecen de una vez por todas.

5 En la historia de la construcción de las democracias, particularmente en América Latina, la ciudadanía social ha resurgido en los discursos políticos, como la herramienta indispensable para reunificar una sociedad. En nombre de la libertad primero, y después de la democracia, la ciudadanía en tanto que noción emancipadora se ha ido construyendo a través de intensas luchas de las clases populares y del apoyo y promoción de las clases potentadas. De la misma manera habría que destacar la preocupación por asociar ciudadanía y libertad, que parece haber encontrado su auge en Europa, a principios del siglo XVII, primero desde un punto de vista del estado natural del hombre asociado a un estado de salvajismo animal como lo enunciaba Hobbes (1992), o de perfeccionamiento como lo denominaba Rousseau y después desde un enfoque en donde la razón humana podría mejorar el estado natural del hombre y perfeccionarlo como diría Locke, hasta los avances de Maquiavelo (1999) en donde el Estado independiente y soberano estaría por encima de la sociedad civil (Chevallier, 1992). Empero, si bien el término de ciudadanía apareció en la lengua francesa seis años antes de la revolución en 1783, habría primeramente que buscar el fundamento y estatus del ciudadano en el pasado, es decir, encontrar las motivaciones de esta noción y los contextos inscritos en sus emergencias con la finalidad de atar algunos cabos en la historia de las ideas, comprender las estrategias y relaciones que se aliaron a la emergencia de la noción y sus repercusiones actuales en el renovado debate sobre la ciudadanía. Primeramente en la antigua Grecia, en donde se presentó en el siglo IV a.C. la primera forma de democracia, es decir, una forma de gobierno construida por el mismo pueblo y fundada sobre la "igualdad" de los ciudadanos. Dos siglos y medio después de su fundación, Roma se vuelve una república aristócrata, donde se organiza una forma de Estado, cuyo derecho estaba reservado a la minoría adinerada, hasta que bajo la extensión del imperio el derecho a la ciudadanía se prolongaría a los pueblos conquistados. Durante la Edad media, hubo un cierto eclipse en el tipo de organización ciudadana, sin que por consiguiente hayan desaparecido por completo las organizaciones colectivas. En este aspecto, el hecho de llegar a formas políticas de gobierno que acaparaban la totalidad de poder, llevaría a los filósofos europeos, durante la época de la ilustración a una reflexión sobre los derechos de los hombres y los ciudadanos que inspirarían radicalmente a los movimientos revolucionarios de 1789 y 1848, en donde el sufragio universal pretendería canalizar los excesos de poder y anhelar a la

igualdad política y social, a través de la instauración de los regímenes democráticos y el llamado a la ciudadanía.

6 Nosotros entendemos por ciudadanía informal un modo de funcionamiento que responde y es reactiva a la constricción que ejerce la ciudadanía formal. A partir de esta constricción y del favoritismo en el cual se beneficia una pequeña parte de la población en detrimento de otros grupos; los ciudadanos se consolidan para contrarrestar la dominación o el sentimiento de exclusión imposición, de este grupo de ciudadanos que controlan los derechos formales e institucionales y los utilizan en su beneficio. Se trata entonces de hacer valer para los ciudadanos de a pie, bajo todas las formas posibles, lo que cada uno considera como su derecho legítimo. La ciudadanía informal representa una relación de fuerzas entre la ciudadanía heredada histórica y geográficamente, impuesta desde lo institucional, haciendo vales los pactos y lealtades establecidas desde las relaciones informales, sea de manera tradicional, de costumbres o simplemente momentáneas.

7 Las investigaciones llevadas a cabo en la última década por el Observatorio de la Calidad de la Democracia, dan cuenta de estas aseveraciones, con sus respectivas excepciones muy localizadas en zonas de Chile y Uruguay.

8 Sin duda el mayor expositor de este tema, al menos en Iberoamérica es Roberto Blancarte, quien introdujo, la noción y la reflexión en las ciencias sociales de manera más sociológica desde principios del siglo XXI (Blancarte, 2012).

Capítulo 5

Religión e ideología: acerca del carácter instrumental de la religión en el ejercicio político colombiano

Jorge Luis Quintana Monte
Yirlean Ramos Feria

Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Revista de Filosofía 'Oδός

La crítica de la religión es la condición preliminar de toda crítica.
Karl Marx

Introducción

El punto de partida que será tomado aquí para desarrollar las presentes consideraciones acerca del fenómeno religioso en relación con la política, es la idea de poder pensada desde su íntimo vínculo con la noción de libertad. Bobbio (1993) despliega un análisis detallado en torno a dicho vínculo, en su libro titulado *Igualdad y libertad*. Allí comenta que, si bien no es posible establecer de forma definitiva *qué* es aquello de lo cual el hombre ha pretendido hacerse libre durante el transcurso de la historia (léase *qué* como una entidad particular, históricamente definida, es decir, un nombre propio), afirma que es el poder, el dominio ejercido sobre el individuo lo que se ha vuelto el objeto histórico del ataque liberador. Libertad y poder se deben asumir como categorías cuasi-excluyentes, en la medida en que el aumento de la primera indica la disminución del segundo y viceversa. Puntualmente dice Bobbio al respecto:

En la medida en que el poder no se ha encarnado en una única subjetividad histórica-mente definida, sino que se ha desplegado a través de un conjunto de dinámicas de dominación particulares, denominadas por como “formas de poder” (Bobbio, 1993:133), es preciso poner de relieve cuales son los distintos modos en lo que

se hace patente el poder para, desde allí, abordar el fenómeno religioso —entendido como una forma de poder— en su relación con la vida política. Atendiendo a lo anterior, es preciso señalar entonces como modos históricos del poder, en primer lugar, las creencias y cosmovisiones; en segundo lugar, la posesión de bienes materiales y, finalmente, el manejo de la fuerza. La primera forma de dominación adquiere un carácter ideológico, mientras que la segunda y la tercera asumen matices económicos y políticos, respectivamente. Ahora bien, en la medida en que el poder adquiere una forma triple, del mismo modo la libertad entendida históricamente como lucha tiene una triple faceta: como lucha en contra de imperio de las ideas, como lucha contra el sistema económico y como lucha contra el sistema político. Dentro de esta constelación analítica de la dialéctica entre poder y libertad, la religión se inserta —como forma de poder— en el plano de dominación ideológica a juicio de Bobbio:

El mejor modo para distinguir las distintas formas de poder es el de tomar en consideración los medios principales con los cuales se lleva a cabo tal condicionamiento: a) las ideas, los ideales, las concepciones del mundo (condicionamiento psicológico); b) la posesión de riqueza (...) c) la posesión de la fuerza (condicionamiento mediante la coacción) (...) [Entre tanto] la lucha por la libertad se concibió en esta triple dirección: a) como liberación de la superstición religiosa (...) b) como liberación de los vínculos de una estructura económica (...) c) como liberación de un sistema político y legislativo (1993:133/134).

Tener bajo la mirada las reflexiones de Bobbio en torno al nexo poder-libertad, permite introducir de forma idónea el tema religioso, con el objetivo de estudiarlo en su vínculo con el ejercicio político, a partir de la categoría de ideología. En este orden de ideas, en primer lugar se mostrará la manera en que la religión puede ser asumida como ideología. En segundo lugar, se explicará la relación entre la política y la religión, entendida como un sistema ideológico de creencias, es decir, una herramienta para la obtención de poder que influye en el comportamiento de los sujetos. En tercera instancia, se mostrará de forma sucinta el vínculo mencionado entre religión y política, atendiendo al modo en que se estructuran Iglesias en Colombia

de manera instrumental, con el fin de fortalecer partidos políticos y apoyar a candidatos a cargos públicos.

Religión e ideología

Tal cual fue mencionado en la introducción de este ensayo, en el presente apartado se expondrá la forma en que la religión asume puntualmente una faceta ideológica, siguiendo lo anunciado por Bobbio (1993). Para esto, en primera instancia, nos serviremos de la caracterización brindada por Soneira (1997) de la religión en su artículo titulado “Una propuesta para el análisis de las instituciones religiosas”. Luego de esto, nos detendremos puntualmente en el trabajo de Eagleton (1997), con el fin de mostrar el carácter ideológico de la religión.

En lo que corresponde al análisis de Soneira (1997), es menester señalar que su punto de partida es la clarificación conceptual del fenómeno religioso, en lo que se refiere a la doble lectura de la religión como un sistema de creencias y una institución social. Respecto del primer sentido de la religión, Soneira comparte la definición ofrecida por Bunting (1981), según la cual ésta debe ser entendida a partir del conjunto de creencias y de la normatividad, expresa o no, compartida por una comunidad o grupo de individuos que pretende establecer un vínculo con lo divino. Dice Bunting al respecto, que la religión es “...un sistema de creencias, de normas y de prácticas, condivididas y realizadas habitualmente por un grupo organizado de personas que consienten en establecer relaciones con seres considerados como sobrenaturales...” (Citado por: Soneira, 1991: 9). Entre tanto, el aspecto institucional religioso es definido por Soneira, apoyándose en Durkheim, como el modo en que se establecen organizaciones de individuos que comparten un sistema de creencias y valores específicos. Cabe aclarar que la complejidad de las organizaciones pasa del modo más simple (secta) al más complejo (iglesia), tendiendo a la universalización “La iglesia representa la organización en la que el grado de institucionalización llega al máximo, pero al mismo tiempo es máxima también la apertura al universalismo. (Milanesi. Citado por Soneira, 1997: 11)”.

A esta definición del fenómeno religioso brindada por Bunting, Soneira añade una doble distinción que hace referencia —por un lado— a la dinámica interna que caracteriza a la religión, es decir, al modo en que la organización misma de la religión se edifica a partir de los dogmas y creencias primigenias, y por otro lado, a la forma en que —en tanto que institución— la religión se inserta dentro de un contexto socio-histórico determinado, interactuando con el mismo. El aspecto externo de la religión se encuentra enmarcado dentro de los límites del llamado espacio religioso. Con esta categoría, se hace referencia al modo en que las instituciones religiosas se ponen de relieve dentro del contexto en el que se encuentran inscriptas.

En tanto que vinculada a la situación histórica y social en la que se ubica, la religión entendida institucionalmente y como sistema de creencias se encuentra estrechamente ligada —en tanto que codeterminadas— con el Estado y la sociedad. Cabe aclarar aquí que, siguiendo el análisis desarrollado por Soneira acerca de la religión, en lo que se refiere tanto al aspecto de creencias y normas como al institucional, el énfasis de nuestra investigación estará fijado en el sentido externo que adquiere la institucionalización religiosa, en la medida en que con ella es posible pensar el vínculo que se tiende entre las iglesias y el espacio público, entendido desde el ejercicio político.

Dejando de lado la reflexión de Soneira, desde este momento se abordará de forma sucinta la definición ofrecida por Eagleton de ideología, con el fin de hallar los puntos de encuentro entre los trabajos de ambos autores. Terry Eagleton afirma que existen diferentes formas de definir ideología. El sentido que se retomará en el presente texto es el de ideología como cosmovisión, esto es, “ideas y creencias (tanto verdaderas como falsas) que simbolizan las condiciones y experiencias de vida de un grupo o clase concreto, socialmente significativo” (Eagleton, 1997: 52). En este punto, coinciden los análisis de los tres autores mencionados, en la medida en que, tanto Bobbio como Eagleton ven en el desarrollo de visiones de mundo uno de las

pedras angulares de la edificación ideológica. Ahora bien, el que dicha cosmovisión se articule a partir de un conjunto de creencias determinadas, pone en el foco de la discusión al fenómeno religioso, debido a que —siguiendo a Soneira— éste puede ser definido como un conjunto de creencias y normas que ponen en relación a los individuos con lo divino. Consecuentemente, tomar como pilares las reflexiones de Eagleton y Bobbio permiten, en estrecho vínculo con el análisis ofrecido por Soneira, poner de relieve el carácter ideológico de la religión.

En este sentido, la religión puede ser entendida como un sistema ideológico cuyas creencias y practicas brindan una visión de mundo y, por ende, un modo de vida específico legitimado por la fe a un ser sobrenatural. Para el despliegue de su discurso, la religión requiere de instituciones sociales sistematizadoras del contenido ideológico. En concordancia con lo anterior, una religión posee cuatro características esenciales de toda ideología (Eagleton, 1997): en primer lugar, la *Unificación*, a pesar de no llegar a la homogeneización, la religión a través de sus dogmas genera la creación de una identidad compartida por todos sus adeptos; el segundo aspecto a resaltar es su *Orientación a la acción*, debido a que el conjunto de doctrinas impartidas por el credo religioso tienden a obtener un carácter pragmático, es decir, se convierten en último término en un patrón de conducta. En palabras del autor:

Esta religión (organizada) va desde las abstrusas doctrinas metafísicas a prescripciones morales meticulosamente detalladas que rigen la rutina de la vida cotidiana (...) También contiene doctrinas y rituales para racionalizar la discrepancia entre ambas —para explicar por qué deo de vivir de acuerdo con estas verdades cósmicas, y (como en la confesión) adaptar mi conducta diaria a sus exigencias—. La religión consta de una jerarquía de discursos, algunos de ellos elaboradamente teóricos (escolástica) otros éticos y prescriptivos y otros exhortatorios y de consuelo (rezos, piedad popular); y la institución de la Iglesia asegura la constante fusión de cada uno de estos discursos con los demás, para crear un continuo sin fisuras entre lo teórico y lo comportamental (Eagleton, 1997: 77).

Tiende a la *Universalización*. La legitimidad de su discurso, entre otras cosas, se obtiene al presentar sus creencias y dogmas específicos, que responden al interés de la Iglesia, como valores de la humanidad. Y, por último, la *Naturalización* que hace de la realidad social y los parámetros religiosos un solo contexto, donde es imposible imaginar para los adeptos, una realidad distinta que la sustentada por un libro sagrado.

Religión, poder y política

En este apartado se retomarán las consideraciones acerca de la noción de poder expuestas en la introducción de la presente investigación, con el fin de caracterizar panorámicamente la forma en que, a nuestro juicio, puede ser interpretado el desarrollo de la religión como poder. Para esto, en primera instancia, se hará referencia a la noción de poder y legitimación weberiana al interior de las comunidades religiosas. En segundo lugar, se comentará la reflexión habermasiana que relaciona en los países no europeos la política con la religión y, finalmente, se mostrará en términos generales cómo la relación religión-política en Colombia, fundada en el poder de la primera sobre el comportamiento de los feligreses, trae aparejada consecuencias negativas para la sociedad civil.

Entrando de lleno en el primer momento, hay que anotar que el poder puede ser definido como la “capacidad o posibilidad de obrar, de producir efectos (...) para determinar la conducta del hombre (Bobbio, 1982)” o como “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social... (Weber, 2005)”. Tomando estas definiciones como punto de partida, se puede afirmar que la iglesia como institución ejerce un poder sobre sus feligreses en la medida que produce y controla prácticas en pro de sus intereses y voluntad. La legitimidad de este poder radica en la alta probabilidad de que sus dogmas orienten la conducta de los adeptos, probabilidad garantizada por dos aspectos. En primer lugar, por la legitimidad íntima racional con arreglo a valores, es decir, la creencia ciega en los valores éticos y morales generados por la religión y la

legitimidad religiosa, expresada en la esperanza de la obtención de un bien de salvación (Weber, 2005). El segundo aspecto hace referencia a la base de autoridad utilizado por las iglesias, a saber: líderes *carismáticos*. El carisma puede ser definido como una cualidad extraordinaria que remite al hecho de poseer poderes sobre las personas. Cabe aclarar aquí que el carisma se basa en la fe de la cualidad, y por consiguiente, dicha cualidad debe ser demostrada y verificada por triunfos, milagros, hazañas etc. Este líder carismático tiene por naturaleza un carácter revolucionario, que termina por cambiar la visión de mundo establecida (Weber, 2004).

Ahora bien, para pensar la relación entre religión (poder) y política, en un sentido general, es menester tomar como base las consideraciones en torno a este tema desarrolladas por Jürgen Habermas (2006) en su trabajo titulado *Entre naturalismo y religión*. Allí, Habermas (2006) intenta mostrar la forma en que una racionalización del discurso religioso, pensado dentro de los límites del ámbito de la vida pública, permitiría fortalecer los nexos de solidaridad de los individuos, socavados dentro de la tradición liberal individualista.

Haciendo referencia puntualmente al objetivo perseguido en la presente investigación, es preciso anotar que Habermas (2006) señala como uno de los rasgos característicos de la sociedad contemporánea la vitalidad adquirida por las tradiciones religiosas en la vida pública, a partir de su influencia en el ámbito político. Esto es, que la religión se ha revitalizado gracias a los procesos de politización a los que se ha articulado. En este punto se hace evidente de forma radical la interpretación desarrollada por Soneira (1997) acerca del sentido externo de la religión, en tanto que la inclusión de la religión en la vida política —siguiendo a Habermas (2006)— supone necesariamente que la construcción del espacio religioso se edifica en la interacción de la religión (creencias) y la iglesia (institución), con el Estado y la sociedad. Por tanto, una visión de la religión que piense la radicalidad del vínculo que se establece entre ella y la política, debe tomar como premisa esencial la tendencia no solipsista

del fenómeno religioso en tanto que articulado con el contexto en que se inserta.¹

La revitalización política de la religión debería, en términos teóricos, verse refrenada por los procesos de secularización acontecidos en el mundo occidental. Sin embargo, y en contra de lo esperado, la dinámica política mundial parece haberse visto fuertemente alimentada —a juicio de Habermas (2006)— por elementos provenientes del discurso religioso. En este sentido, y tal cual él mismo afirma, sólo la Europa occidental encarnaría el ideal secularizado de la vida política. Siendo esto así, la interpretación ganada de la religión como ideología y, en consecuencia, como forma de poder, implica de manera necesaria el hecho de que la tendencia de la religión a promover, dirigir y generar conductas, prácticas, cosmovisiones y modos de vida se vea reflejada en el ámbito político. Esto es, que si la religión tiene poder sobre los individuos, su poder puede ser redirigido hacia intereses políticos particulares.

Tomando esta consideración habermasiana como premisa analítica, resulta necesario revisar la manera en que la religión ha sido orientada hacia la vida pública en Colombia, a través de procesos de politización determinados. No obstante, el carácter instrumental que pueden adquirir las iglesias y el fenómeno religioso en la vida política será tematizado con mayor profundidad en el apartado siguiente de este trabajo. Por lo pronto, se ofrecerán algunas indicaciones preparatorias que anuncian la forma en que, en primer lugar, la religión ha determinado el comportamiento de los ciudadanos colombianos. A este respecto, el estudio interdisciplinario (económico y filosófico) titulado *Economía de la religión, identidad y vida buena: un estudio microeconómico aplicado a las decisiones al interior de los hogares colombianos* demuestra cómo las creencias y prácticas religiosas poseen una influencia positiva con respecto a la convivencia en pareja, aumentan la probabilidad de tener mayor número de hijos e impactan negativamente en el tiempo dedicado al trabajo —entre mayor asistencia al templo se registre, menos horas laborales a la semana tiene un sujeto— y concluyen

que “...la religión puede determinar de modo originario la visión de mundo, la identidad, el ideal de vida buena y las decisiones de los sujetos (Ramos, Del Río & Quintana, 2014: 210)”. Así las cosas, una institución religiosa puede, a través del poder ejercido por sus dogmas, coaccionar la libertad de acción y decisión de las personas en ámbitos socioeconómicos.

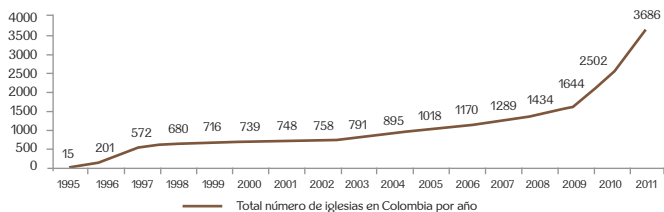
En segunda instancia, los aspectos negativos de la influencia del catolicismo en la sociedad colombiana son planteados por Kalmanovitz (2001), en su ensayo titulado “Relaciones Iglesia Estado en Colombia”. A su juicio, la iglesia promueve el no incentivo de los colombianos a esforzarse en el trabajo y no planear su vida racionalmente, desperdiciando sus potenciales, lo cual se ve reflejado en un bajo bienestar social. El autor afirma además, que la intervención de la Iglesia en la política es perjudicial para cualquier sociedad, y en Colombia esto se ha demostrado históricamente puesto que la combinación entre la prédica religiosa y campaña política conlleva a una imposición anticientífica y antiliberal de la vida a los feligreses. El atraso de la educación en el país —existe un aumento en el número de colegios públicos administrados por la iglesia—, la oposición a las políticas de población, sobre el aborto y el detrimento de la salud pública son aspectos en que la Iglesia ha jugado un papel fundamental.

Hay una profunda incongruencia en la ética que se deriva del manejo de la sexualidad por la Iglesia y que dice que es preferible embarazar a una mujer o enfermarla, incluso diseminar una pandemia, que utilizar el condón o planificar la natalidad (...) [e]l hecho de que nunca haya existido una política de estado de población en Colombia es resultado de la influencia religiosa en la política (Kalmanovitz, 2009: 2).

La religión y su sentido político instrumental

Una vez se han logrado establecer los pilares teóricos que permiten abordar críticamente el fenómeno religioso, desde este momento se intentará traer a la luz la manera en que la religión puede tornarse en un instrumento del ejercicio político en la

república de Colombia. Para esto, iniciaremos con un análisis de la evolución del número de iglesias en dicho país durante el periodo comprendido entre 1995 y 2011.



Fuente: Ministerio del interior y diseño retomado de Federico Merchán.

La gráfica muestra la tendencia creciente de la creación de iglesias² en Colombia en los últimos años. Desde finales de los años 90 hasta 2007 el crecimiento fue aritmético, mientras que a partir de 2008 el incremento fue exponencial. Se puede observar en la línea de tendencia que de 2009 a 2010 el aumento fue de 152 puntos porcentuales y en 2011 existían 147% más cultos, religiones y sectas que en 2010.

Si se tiene en cuenta lo anterior y —utilizando la categoría de Swart (2006)— el inmenso stock de capital social que manejan las Iglesias, se hace evidente una de las razones principales por la que es fundamental la religión en la política. El equipo de campaña de un expresidente calculó que sólo la comunidad cristiana alcanza a poner 1 millón de votos en las elecciones presidenciales (Ardila. Citado por Merchán, 2013).

La investigación realizada por Santamaria (2013) muestra cómo ha sido la relación entre las iglesias y los partidos políticos a lo largo de la historia colombiana. Específicamente, realiza un estudio de casos de líderes religiosos que renunciaron a su labor eclesiástica para ocupar cargos políticos. Con-

cluye, por un lado, que el incremento de las iglesias en el país radica en el objetivo de obtener movilización, participación y representación política y, por otro lado, que los adeptos de estos credos orientan sus decisiones políticas por los dogmas de la iglesia puesto que el candidato de la institución es quien mejor incorpora sus creencias religiosas, sus valores y su ética, y en último término “personifica la esperanza de redención de la nación” (Santamaría, 2013: 99). Esto último puede ser asumido como una evidencia de la relevancia de la figura del líder carismático y de su influencia en la comunidad religiosa, reflejado en el ejercicio político.

El caso más impactante mostrado en este estudio es el de la Iglesia de Dios Ministerial de Jesucristo Internacional y como a partir del stock de capital social obtenido por sus más de 500 sedes en el mundo conformó un partido político de gran impacto en Colombia, a saber el partido MIRA. La autora afirma que la líder de la Iglesia y del partido, María Luisa Piraquive, se autodenomina una representante del cielo en la tierra y que su hermenéutica de la biblia es la verdad absoluta y solo bajo sus pautas se debe actuar. Así, el ejercicio político de sus feligreses se ve coaccionado por la dominación, el temor y la promesa de la salvación. De acuerdo con Santamaría, los adeptos quienes no votan por el candidato político de la Iglesia son tratados como adoradores de Satanás.³

El carácter instrumental que asume la religión dentro del ejercicio político colombiano, se ve maximizado durante las campañas electorales para optar por el principal cargo público dentro de la rama ejecutiva del gobierno nacional colombiano, es decir, las campañas presidenciales. Ejemplo de esto se encuentra en el proselitismo desarrollado por los excandidatos presidenciales Samper, Serpa, Uribe y Santos, los cuales tuvieron como uno de sus focos principales de campaña las iglesias con alto stock de capital social. “De esta manera, las grandes organizaciones pentecostales se convirtieron en espacios para el clientelismo y la negociación política” (Beltrán, 2013). La evi-

dencia históricamente más próxima de las luchas por el apoyo y los votos de los miembros de los grupos religiosos a las campañas políticas, se vivió en el primer semestre del año 2014 cuando la presidencia de la república de Colombia se definió en segunda vuelta entre los candidatos Oscar Iván Zuluaga y Juan Manuel Santos. El nivel de politización de los grupos religiosos se puso de relieve, por un lado, en el apoyo explícito de líderes y pastores de iglesias cristianas (evangélicas y pentecostales) al candidato Zuluaga y, por otro lado, en las campañas expresas realizadas en iglesias pentecostales con el fin de obtener el apoyo deseado. En el artículo titulado “La pelea por el voto cristiano” escrito por Natalia Herrera Duran, la autora afirma:

Más allá de la veracidad o falsedad de esta explicación, lo que está detrás es la cada vez más fuerte polarización política de grandes congregaciones cristianas de la capital, a propósito de las elecciones a la Presidencia que se definen este fin de semana entre los candidatos Óscar Iván Zuluaga y Juan Manuel Santos. Hace tiempo también que los políticos dejaron de subestimar el poder del voto cristiano. Por eso es cada vez más común, sobre todo en tiempos electorales, ver candidatos cristianos y no en las tarimas de las más grandes iglesias, haciendo proselitismo e intercalando alabanzas (Herrera, 2014).

Conclusiones

A lo largo del presente ensayo se desarrollaron un conjunto de consideraciones críticas en torno al fenómeno religioso, con el fin de pensar la forma en que el mismo se pone en estrecha relación con el ejercicio político.

Ahora bien, para dar alcance a dicho objetivo, se presentó la interpretación de Soneira (1997) de la religión, en su doble lectura de este fenómeno, a saber: como conjunto de creencias y normas, y como organización institucionalizada en las sectas y iglesias. Pensar la religión dentro de los límites de este planteamiento supone —además— hacer énfasis en el doble carácter de la religión referido a la configuración interna de

la misma y su proyección en el contexto social. Tomando como punto de partida la definición del fenómeno religioso a partir de la categoría de creencia (Soneira), se dio paso a identificar el mismo como una ideología, desde de la definición ofrecida por Eagleton (1997). Para este último, la ideología puede ser definida a partir del establecimiento de una visión de mundo edificada sobre la base de un conjunto de creencias en las que se hace expreso un ideal de vida buena de un grupo de individuos. Así las cosas, la religión tiene un carácter ideológico en tanto que funda una cosmovisión a partir de unas creencias determinadas. Esta identificación de la religión con la ideología se vio finalmente apuntalada con la reflexión de Bobbio (1993) acerca del despliegue histórico del poder. Para este último, el poder toma distintas facetas: ideológico, económico y político. La religión se ubica en el primero y la lucha liberadora se realiza en contra de la Iglesia. En este mismo orden de ideas, la reflexión weberiana acerca del poder permitió poner de relieve la forma en que la religión puede determinar el comportamiento de sus adeptos, a partir de la figura de un líder carismático que transmite los dogmas de fe a la comunidad.

Partiendo de los mencionados elementos se puede concluir entonces que la religión, asumida desde una perspectiva ideológica instrumental, sirve en el ámbito político para asegurar la obtención del poder y para el consecuente mantenimiento de la hegemonía, entendida esta como “[el] sistema de instrumentos de producción de liderazgo intelectual y de consenso” (Acanda, 2002: 245). Siguiendo a la interpretación de Acanda (2002) de los trabajos de Gramsci, la sociedad civil es definida como “...el conjunto de todas las relaciones sociales productoras de sentido (...) es el espacio en el cual se producen y difunden las representaciones ideológicas” y, en consecuencia, está formada por organizaciones sociales, culturales, educativas, políticas, económicas, y religiosas. En lo que interesa a la pretensión de esta investigación, es menester destacar que la religión, como integrante de la sociedad civil desde la visión gramsciana, puede ser entendida, al igual que en Eagleton y Bobbio, como la encargada de

la difusión de la ideología, los intereses y valores de la clase dominante. Lo dicho anteriormente confirma la idea de Marx, según la cual la religión es el pilar fundamental para el mantenimiento de estructuras de dominación social, dado que justifica el poder de los dominantes y la exclusión social (Marx, 1968).

Dentro de los límites de este horizonte analítico, y partiendo del sentido externo de la religión afirmado por Soneira (1997), las consideraciones habermasianas ponen de relieve la manera en que, más allá de los discursos de secularización instaurados como herencia de la modernidad, la religión ha asumido en las sociedades contemporáneas no occidentales un papel vital en el ejercicio político. En el caso de Colombia, la relación política-religión se ha desplegado —en tanto que forma de poder— como un modo de orientar la libertad política de los ciudadanos (léase como “...la libertad del ciudadano en el ámbito del Estado” (Sartori, 1991: 48)). La religión es capaz de determinar los comportamientos de los individuos, tal cual se indicó en el tercer apartado. En este mismo sentido, la conducta política, específicamente el ejercicio democrático del voto, se ve influenciado desde los dictámenes brindados por los líderes carismáticos de las comunidades religiosas, con el fin de favorecer los candidatos con los que identifican sus intereses. La consecuencia última que se desprende entonces, al menos para el caso de Colombia, es el carácter instrumental de la religión, que supedita la libertad positiva de los fieles a determinadas prebendas políticas.⁴

Bibliografía

- Anónimo (2014), “Iglesias mueven más de un billón de pesos al año”, en el Periódico El Colombiano. Recuperado en: http://www.elcolombiano.com/BancoConocimiento/l/iglesias_mueven_mas_de_un_billon_de_pesos_al_ano/iglesias_mueven_mas_de_un_billon_de_pesos_al_ano.asp
- Acanda, J. (2002), *Hegemonía y sociedad civil*, Centro de Investigación y Desarrollo de la Cultura Cubana Juan Marinello, La Habana, Cuba.
- Bobbio, N. (1982), *Diccionario de política*. Siglo XXI Editores, México D.F.
- Bobbio, N. (1993), *Igualdad y libertad*, Barcelona. Paidós I.C.E./U.A.B. Buenos Aires, México.
- Beltrán, W. (2013), Política, cristianos y diversidad religiosa en Colombia, en *Razón pública*. Recuperado en: <http://www.razonpublica.com/index.php/politica-y-gobierno-temas-27/3715-politica-cristianos-y-diversidad-religiosa-en-colombia.html>
- Eagleton, T. (1997), *Ideología*, Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Habermas, J. (2006), *Entre el naturalismo y religión*. Paidós, Buenos Aires, Argentina.
- Herrera, N. (2014), “La pelea por el voto cristiano”, en *El Espectador*. Recuperado en: <http://www.elespectador.com/noticias/bogota/pelea-el-voto-cristiano-articulo-498022>.
- Kalmanovitz, S. (2001), *Las instituciones colombianas en el siglo XX*. Borradores de Economía.
- Kalmanovitz, S. (2009), “Relaciones Iglesia - Estado en Colombia”. Recuperado en: <http://www.salomonkalmanovitz.com/Ensayos/Relaciones-Iglesia-Estado-kalmanovitz.pdf>.
- Marx, K. (1968), *Contribución a la Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Ediciones Nuevas, Buenos Aires, Argentina.
- Merchán, F. (2013). “El mercado de la fe en Colombia”, en *Revista Supuestos*.

- Ramos, Y.; Del Río, F. y Quintana, J. (2014), “Economía de la religión, identidad y vida buena: un estudio microeconómico aplicado a las decisiones al interior de los hogares colombianos”, en *Eikasía Revista de Filosofía*, vol. 58, pp. 183-214.
- Santamaría, J. (2013), *Religión y política en Colombia: la transformación de líderes religiosos en líderes políticos después de la constitución de 1991*. (Tesis de maestría inédita), Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Sartori, G. (1991), *Teoría de la democracia. Vol. 2. Los problemas clásicos*. Alianza Universidad, Madrid, España.
- Soneira, A. J. (1997), “Una propuesta para el análisis de las instituciones religiosas”. *Boletín de lecturas sociales y económicas*, vol. 20, núm. 4, pp. 9-14.
- Weber, M. (2003), *Sociología de la religión*, ediciones Coyoacán, México D.F.
- Weber, M. (2005), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Notas

1 Cabe aclarar aquí que, de la mano de la politización de lo religioso, se tiende el desarrollo paulatino del pensamiento científico, el cual, por premisas históricas heredadas de la ilustración, se posiciona de manera excluyente con el fenómeno religioso “Dos tendencias opuestas caracterizan la situación espiritual de nuestra época: la expansión de las imágenes naturalistas del mundo y la creciente influencia política de las ortodoxias religiosas” (Habermas, 2006: 9).

2 Merchán aclara que toma como Iglesia toda religión, culto o secta inscrita ante el Ministerio del Interior en los años retomados en el estudio.

3 En las elecciones del 2001 al Concejo, MIRA participó en las elecciones y eligieron como concejal a Carlos Alberto Baena López. También obtuvieron 1 diputado en el Departamento del Quindío y eligieron a más de 120 ediles en los municipios de todo el país. En el año 2002, Alexandra Moreno Piraquive decide participar en las elecciones al Senado de la República, obteniendo así la curul con 81.061 votos.⁵¹ Nuevamente en el año 2004 fue elegido el concejal Carlos Baena y en el año 2006 Alexandra Moreno se ratifica como senadora, además en el año 2007 se amplió la representación política del movimiento puesto que se eligió un Alcalde en el Municipio de Calarcá, tres diputados a las Asambleas Departamentales del Valle, Quindío y Risaralda, 35 Concejales Municipales y 264 Ediles a nivel nacional.⁵² En el año 2008, se sumó al Concejo de Bogotá, el Concejal Humberto Quijano Martínez. Finalmente, para las elecciones al Congreso de la República en el año 2010, MIRA participó con lista cerrada a las elecciones y lograron casi 330 mil votos, se alcanzaron tres curules para el Senado (Alexandra Moreno, Manuel Virgüez, y Carlos Baena) y una curul para Cámara de Representantes (*Gloria Stella Díaz*) (*Santamaría, 2013: 81*).

4 Es importante indicar que resulta, a nuestro juicio, recomendable desarrollar un enfoque adicional del fenómeno religioso en relación con la política, desde el cual se piense ya no el carácter instrumental de la religión, sino los objetivos específicos de la religión en su intervención en el ámbito político, sumados a la influencia que genera en las decisiones de los individuos que cuentan con cargos públicos destacados dentro del poder ejecutivo y legislativo de Colombia. Esto es, lo que Habermas denomina la impregnación ética del Estado.

Segunda parte
Laicidad, imaginarios e
identidades sociales

Capítulo 6

Acercamientos metodológicos para el estudio de la educación laica en México

Alejandro Ortiz Cirilo
Adelina Arredondo

Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM)

Antecedentes

Hasta hace pocos años educación laica no formaba parte del debate público o de interés en las ciencias sociales, de hecho cuando se habla sobre este tema es frecuente que existan confusiones conceptuales, errores anacrónicos y sea escasamente comprendido. El concepto de laicidad en México no es una palabra que se utilice en el lenguaje común, de hecho, existe una enorme ambigüedad e incertidumbre de su significado y su interpretación; en muchos casos se ha utilizado como un antónimo de lo religioso, esto demuestra que son pocas personas quienes pueden hablar en relación a ella como problema social. La laicidad parece ser una palabra universal, pero en realidad adquiere significados diversos a lo largo del tiempo por parte de quienes lo enuncian, en ocasiones está ligado a connotaciones religiosas o con la libertad de pensamiento, también con la secularización y hasta con doctrinas totalitarias. Es un concepto que acapara diferentes campos de estudio, pero en lo que se refiere a la educación resulta un problema de magnitudes inconmensurables.

No obstante, la educación laica no se resume únicamente a un concepto o un elemento dado de las ciencias sociales o producido de manera espontánea, mucho menos pudiera ser un cúmulo de saberes incuestionables de pensadores pasados y que surgen como resultado de determinados procesos sociales que implícitamente conlleva complejidades teóricas y prácticas. La educación laica se ha constituido como una piedra angular del sistema educativo y del Estado mexicano.

A lo largo de la historia México ha experimentado cambios en su estructura política, esto desde luego incluye una tensión permanente con todo tipo de agentes incluyendo los religiosos. Sería erróneo pensar que la educación laica es un vestigio de la historia que se gestó, maduró y detonó en un pasado ya muy lejano.

A nuestro entender, la educación laica mucho es más complejo que lo que cualquier definición podría explicar por sus circunstancias históricas y los elementos que la componen; por lo tanto, lo esencial es comprender cuáles han sido las condiciones políticas y sociales que han dado paso a transformaciones profundas en el campo de la educación, observar cómo se elaboraron y discutieron las categorías y explicar cómo es que este tema ha derivado en problemas fundamentales que hasta hoy día se siguen discutiendo, entonces ¿cómo podemos estudiar la educación laica? Si entendemos que es un proceso de transformaciones sociales múltiples, conformado por espacios de regulación que se articulan para formar imaginariamente una parte consustancial del Estado, por lo tanto no sólo es una expresión jurídico-legislativa, entonces ¿podemos afirmar que la educación laica se ha consolidado de manera definitiva?

Desde esta perspectiva, la educación laica tampoco implica permanencia e inmutabilidad; en algunos casos las modificaciones han expandido su competencia; pero también se ha llegado a restringir su ámbito de aplicación, todo esto a la luz de nuevos problemas y nuevas circunstancias, de allí la importancia de valorar que la educación laica ha tenido (des)continuidades en la estructura constitucional mexicana, desde luego. De lo que se trata es comprender el presente pero mirando hacia el pasado como un antecedente ineludible.

En suma, resulta imprescindible crear espacios para dialogar y discutir así como crear esquemas analíticos y herramientas metodológicas para estudiar el fenómeno de la educación laica, sólo así se podrán detonar sinergias que le den impulso a la investigación en esta materia. Entendemos que el estudio de la educación laica demanda ver a ésta como una uni-

dad sintética, desde un enfoque que nos permita comprender su significado pero no en términos conceptuales sino en sus modificaciones y reformas que se han llevado a cabo en sus bases jurídicas, políticas y sociales; por tanto resulta lícito aislar cada reforma educativa y realizar estudios parciales en torno a este problema. De tal punto de partida se pudiera llegar a criticar que es necesario adoptar —primero— un punto de vista teórico que nos permita realizar un encuadre a través del cual se pueda definir y estudiar la realidad.¹ Sin embargo consideramos que las metodologías en sí mismas son teorías que postulan reglas de procedimiento para producir conocimiento, con todo, escribir sobre la educación laica desde la historia significa buscar el sentido de los hechos actuales, y explicarlos hasta donde sea posible, estimando que la historia es “un proceso continuo de interacción entre el historiador y los hechos, un diálogo sin fin entre el presente y el pasado”.²

Vistos a la distancia los periodos y los actores que han intervenido en la educación laica, pueden ser juzgados con rigor o con mucha bondad, pero es mucho más fecundo si los consideramos en el contexto infinitamente vasto y complejo en el que se desarrollaron e impulsaron dichos cambios; entonces ¿Qué instrumento analítico nos puede permitir hacer una revisión de los elementos que comprenden la educación laica si tomamos en consideración lo complejo que resulta estudiar este fenómeno? ¿Cómo conceptualizar de manera operativa la educación laica? ¿Con qué metodología, en qué condiciones y con qué limitaciones podemos medirla y captarla? ¿Cómo interpretar diferentes propuestas que se debaten respecto al tema de la educación laica?

Los instrumentos metodológicos

Desde finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX se comenzó a discutir la importancia de la educación laica. Historiadores de la educación ya habían insinuado que era necesario un tipo de formación incluyente acorde a los valores de nacionales, la tolerancia, la libertad de pensamiento, de consciencia y de re-

ligión.³ Había ya una rica trama de acciones políticas y actores que valía la pena indagar y a pesar de esto, los estudios localizados no hicieron énfasis en esa exploración y sólo han referido su importancia de manera general, incluso como secundaria. Lo cierto es que hasta hace poco tiempo no se habían desarrollado todavía las herramientas analíticas necesarias y los utensilios conceptuales para analizar las continuidades y cambios de la educación laica.

Quizá uno de los planteamientos que más se acercaron al estudio de la educación laica fue propuesto por Pablo Lapapí, sin embargo su método propuesto centraba su atención en la formación moral y uno de los principios en los que se apoya precisamente es: *El criterio laico*; no obstante, la laicidad no se encuadra en el centro del debate, si bien hay elementos que convergen en este sentido, también es cierto que conceptualmente su naturaleza es distinta. Y únicamente explica el carácter laico de la educación por características como: ser ajena a toda doctrina religiosa, combatir la ignorancia y sus efectos y no ser antirreligiosa porque se debe respetar la libertad de creencias.

Cuadro 1. Fines de la educación

Disposiciones doctrinarias del artículo 3º

1) Desarrollar armónicamente todas las facultades del ser humano.

Criterios para obtener este fin:

a) *Criterio laico* (que se aplica a toda la educación impartida por el Estado):

* Ser ajena toda doctrina religiosa

* Combatir la ignorancia y sus efectos (servidumbres, fanatismos y prejuicios)

* No ser antirreligiosa, respetar la libertad de creencias

b) *Criterio científico*: Basarse en los resultados del progreso científico y luchar contra la ignorancia y sus efectos

2) *Fomentar en el educando el amor a la patria y la conciencia de la solidaridad internacional, en la independencia y en la justicia.*

Criterios para obtener este fin:

a) *Criterio democrático*, entendiendo la democracia como:

*Estructura jurídica

- Aprecio por la dignidad de la persona e integridad de la familia
- Ideales de fraternidad e igualdad

Régimen político

- Comprensión de nuestros problemas sin hostilidades ni exclusivismos

b) *Criterio nacionalista* (que coincide con):

* Como sistema de vida

- Interés general de la sociedad

* Mejoramiento del pueblo

- Mejoramiento económico, social y cultural
- Aprovechamiento de nuestros recursos

* Defensa de nuestra independencia política y aseguramiento de nuestra independencia económica

C) *Criterio de fomentar la mejor convivencia humana*: que implica varios de los anteriores (dignidad humana, mejoramiento constante, ideales de fraternidad e igualdad, etcétera)

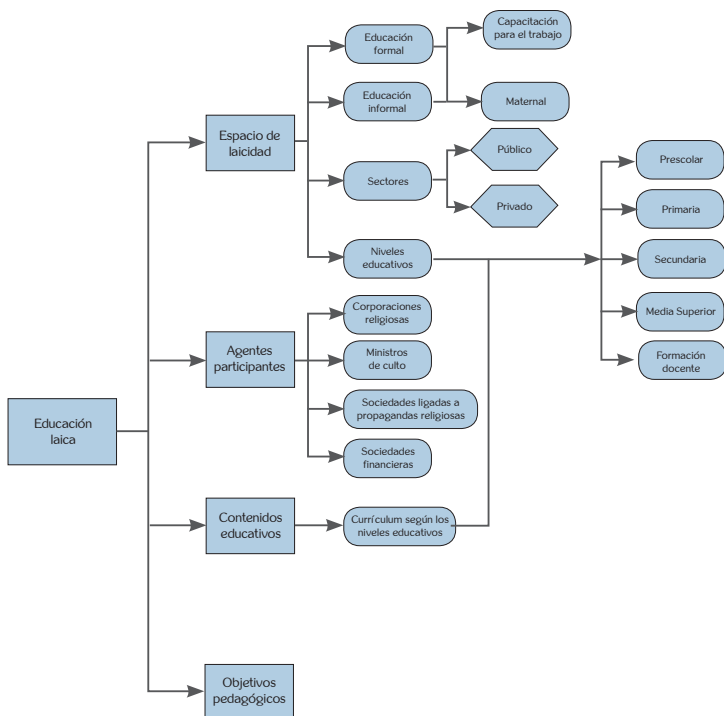
Fuente: Latapí Sarre, Pablo, *La moral regresa a la escuela: una reflexión sobre la ética laica en la educación mexicana*, México, UNAM/Estudios Universitarios Plaza y Valdés, 1999.

Independientemente de que su objeto de estudio hayan sido las disposiciones doctrinarias del artículo 3º y no la educación laica, lo cierto es que estos elementos han sido enunciados de manera indistinta y no pocas veces han sido confundidos. Ahora queda por resolver interrogantes respecto a ¿en qué espacios opera la educación laica? ¿Qué tipo de actores pueden o no intervenir? ¿Qué pasa con los planes y programas de estudio? ¿Puede estudiarse la laicidad en términos operativos más que conceptuales?

La educación laica está marcada por intereses, coyunturas y estrategias desplegadas. Ahora bien, para realizar un análisis de la educación laica deben contemplarse varios criterios metodológicos, para dilucidar con la mayor objetividad posible los elementos que la conforman, de tal suerte que es posible conocer de manera sistemática y con cierto detalle la caracterización de los elementos que integran la educación laica como un “régimen”⁴ en el que se contemplan elementos que van desde la participación de los actores políticos, los espacios en que convergen, los objetivos educativos, hasta las particularidades de los planes y programas de estudio. El uso de un operador analítico denominado “régimen de laicidad” (Arredondo y

González, 2013) ofrece la posibilidad de identificar y comprender las condiciones en las que se elaboraron, discutieron y reformaron cuatro aspectos esenciales que conforman la educación laica.

Cuadro 2. “Régimen de laicidad educativa”



Fuente: Elaboración propia a partir del estudio propuesto por Arredondo y González (2013).

Primera categoría a considerar revisa los *espacios que delimitan el campo de laicidad*; los cambios propuestos e impulsados refieren tanto a los tipos y los niveles educativos en los que se podía impartir educación religiosa, tiene su origen en la Constitución de 1917 y establecía que la educación laica era obligatoria para todos los establecimientos de públicos y privados de instrucción primaria; en 1934 se amplió para abarcar también las escuelas particulares de educación secundaria y normal, para el año de 1946 también incluyó la destinada a obreros y campesinos, pero frente las reformas constitucionales de los años noventa se derogan tales prohibiciones.

La segunda categoría se ocupa de las *Atribuciones o restricciones de los agentes participantes*; Desde la promulgación del texto constitucional en 1917 quedó de manera explícita las corporaciones religiosas y ministros de culto no podrían intervenir en educación básica; para 1934 también se les prohíbe intervenir a sociedades por acciones o ligadas a credos religiosos, no fue sino hasta la reforma constitucional de 1992 que se eliminaron todas las prohibiciones sectoriales a la participación privada en educación, y esto posibilitó que los agentes antes vetados tuvieran la posibilidad de intervenir en la educación en todos sus tipos y grados.

La tercera categoría centra su atención en *Los contenidos educativos*; La exclusión de las doctrinas religiosas apareció formalmente en la reforma constitucional de 1934 con la educación socialista. A partir de las reformas constitucionales de 1946 y 1980 quedó establecido que la educación “se mantendrá ajeno a cualquier doctrina religiosa” y en la reforma constitucional de 1992 se retoma de nueva cuenta el concepto de educación laica, sólo que ahora con una nueva orientación; el Estado se ocuparía únicamente de los planes y programas de las escuelas oficiales.

La cuarta categoría advierte sobre los cambios en *Los objetivos pedagógicos*; la educación laica se define por una dualidad, ya sea en términos positivos o bien negativos; fue en 1934 que cuando además de excluir y prohibir las doctrinas religiosas, ministros de culto y sociedades ligadas a propagandas y/o cre-

dos religiosos, también señaló una orientación ideológica —el socialismo— para la reforma de 1946 se contempla también la formación de valores y ciudadanos, como la convivencia, la solidaridad internacional, desarrollo armónico del ser humano, la democracia, el amor a la patria, entre otros.

Realizar un análisis de las reformas constitucionales en materia de laicidad, requiere el uso de una herramienta que permita su estudio dado que las palabras pueden llegar a tener un significado ambiguo, capaz de producir diversas interpretaciones que inclusive pueden parecer contradictorias hasta el punto de invertir el significado real; con todo, más que discutir en torno a las opiniones o percepciones, es más apropiado comprender cuales han sido las motivaciones que promovieron las reformas constitucionales al artículo 3º en este sentido también entendemos que el concepto de educación laica, no es un concepto absoluto sino relativo, representa una determinada tipología política que puede tener diferentes significados de acuerdo al tiempo y las situaciones. Por consiguiente, no consideramos que las reglas políticas y jurídicas sean el germen de todos los demás procesos sociales y de todos los demás aspectos de los fenómenos que se manifiestan en la sociedad, ubicar esto en sus justas dimensiones implica reconocer, por lo contrario, que los debates son la expresión jurídica de los procesos sociales.

Se requiere un análisis de las categorías que componen a la educación laica para evitar confundir elementos diversos que muchas veces son englobados y empleados de manera indistinta; metodológicamente, el estudio se separa de los tradicionales enfoques de las ciencias sociales que consideran que existe una dicotomía muy marcada entre lo jurídico y lo político, que identifican divisiones entre derecha e izquierda, conservadores y progresistas, reaccionarios y contestatarios entre otros, así la división política concreta y los juegos políticos se pueden atender de acuerdo a tres grupos esenciales, los que quieren reformar el texto constitucional, lo que quieren que permanezca como estaba y quienes quieren que se reformule parcialmente. Tampoco se

trata de introducir elementos diversos que lejos de ayudar dificultan el análisis; sino de retomar categorías construidas para este objeto de estudio y utilizarlas de tal forma que nos permita explicar satisfactoriamente tanto las discusiones como el proceso de cambio que ha tenido la educación laica.

Por tanto, identificar las posiciones de los debates en torno a la educación laica, no se resume únicamente a determinar cuáles fueron las posturas de las discusiones, o reducirlas meramente a la expresión de un pensamiento o ideología, pues también en los debates hay convergencias respecto a muchos problemas cuya solución responde habitualmente a una acción política. Se trata no sólo de ideas abstractas, sino también de intereses o valoraciones. Así, al abordar el tema de la educación laica nos topamos frente a un intento por conciliar ideas contrapuestas y por consiguiente plantear alternativas que en muchos casos pudieran parecer incompatibles.

Los debates por la educación laica indican programas contrapuestos respecto a muchos problemas cuya solución pertenece esencialmente a la acción política, contrastes no sólo de ideas sino también de intereses, y de valoraciones sobre la dirección que habría que dar a la sociedad, y que no parece que se hayan establecido en forma definitiva. Desde luego, se puede objetar que los contrastes existen y que siempre han existido, pero éstos no son los mismos que los de la época en que nació la distinción y que por lo tanto han ido cambiando de tal forma que se han convertido en anacrónicos, y por lo tanto en equívocos, los viejos términos. Por ello la base del planteamiento metodológico no se fundamenta únicamente en las posiciones que se externaron durante los debates, sino en los problemas que se aluden en las discusiones. Se presupone que existen diferentes tipos de grupos al interior del Congreso y que esto genera un intercambio de opiniones y competencia entre ellos, dicho de otra forma, estos grupos a menudo se sobreponen, a veces se contraponen y en algunos casos se entrelazan formando coaliciones para luego agruparse y hacer frente a problemas políticos que a

decir de Norberto Bobbio son “aquellos que requieren soluciones a través de los instrumentos tradicionales de la acción política, o sea, de la acción que tiene como fin la formación de decisiones colectivas que, una vez tomadas, se convierten en vinculantes para toda la colectividad”.⁵

Ver a la educación laica como un régimen, permite estudiar los debates suscitados en momentos históricos concretos, que nos parecen especialmente significativos por las discusiones que se generaron en torno a la educación laica, por ello además de los discursos pronunciados en tribuna también se harán referencias bibliográficas concretas en relación con los protagonistas y con el trasfondo, la discutida pertinencia de la educación laica, tomando en consideración las bases políticas e institucionales, esto nos permitirá:

1. Analizar los intereses en pugna respecto a la educación laica.
2. Comprender el proceso legislativo por medio del cual se llevaron a las cabo reformas.
3. Analizar las distintas posiciones y posicionamientos partidistas.
4. Exponer la capacidad e influencia que tuvieron los distintos actores en momentos históricos concretos.

Siguiendo esta premisa, es posible analizar el proceso mediante el cual se discutió y estableció el régimen de educación laica en el ámbito de los discursos políticos que se produjeron en distintos momentos históricos, que han modificado de manera sustancial el régimen jurídico de la educación. El estatus constitucional de la educación laica hace que este estudio merezca ser estudiado por la contradicción que representa abordar un fenómeno social tan complejo.

Bibliografía

- Arredondo, Adelina y González Villareal, Roberto (2012), *De la secularización a la laicidad educativa en México*.
- Arredondo, Adelina y González Villareal, Roberto (2012), “La educación laica en las reformas constitucionales, 1917-1993”, en *Inventio*, Año 8, Número 16, Septiembre 2012-Marzo 2013.
- Bobbio, Norberto (1995), *Derecha e izquierda. Razones y significaciones de una distinción política*, España, Editorial Taurus.
- Carr Hallett, Edward (1995), *¿Qué es la historia?*, México, Editorial Planeta-de Agostini.
- Gómez, Ricardo, Torres Torija, Manuel, et. al. (1898), *La educación laica*, México, Oficina de la Secretaría de Fomento.
- González Villareal, Roberto y Arredondo, Adelina (2011), “La embestida de la educación laica. Curas, beatas, panistas y otros compañeros de ruta”. En Navarro, C. (Ed.), *El secuestro de la educación, el sexenio de Felipe Calderón y Elba Esther Gordillo*, México: La Jornada Ediciones y Universidad Pedagógica Nacional.
- Sautu, Ruth (2005), *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*, Buenos Aires, Lumiere.

Notas

- 1 Sautu, Ruth, 2005, *Todo es teoría. Objetivos y métodos de investigación*, Buenos Aires, Lumiere, p.18.
- 2 Carr Hallett, Edward, 1995, *¿Qué es la historia?*, México, Editorial Planeta-de Agostini, p. 40.
- 3 Uno de los primero estudios identificados en este periodo es: Gómez, Ricardo, Torres Torija, Manuel, (et. al.) *La educación laica*, México, Oficina de la Secretaría de Fomento, 1898. También puede consultarse estudios que se han publicado de manera reciente, pero que retoman este periodo en un trabajo inédito de: Arredondo, Adelina y González Villareal, Roberto, 2012, *De la secularización a la laicidad educativa en México*.
- 4 Arredondo, Adelina y González Villareal, Roberto, “La educación laica en las reformas constitucionales, 1917-1993”, en *Inventio*, Año 8, Número 16, Septiembre 2012-Marzo 2013. Y también: González Villareal, Roberto. y Arredondo, Adelina, 2011, “La embestida de la educación laica. Curas, beatas, panistas y otros compañeros de ruta”. En Navarro, C. (Ed.), *El secuestro de la educación, el sexenio de Felipe Calderón y Elba Esther Gordillo*, México: La Jornada Ediciones y Universidad Pedagógica Nacional.
- 5 Bobbio, Norberto, 1995, *Derecha e izquierda. Razones y significaciones de una distinción política*, España, Editorial Taurus, p. 60.

Capítulo 7

Debates recientes sobre laicidad educativa y derechos sexuales

Armando Javier Díaz Camarena

Departamento de Educación del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de Guadalajara

Introducción

En la última década se han suscitado diversas disputas respecto a la legitimidad del Estado para definir los contenidos y las prácticas educativas en materia de sexualidad. Los actores católicos generalmente construyen sus demandas con base en una serie de documentos publicados por El Vaticano y los respaldan con argumentos éticos, jurídicos o pseudocientíficos.

Fundamentos de la educación sexual

Antecedentes

En el presente trabajo aborda la educación pública sobre sexualidad que, de acuerdo a la ley, tendrá un carácter laico.¹ Partimos de la idea de lo público como aquellas cuestiones de interés general, o que tienen repercusiones más allá del sujeto y por lo tanto ameritan la regulación del Estado; lo privado es aquellos asuntos de interés personal que no afectan a terceros, por lo que no tendrían que someterse la opinión colectiva sino que el Estado tendría que asegurar que no haya imposiciones de otros. En sexualidad, existen varios temas que corresponde al Estado definir y administrar los contenidos educativos porque son de interés público: natalidad, salud sexual y reproductiva, prevención de violencia y discriminación por sexualidad y género, autonomía de las personas para aspectos que no afectan a terceros, protección del bienestar de las personas menores.

La laicidad educativa en México está decretada como principio constitucional desde 1917; pero la educación de la sexualidad no llegó a ser política pública hasta los años setenta, de manera que la regulación de la sexualidad estuvo sujeta a la moral católica durante más de un siglo de Estado laico y fue volviéndose más laica poco a poco. Fue en 1974 que se incorporaron contenidos sobre pubertad, reproducción y planificación familiar en los libros de texto gratuitos y obligatorios de primaria; se fueron incluyendo nuevos contenidos como respuesta a fenómenos como el VIH en los ochenta y como cumplimiento de acuerdos internacionales como la Convención contra todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW, 1979), la Convención de Derechos de la Niñez (1990) y la Convención de Belem Do Pará (1997).

Los noventa fueron escenario de avances en materia de educación sexual; el VIH fue considerado un problema de relevancia crucial y se implementaron políticas preventivas en todo el país para reducir su transmisión por vía sexual, siguiendo una normatividad que retoma las directrices internacionales en materia de derechos humanos.² Se crearon distintas políticas para dar seguimiento a los acuerdos internacionales firmados por México en el Cairo en materia de población y desarrollo y de Beijing sobre derechos de las mujeres,³ que a pesar de no ser vinculantes, representaron compromisos que México se dio a la tarea de cumplir.

Es en la Convención de Derechos de la Niñez donde la educación de la sexualidad fue reconocida como prioritaria debido a la necesidad de prevenir embarazos e infecciones de transmisión sexual entre adolescentes, así como de protegerles contra la violencia sexual (Díaz, 2014). Y se vuelve más necesaria debido al inicio sexual cada vez más temprano; según la Encuesta Nacional de Juventud, el 22.3% de jóvenes de 15 a 19 años ya había iniciado relaciones sexuales en el 2000, la cifra subió a 27.2% en 2005 y a 33.6% en 2010.

El marco legal o el derecho positivo

La Educación Integral de la Sexualidad se encuentra respaldada en distintos niveles del marco normativo nacional e internacional. La Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos sienta la base de la laicidad educativa en el tema; el artículo 3º establece que la educación pública estará “basada en los resultados del progreso científico, luchará contra la ignorancia y sus efectos, las servidumbres y los fanatismos y los prejuicios”; que “contribuirá a la mejor convivencia humana” y “se basa en los principios de igualdad y equidad”. Por su parte, el artículo 4º establece el derecho a la protección de la salud (incluyendo el ámbito sexual); el derecho a decidir de manera libre, responsable e informada sobre el número y espaciamientos de los hijos; así como los principios de igualdad entre mujeres y hombres y el de interés superior de la niñez.

Considerando la reforma constitucional de junio de 2011, los acuerdos internacionales firmados por México adquieren el carácter de Ley Suprema. La educación sexual se encuentra respaldada en la Convención contra todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW).⁴ Además, la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (Belem do Pará) compromete a las naciones a generar políticas públicas que transformen la cultura en cuanto a roles, estereotipos y relaciones de género. La Convención de Derechos de la Niñez establece es quizás el documento que ha aportado el mejor argumento a favor de la educación sexual laica, en el artículo 3º, el principio del interés superior de la niñez; esta Convención significó un paso muy importante en el respaldo de la laicidad educativa porque el bien jurídico a proteger deja de ser la moral pública y pasa a ser el sujeto: la persona menor de edad.⁵

Sin embargo, la Convención de Derechos de la Niñez también ha sido un argumento citado por organizaciones con perspectiva católica para dar legitimidad a sus demandas mediante aseveraciones acerca de que la educación sexual puede dañar a los menores. De igual manera citan tratados previos a di-

cha convención, que fueron firmados en una época menos secularizada y que naturalizan el papel de los padres, de manera que siguen siendo marco de referencia para los actores con perspectiva católica; por ejemplo, el artículo 11 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos respalda el derecho de los padres a decidir sobre la educación de sus hijos. Asimismo, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales asume que “la familia” es el “elemento más natural y fundamental de la sociedad” (art. 10); y establece en el artículo 13 fracción 3 que los estados deben respetar “la libertad de los padres... de hacer que sus hijos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”; como se observa en estos dos tratados, se naturaliza un derecho de los padres a educar desde su moral religiosa y por encima del derecho de los menores.

Con la Convención de derechos de la Niñez, el Estado asume el compromiso de garantizar el bien superior de niñas y niños, lo que implica proveer información para su salud en caso de que las y los menores decidan no seguir los criterios religiosos y morales de sus padres e iniciar relaciones sexuales, proveerles de metodología anticonceptiva, protegerles del abuso sexual, garantizar su derecho a la información, y prevenir que se discriminen o violenten unos a otros por motivos de moral religiosa; incluso protegerles de medidas extremas que tomen sus padres para imponerles sus valores sexuales como es en los caos en que los someten a tratamientos “reparativos” que pretenden curar la homosexualidad, que pueden llegar a utilizar estímulos aversivos como la administración de choques eléctricos.

Finalmente, la educación sexual laica se sustenta también en leyes nacionales específicas como la Ley General de Salud,⁶ que establece la planificación familiar como prioritaria; así como la Ley General de Educación, que decreta como principios la laicidad en el artículo 6^o, la igualdad y los derechos humanos en el 7^o, y la conciencia sobre la preservación de la salud, la planeación familiar y la paternidad responsable en el 10^o. De igual manera, la Ley para Prevenir y Eliminar la Discriminación, artí-

culo 11 fracción II, establece la educación sexual como medida compensatoria ante la desigualdad de género y social; esta ley, en el artículo 9 fracción VI, considera la negación de la información sobre el tema como un acto de discriminación hacia las y los menores.

Los documentos pontificios, el derecho natural desde el discurso católico

El discurso católico respaldado por El Vaticano se aterriza en una serie de cartas y encíclicas que dotan de argumentos a la jerarquía católica, a las asociaciones con perspectiva católica, a los funcionarios que llevan sus creencias a las leyes y políticas públicas, y a los padres y madres que se manifiestan en contra de la educación sexual laica en las escuelas. La perspectiva católica sostiene la noción de una sexualidad “natural”, circunscrita a un modelo matrimonial, heterosexual y monogámico; donde el uso del cuerpo se subordina a la reproducción, proceso que consideran sagrado por vincularse a la “transmisión de la vida”. De esta manera, significan el cuerpo, el placer y la interacción erótico-afectiva como parte de un “orden natural” supermundano cuya regulación sería de competencia religiosa. Entonces, la sexualidad es vista como parte de un plan divino regulado por Dios; donde el Estado tendría un papel secundario y sus políticas tendrían que ajustarse a los significados y normas católicas, mediadas por el “derecho de los padres a decidir sobre la educación de sus hijos”, y el “derecho de los niños” a recibir educación de acuerdo a sus valores católicos.

Desde esa perspectiva, la Iglesia y las organizaciones afines se movilizan para que el Estado garantice el modelo heteronormativo y los valores católicos como eje de la organización social. Estos actores pretenden que la acción gubernamental asuma una legitimación religiosa y que los sujetos sometan su conciencia. Se trata de una apuesta por mantener vigentes los significados religiosos como referente ético para las prácticas, identidades, interacciones y usos sexuales del cuerpo; estable-

ciendo prescripciones y proscripciones que implican renuncia al placer, prohibición de la diversidad sexual y sujeción a un orden heteronormativo y sacralizado. La posición oficial de la Iglesia católica respecto guía la acción de los actores católicos con base en varios principios: el derecho de los padres a decidir sobre la educación de sus hijos, naturalización de los roles de género, la protección de la vida desde la concepción, una planificación familiar basada en métodos naturales, las relaciones sexuales limitadas al matrimonio, rechazo al erotismo no reproductivo y a las relaciones sexuales entre personas del mismo sexo, y la abstinencia y la fidelidad como las medidas eficaces para prevenir infecciones de transmisión sexual (ITS).

Los documentos católicos especializados en el tema son algunas encíclicas y exhortos escritos por el magisterio católico: la Encíclica *Humanae Vitae* (1968), que habla sobre la anticoncepción; la Exhortación *Familiaris Consortio* (1981), que aborda el papel de la familia, el matrimonio y la sexualidad; las “Orientaciones educativas sobre el amor” (1993), documento que define las recomendaciones para la educación sexual de los adolescentes y toca temas como la castidad y el inicio de las relaciones sexuales; la Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención a las personas homosexuales (1986); la encíclica “*Evangellium Vitae*” (1991), que plantea que la vida inicia desde la concepción; y la encíclica “Sexualidad y verdad” (1995), donde especifica principios para que los padres y madres orienten la educación sexual de sus hijos; es en este documento donde las referencias éticas se rotulan como derechos, retomando la Convención de Derechos de la Niñez, y decretan su oposición al concepto de derechos sexuales que se establece en los acuerdos de Cairo y Beijing. Cada uno de estos textos establece el papel de los padres, los jóvenes, la escuela y el Estado que la Iglesia Católica considera correctos, pretendiendo erigirse como ente legítimo para regular la sexualidad de los sujetos y definir el papel del Estado.

Algunos debates actuales

La contienda por los libros de ciencias 1 (biología) de secundaria en 2006

Durante 2006 y 2007 se desarrolló un importante debate sobre los contenidos de los libros de Ciencias 1 (biología);⁷ en el que los gobiernos de distintos estados se opusieron la distribución de los textos y las organizaciones con perspectiva católica lograron que se hicieran modificaciones a algunos mensajes. Los cambios que originalmente iban a hacerse a los materiales estaban designados en una serie de dictámenes hechos por la Secretaría de Educación Pública y que estaban basados en los distintos documentos pontificios publicados por El Vaticano. Las modificaciones se limitaron debido a que personal de las editoriales informó a distintas organizaciones civiles de derechos sexuales y se puso en marcha una estrategia para incidir en las modificaciones a los textos. Entre otras cosas, los dictámenes señalaban que los libros deberían agregar a la información sobre el dispositivo intrauterino y la anticoncepción de emergencia que son “abortivos”, modificación que no fue aprobada finalmente, pero se incluyó una tabla donde aparecen los métodos anticonceptivos “naturales” como de alta eficacia, y se eliminó toda referencia a que las ITS pueden transmitirse por vía oral o anal; además, se matizaron los mensajes sobre masturbación e iniciación sexual.

Quema de materiales en Guanajuato 2009

En 2009, en Guanajuato se dio a conocer que el gobierno local editó su propio libro de Ciencias 1, en el cual se adaptan los contenidos a la visión católica y se eliminan las imágenes de los órganos sexuales.⁸ El Gobierno Federal giró instrucciones para que se retirara el material porque no pasó por los procedimientos para ser aprobado por la SEP;⁹ como respuesta, la regidora del Ayuntamiento de León se sumó con la UNPF y otras organizaciones y quemaron públicamente hojas del apartado de salud sexual de los textos oficiales, como una expresión simbólica de oposición a los contenidos.¹⁰

La cartilla de salud del adolescente

En 2009, fue retirada la Cartilla Nacional de Salud para adolescentes que se entregaría en las escuelas públicas; la Unión Nacional de Padres de Familia solicitó que se detuviera la distribución porque había un apartado donde se iba a registrar los métodos anticonceptivos que se les proporcionarían cuando visitaran los centros de salud, incluyendo condones y anticoncepción de emergencia.¹¹ En algunos casos no se detuvo la distribución porque las cartillas ya estaban en las escuelas, entonces, la jerarquía católica pidió a padres de familia que se pusiera una etiqueta para cancelar la información.¹² A pesar de que algunas organizaciones de derechos sexuales e instituciones de salud respondieron en defensa de la cartilla,¹³ ésta fue modificada y ahora no se registran los anticonceptivos que sean entregados sino únicamente las visitas de orientación. Aunque no se restringió el acceso a insumos de salud reproductiva, se suspendió la estrategia de articulación entre las escuelas y los servicios de salud para una atención real a adolescentes, que no suelen acudir a los servicios de salud.

Los libros de primaria de 2010

En 2009 se pilotearon textos de Ciencias Naturales para sexto grado que organizan la información sobre VIH desde el modelo que promueve “la abstinencia y la fidelidad”, siendo el condón un último recurso para quien no pueda sostenerse en las otras alternativas. Asimismo, no se explican los anticonceptivos, aparecen mensajes acerca de que la vida inicia en el momento de la concepción y se reduce el contenido general (Hernández, Flores y Chavarría, 2011).

En 2010, en el contexto de la celebración del bicentenario de la Independencia de México se editaron nuevos libros de ciencias naturales para quinto y sexto grado de primaria. En los mismos se reducen considerablemente los contenidos respecto a los textos de 1998 y se incluyen algunas referencias influidas por

la religión; por ejemplo, el texto de quinto grado explica la eyacuación de los hombres durante el sueño y no durante las relaciones sexuales o la experiencia erótica, lo cual coincide con las recomendaciones de las encíclicas de la Iglesia católica. El libro de sexto prescribe a los adolescentes posponer el inicio de las relaciones sexuales; con lo que la preocupación por mantener el orden sexual logra permear el discurso de la salud.

La ley de niñas, niños y adolescentes

En noviembre de 2014 se aprobó la Ley General de niñas, niños y adolescentes. Las organizaciones con perspectiva católica presionaron para que no se utilizara el término derechos sexuales, de acuerdo a lo que establece el documento “Sexualidad y verdad”, publicado por el Vaticano en 1995. A pesar de la intervención de organizaciones de derechos sexuales, y de que estos derechos humanos están respaldados en diferentes leyes; en el artículo 50 de la ley se sustituyó el concepto de derechos sexuales por salud sexual y reproductiva.¹⁴ Esta legislación es relevante porque se han ido publicando leyes locales en los estados, reproduciendo las limitaciones de la ley nacional.

Conflictos en las escuelas ante profesorado de la diversidad sexual

En Toluca, 2010, un maestro fue destituido de su puesto por la Secretaría de Educación Pública mexiquense después de haber participado en actividades por el día contra la homofobia vestido de mujer.¹⁵ El profesor acusó al gobierno de amenazarlo y narra que unos sujetos entraron a la vivienda donde se había ocultado, lo golpearon y violaron; declaró que la Corte Interamericana de Derechos Humanos solicitó medidas cautelares para protegerlo y fue recibido en otro país en calidad de refugiado. En entrevistas realizadas a personas involucradas en la educación pública, se confirmó el hecho de que el director impidió al

profesor continuar laborando en la escuela debido a la petición de algunos padres y madres de familia. En 2014, en Morelos también se destituyó a una maestra lesbiana, que luego fue reincorporada a su clase.¹⁶

En 2015 se hizo público el caso de una maestra transgénero en Guadalajara, ella había trabajado como hombre y empezó a presentarse a la escuela como mujer. La secretaria de educación la reasignó a trabajo administrativo en 2007 y la maestra inició una demanda ante la CONAPRED. En 2015 se aprueba su reinstalación, y hubo reacciones de varios padres y madres de familia que se oponían a la presencia de la profesora y expresaron sus preocupaciones en una reunión con representantes de distintas instituciones.

“Temor a que una persona con problemas mentales de ejemplo y clases a nuestros hijos”. / “La etapa que cursan en su desarrollo los niños a nivel secundaria, tienen muchos cambios y estaríamos desviando sus verdaderos valores. / “Temor de que los niños no quieran venir a la escuela”. / “Me gustaría saber... qué opinan sobre los protocolos de la Suprema Corte de Justicia de la Nación sobre orientación sexual o identidad de género, y sobre el interés superior de la niñez”.¹⁷

En estos casos, los padres se movilizan a partir de una serie de derechos que creen tener y que argumentan mediante una utilización sesgada del principio de interés superior de la niñez: derecho a un profesorado “normal” y a no asistir a clase con un profesorado transgénero, homosexual o lésbico. Ellos afirman que este profesorado no debería ejercer la docencia en secundaria debido a que pueden provocar confusión personal y crisis de valores, o porque se presume que la diversidad sexual es en sí misma un problema de salud mental. Los padres textualmente hablan de la Convención de Derechos de la Niñez, sin embargo, sus argumentos sobre los derechos están en realidad basados en los textos pontificios “Orientaciones educativas para el amor” y “sexualidad y verdad”.

Los directivos de la Secretaría de Educación han respondido asumiendo que los derechos de los menores están por encima de los del profesorado, lo cual resulta una tergiversación

de la noción de bien superior de la niñez, pues no está demostrado que un profesorado sexualmente diverso afecte el bienestar de los menores, sino que se está legitimando el derecho a que tomen una posición sexista y discriminatoria. En la discusión sobre la diversidad sexual, los padres expresan preocupación de que sus hijos tengan como modelo a personas de la diversidad sexual y puedan elegir esos estilos de vida como válidos; existe algunos vacíos acerca de lo que es el bien superior de la niñez, mientras que la Convención deja claros los aspectos de salud, decisiones reproductivas y prevención de abuso sexual, el tema de la diversidad queda implícito, y ese resquicio es utilizado para argumentar un derecho a “tener maestros normales” porque le “genera v confusión”, a no vivir la angustia que representa estar presente en esos debates sobre el derecho del profesorado. Los funcionarios lo resuelven argumentando que por encima del derecho laboral y de libertad del profesorado estaría el “derecho superior”¹⁸ de los menores a no vivir la confusión por tener maestros con identidad discordante o preferencia no heterosexual, y a no vivir la angustia por el hecho de que entren en conflicto con padres, docentes y funcionarios conservadores.

Reflexiones finales

Los recientes debates sobre educación sexual laica muestran que los actores católicos encuentran los intersticios para colocar su punto de vista como válido, en ocasiones sus acciones se ven limitadas por el hecho de que la educación dela sexualidad está ampliamente respaldada en un marco legal. Sin embargo, la referencia a los derechos de la niñez es utilizada como repertorio discursivo, es decir, un recurso para legitimar las demandas católicas sin hacer explícito que se basan en los documentos pontificios. En los debates que se analizan, los actores con perspectiva católica utilizan la noción de “bien superior de la niñez” para posicionar su punto de vista. Los actores católicos construyen un sentido muy particular de lo que sería el bien superior de la niñez; lo hacen con base en los documentos pon-

tificios, y desde la ignorancia y los temores respecto a los efectos de la educación sexual y la diversidad sexual en la escuela.

Estos argumentos encuentran eficacia en algunos temas, particularmente en acciones que implican respaldar derechos sexuales, como es el caso de la cartilla de salud del adolescente; y en otros donde se ponen en discusión la diversidad sexual. Estos argumentos encuentran eco en el temor de funcionarios respecto a la posibilidad de que el cambio en el orden sexual se convierta en una especie de caos representa una oportunidad política para estos actores y en su afán de evitar posiciones que los descrediten ante los actores católicos.

Finalmente, también nos muestran que los acuerdos internacionales sobre derechos humanos también están a travessados por el proceso de secularización, por ello es que los más viejos naturalizan los “derechos de los padres” y los relativamente recientes, como la Convención de Derechos de la Niñez, tienen huecos en la noción de bien superior de la infancia respecto a temas como la diversidad sexual debido a que apenas en 1991 la homosexualidad desaparece de la lista de enfermedades mentales de la Organización Mundial de la Salud, un año después de que se firmara la Convención.

Bibliografía

- Blancarte, Roberto (2008), "Introducción / El porqué de un Estado laico". En *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*. México: El Colegio de México, p. 9-47.
- Díaz, Armando (2013), *Actores y discursos en la contienda por la educación sexual*. México: El Colegio de México.
- Díaz, Armando (2014), Argumentos para la educación integral de la sexualidad. En, *Anuario de investigación de la Universidad del valle de Atemajac*.
- Foucault, Michel (1970). *El orden del discurso. Lección inaugural en el College de France, 2 de diciembre de 1970*. Tusquets editores.
- Foucault, Michel (2007) *La voluntad de saber. Historia de la sexualidad 1*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel (1986) *El uso de los placeres. Historia de la sexualidad 2*. México: Siglo XXI.
- Rodríguez, Gabriela.(2005). "Las trincheras del conservadurismo en educación sexual". En De la Torre, García Ugarte y Ramírez Sáiz (Compiladores); *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México: Publicaciones de la Casa Chata.
- Rojas, Víctor Manuel. (1991). *Filosofía del derecho*. México: Harla.
- Weeks, Jeffrey. (1996). *Sexualidad*. Barcelona: Paidós. Barcelona.
- Tschannent, Olivier. (1991). "The secularization paradigm. A systematization". *Journal of the Scientific Study of Religion*, p. 395-415.

Documentos consultados

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. 2011.
- Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer. 1979.
- Convención sobre los derechos del Niño. 1990.

Declaración universal de los derechos humanos

Pacto Internacional de derechos Económicos, Sociales y Culturales. 1981.

SEP/Instituto Mexicano de la Juventud. (2011). *Encuesta Nacional de Juventud, resultados generales*.

UNFPA. (1994). *Programa de Acción de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de El Cairo*. http://www.unfpa.or/spanish/icpd/icpd_poa.html#ch7.

Notas

1 Entendemos como laicidad la autonomía de la política educativa con respecto a los valores y creencias religiosos y la diferenciamos del proceso de secularización, que consiste en la pérdida de centralidad social de la religión. La laicidad implica un cambio en la ley y las políticas públicas, la secularización es un cambio cultural.

2 Ver Secretaría de Salud /CONASIDA (1995) Norma Oficial Mexicana para la Prevención y Control del SIDA; y ONUSIDA, (1996) Directrices internacionales sobre VIH/SIDA y Derechos Humanos.

3 Ver Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (El Cairo, 1994) y Plataforma de Acción de la IV Conferencia Internacional de la Mujer (Beijing, 1995).

4 En su artículo 10 inciso "c" plantea la eliminación de roles estereotipados en todos los niveles de la enseñanza, y en el 12, aborda el derecho a la protección de la salud, incluyendo servicios de planificación familiar.

5 En el artículo 8º establece que la educación deberá basarse en el avance científico y luchar contra la discriminación; en el 12.1 define como obligación del Estado el tomar en cuenta la opinión de los niños de acuerdo a su edad y madurez. Asimismo, se establece la obligación del Estado para proteger a las y los menores de cualquier abuso, incluyendo el sexual (art. 19) y de desarrollar programas de planificación familiar.

6 Artículo 67, donde hace referencia a la información y orientación educativa para los adolescentes y jóvenes. Además, de la ley de salud derivan algunas normas oficiales que respaldan la educación sexual como parte de la promoción de la salud reproductiva y la prevención de infecciones de transmisión sexual y VIH, de y la violencia de género.

- 7** Este debate se analiza a profundidad en a tesis “Actores y discursos en la contienda por la educación sexual”, aprobada en 2013 por El Colegio de México.
- 8** “Grupos conservadores defienden libro mocho”; Milenio, 25 de septiembre de 2009.
- 9** “Guanajuato retirará libro de biología polémico”; El Universal, 21 de septiembre de 2009.
- 10** “Se deslinda SEG de quema de libros”. Milenio, 6 de octubre de 2009.
- 11** “Exigen retiro de la cartilla de salud por promover sexualidad”; El Universal, 31 de julio de 2009.
- 12** “La cartilla nacional de salud”; Semanario, 8 de noviembre de 2009.
- 13** “Peligra la cartilla de salud de los adolescentes por iniciativa derechista”; La jornada, 1º de diciembre de 2009.
- 14** “Hoy será votada la Ley de niñas, niños y adolescentes”, en La Jornada, 6 de noviembre de 2014.
- 15** Para conocer las notas periodísticas sobre el asunto se puede ver La jornada Sección: Estados, 25/10/2010, p. 40; ver también “Agreden a profesor que hizo pública su homosexualidad” Milenio: sección Estados, 5/10/2010 y <http://www.milenio.com/cdb/doc/impreso/8768873>
- 16** “Morelos: regresará a clases maestra lesbiana”. El Universal, 22 de julio de 2014.
- 17** Estas frases fueron expresadas en la reunión llevada a cabo el 6 de febrero de 2015 en la Secundaria Mixta 4 de Guadalajara.
- 18** Aquí confunden bien superior con derecho superior, por ejemplo, la entrada o no de alimentos chatarra a las escuelas estaría regulada por criterios de prevención del sobrepeso y la obesidad, problema de salud pública que se requiere detener aunque los menores probablemente quisieran que se vendiera de todo para ejercer un derecho a comer lo que ellos elijan. De la misma manera, retirar al profesorado transgénero, lésbico, homosexual o bisexual implicaría que realmente se demuestre que afecta el bienestar o el desarrollo, y no solo que genere incomodidad porque los padres y los menores experimentan rechazo hacia estas formas de vida debido a su moral religiosa.

Capítulo 8

Los estudios queer en los estudios de género: intersecciones de la agenda académica y política para replantear el análisis de la identidad sexual y la identidad de género

Karina Bárcenas Barajas

Instituto de Investigaciones Sociales – UNAM

Los puntos de partida

En las últimas décadas la diversidad de sexual y de género ha tomado mayor visibilidad en múltiples espacios de la vida social, como el campo religioso, replanteando las maneras en las que tradicionalmente se entendían las categorías sexo-género así como la construcción de las identidades. Los estudios *queer*, caracterizados por el análisis de prácticas y proyectos transgresores o desestabilizadores de sistemas heteronormativos¹ (Viteri, Serrano, Vidal, 2011: 48), como el que representa la moral sexual judeo-cristiana, han asumido el reto de mostrar una infinidad de formas a partir de las cuales las normas que intentan modelar la construcción de la sexualidad y el género en lo público, lo privado, lo político y lo religioso son subvertidas, reinterpretadas y reorganizadas, haciendo visible una diversidad de maneras a partir de las cuales se habita el cuerpo sexuado (Canning, 2006) y se elige el género (Butler, 2003).

Partiendo de que el campo de los estudios de género, de creación relativamente reciente, ha pasado por una trayectoria en la que el sexo y el género se han concebido de manera distinta, este capítulo tiene la finalidad de analizar cómo los estudios *queer* se insertan en los estudios de género, replanteando el entendimiento de las categorías sexo-género. Este propósito resulta relevante si consideramos que tal como lo plantea Joan Scott (2008: 1422-1423), “el término género es útil sólo como una

cuestión [...] Es sobre todo, una invitación para pensar críticamente acerca de cómo son producidos, desplegados y cambiados los significados de los cuerpos sexuados, lo que finalmente implica conocer qué cuenta para su longevidad”.²

Estudios *queer* y estudios sobre gays y lesbianas:³ diferencias y posiciones en los estudios de género

Desde la década de los ochenta la construcción del género, como una categoría para el análisis social, se ha concebido de manera distinta implicando diversos giros temáticos y conceptuales. El primer giro consistió en dar el salto de los estudios sobre mujeres a los estudios de género, colocando la mirada en otros objetos de estudio, principalmente relacionados con los hombres, con la construcción de las masculinidades.

El segundo giro importante fue la incorporación de los estudios sobre las identidades sexuales y de género no heterosexuales, primeramente a través de los estudios sobre gays y lesbianas y posteriormente con los estudios *queer*, es decir “teorías y prácticas políticas de contestación y resistencia a las políticas de identidad” (Viteri, Serrano, Vidal, 2011: 47). Lo *queer*, más que identificarse como lo LGBT, da cuenta de un acto desestabilizador que “funciona como prácticas transgresivas o liminales que redefinen la relación establecida con la familia, la nación o la ciudadanía” (Viteri, Serrano, Vidal, 2011: 48) y desde lo planteado en los debates que apelan por el reconocimiento de un estado laico, también con la religión. Por lo tanto:

Las discusiones sobre lo *queer* se distancian de estudios previos relativos a la sexualidad como los *gay and lesbian studies*, u otros estudios sobre el tema. Teniendo en cuenta esta diferencia, las lecturas *queer* no excluyen temáticas de género y sexualidad sino que dependen de ellas para formular críticas a sistemas heteronormativos (Viteri, Serrano, Vidal, 2011: 48).

Los estudios sobre gays y lesbianas, de arraigo estadounidense y sin vínculos tan fuertes con un proyecto político, abrieron paso a los estudios *queer*, caracterizados por una

contundente raíz transgresora hacia las estructuras heteronormativas. Sin embargo, para algunos sectores de la región latinoamericana, los estudios *queer* también han representado un proyecto de renuncia en tanto consideran no dan cuenta completamente de las realidades de los sujetos que intentan definir.⁴ En México, son más comunes las referencias a los estudios sobre diversidad sexual (centrados en las identidades no heterosexuales) y de manera más reciente a los estudios sobre disidencia sexual.

Lo queer, es un concepto complejo por su multidimensionalidad que, sobre todo en EU, se ha empleado para definir un proyecto político, un área de conocimiento, así como una identidad. En sus tres dimensiones, destaca el enfoque transgresor y destabilizador de las estructuras heteronormativas. Mientras que el término diversidad sexual en muchos casos es reducido a las orientaciones e identidades no heterosexuales como las LGBT o al movimiento político en el que se agrupan.

El término diversidad sexual abarca todas las identidades sexuales, incluyendo las heterosexuales, en un plano de igualdad (Núñez, 2011). Mientras que la disidencia sexual y de género “se refiere más bien a aquellas realidades sexuales y de género (identidades y prácticas) que disienten del modelo sexual y de género dominante [...] Por no hacer alusión a la totalidad de la población, el concepto de disidencia sexual sí puede usarse para referirse a personas, grupos y prácticas que disienten del modelo sexual y de género dominante” (Núñez, 2011:76-77).

Para Héctor Salinas, pionero de los estudios sobre disidencia sexual en México, la disidencia sexual es:

Un término complejo desarrollado por científicos sociales durante la última década, para nombrar y reivindicar identidades, prácticas culturales y movimientos políticos no alineados con la norma socialmente impuesta de la heterosexualidad [...] es más correcto usar ese término que “diversidad sexual”, concepto que engloba a todas las orientaciones sexuales, incluida la hegemónica. Por otra parte, en vez de acrónimos como “LGBTTTT”, se inclina más por el empleo de la expresión “movimientos de disidencia sexual”, toda vez que la sigla es conmutable según la geografía (Centro Latinoamericano de Sexualidad y Derechos Humanos, 2010).

Aún cuando los estudios *queer* y los estudios sobre la disidencia sexual tienen surgimientos geográficos distintos, y en consecuencia lugares de enunciación diferentes (norte- sur), ambos tienen como puente la referencia a un proyecto político transgresor de las estructuras heteronormativas, a través de las identidades, de la organización social, de las políticas públicas. No obstante, una diferencia significativa radica en la estrecha relación de los estudios *queer* con el postestructuralismo, mientras que en los estudios de disidencia sexual esta relación se desdibuja.

La ampliación de los temas y objetos de estudio abordados desde la perspectiva de género, ha colocado a los investigadores sociales en una posición reflexiva a partir de la cual redefinen las posibilidades y potencialidades del género como categoría de análisis. En este contexto, a continuación se dará cuenta del trayecto que han seguido los estudios de género para plantear de qué manera se insertan los estudios *queer*, redefiniendo el género en tanto categoría de análisis y campo de estudio.

Situando los estudios *queer* en los estudios de género

El estudio de las mujeres desde la perspectiva histórica, fue un campo vital de investigación académica desde la década de 1960, enfocando las maneras como las mujeres habían sido excluidas del proceso social de transformación y del campo político (Canning, 2006: 5). Sin embargo, en el lenguaje inglés, la primera distinción entre sexo y género fue desarrollada entre 1950 y 1960 por los psiquiatras y médicos que trabajaban con pacientes intersexuales y transexuales (Moi, 2005: 21).

Desde 1960, esta diferenciación fue retomada por las feministas que distinguieron entre sexo biológicamente y género como una categoría social y cultural. Esta distinción constituyó un marco de trabajo básico y un gran acuerdo con el que se separaron del determinismo biológico,⁵ que sostuvo la supremacía del sexo y colocó en una posición de superioridad a los hombres, asumiendo también que las normas sociales tienen su origen y causa en la naturaleza (Moi, 2005: 3, 21).

La distinción entre sexo y género establecida en 1960 tuvo “el mérito de subrayar que el género es una construcción social y el demérito de colocar el sexo dentro de una esencia” (Moi, 2005: 4) es decir, “inmóvil, estable, coherente, arreglado, prediscursivo, natural y ahistórico: la simple superficie en la cual la escritura del género es hecho” (Moi, 2005: 4).⁶ Para la década de 1980, las teóricas postestructuralistas del sexo y del género criticaron esta visión esencialista del sexo, proponiendo “entender el ‘sexo o el cuerpo’ como un fenómeno concreto, histórico y social y no como una esencia” (Moi, 2005: 4).⁷

La desesencialización del sexo y su reconocimiento como construcción social constituye el punto de partida para plantear la existencia de la identidad sexual y de sus relaciones con la identidad de género, ya que la identidad sexual permite entender los procesos a partir de los cuales el cuerpo es dotado de sentido subjetivamente, desestabilizando los significados hegemónicos construidos históricamente.

Fue en el año de 1986 cuando el género adquirió su estatus como categoría de análisis, fortaleciendo la construcción de un campo de estudios autónomo, aunque en intersección con otros campos que retoman categorías de la diferencia.⁸ De acuerdo con Kathleen Canning (2006:8-9): “la publicación en 1986 del ensayo de Joan Scott ‘Género: una categoría útil para el análisis histórico’ en las páginas de una de las más influyentes revistas americanas de historia, marcó el momento en el cual, el género ganó un estatus analítico de sí mismo”.⁹ Por lo que, aún cuando, la distinción entre sexo y género surgió en los contextos psiquiátricos y médicos de la década de 1960, es gracias al trabajo de los historiadores y en gran medida a la propuesta de Joan Scott, que el género adquirió su estatus analítico para las ciencias sociales.

Antes de la propuesta de Scott, el género tenía un uso descriptivo, era un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres, carecía de la capacidad analítica para enfrentar y cambiar los paradigmas históricos existentes, para

interpretar el cambio histórico (Scott, 2003: 272). Sin embargo, el cambio de los estudios de las mujeres a los estudios de género desde una perspectiva analítica no fue fácil e inmediato. Scott (2003: 266) señala que el término género, fue usado entre las feministas americanas como sinónimo de mujeres, otorgando cierta legitimidad académica a estos estudios. Por su parte Canning (2006: 9) sostiene la misma argumentación al aseverar que: “por una década o más después de su emergencia, el género y las mujeres, coexistieron como campos de estudio, algunas veces diferenciados sólo en el nombre, con lo que el género figuró como un renombramiento más moderno de la historia de las mujeres”.¹⁰ Los estudios de género, y ya no sólo de las mujeres, desde un marco analítico concreto, ampliaron las perspectivas desde las que se concibió el género. En este contexto, es que el postestructuralismo se coloca como un marco analítico importante, situando el énfasis en “el significado de las relaciones de poder, en el cual los hombres y mujeres se posicionan diferencialmente” (Canning, 2006: 4)¹¹ en lugar de enfocarse en los análisis materialistas que desde la década de los setenta habían explicado las desigualdades entre hombres y mujeres (Chant, 2007: 43).

La constitución del género como categoría de análisis también marcó la necesidad de ampliar los estudios de género a una diversidad de temas, analizados en conjunto con otros sistemas de dominación o sistemas de inequidad, como la clase, la raza y la etnicidad (Boris y Janssens, 1999). En el caso de Latinoamérica la agenda en los estudios de género incluyó una serie de trabajos sobre masculinidad que han tenido un impulso considerable en los últimos diez años y que han destacado que los hombres tampoco son una categoría unitaria. (Chant, 2007: 55-57).

Actualmente, en el momento coyuntural que representa la visibilidad y búsqueda de legitimidad de la diversidad sexual y de género, a través de las demandas por el respeto de los derechos humanos, civiles y políticos de las personas Lésbico, Gay, Bisexual, Trans e Intersexual (LGBTI) por parte del Estado, así como por el reconocimiento en algunas de las instituciones sociales más importantes de todos los tiempos, como la familia y las

iglesias, es trascendental cuestionar de qué manera el género se redefine como categoría de análisis a partir de la transgresión a la norma de la heterosexualidad. La necesidad de responder este cuestionamiento coincide con lo que en su momento vivieron los estudios de género relacionados con el feminismo, en el marco del reconocimiento de los derechos de las mujeres, de las demandas por construir contextos más igualitarios en los que se respetaran las diferencias entre hombres y mujeres.

De acuerdo con Joan W. Scott (1992: 40) el estudio de la historia de la mujer se produjo en la academia norteamericana mucho antes y con mayor éxito que en otras partes. La necesidad de reconstruir la historia de las mujeres desde la academia se originó en el marco de la lucha por el reconocimiento de los derechos civiles de las mujeres, lo que las colocaría en una posición de igualdad respecto a los hombres.

En *El problema de la invisibilidad* Joan W. Scott (1992) da cuenta de la conformación de un campo de estudio centrado en las mujeres, su rol en la historia y posteriormente en los estudios de género, desde una perspectiva interdisciplinaria. Lo interesante de su relato es que parecería a su vez mostrar el trayecto por el que han pasado los estudios *queer*, en el sentido de que las identidades sexuales y de género no heterosexuales han sido borradas de la historia, además de que así como los estudios sobre las mujeres se originaron en gran medida en el auge del movimiento feminista, los estudios *queer* también se insertan en la mayor visibilidad y expansión del movimiento LGBTI.

En los casos de las académicas-activistas, se puede decir que tal como Joan Scott lo identificó en los estudios de la mujer, los programas de estudio sobre lo *queer* funcionan “a la vez, como centros, de movimientos políticos y de investigación académica” (Scott, 1992: 41), sin embargo, es necesario indagar si por conectar la política con la cultura, los estudios *queer* repiten la historia de los estudios de la mujer en relación con la legitimidad académica, ya que hay quienes consideran que “la conexión explícita entre la política y la cultura [es] una violación al compromiso de la academia con la imparcialidad o la objetividad” (Scott, 1992: 41).

La importancia y el desarrollo de los estudios *queer*, corresponde con el giro en los estudios de género, en el que se consideró que éstos “existen incluso sin las mujeres” (Boris y Janssens, 1999: 4).¹² La ampliación en los estudios de género implicó colocar la mirada en las personas de edad adulta, en las masculinidades, en las personas lesbianas y gays, pero sobre todo, mostró la importancia de colocar al género como una categoría de análisis, además de entenderlo como un proceso o relación que forma a las instituciones y caracteriza las representaciones (Boris y Janssens, 1999: 4).

Sin embargo, desde finales de 1960 y principios de 1970 es posible encontrar en Estados Unidos una avalancha de estudios pioneros en el análisis de los roles sexuales y las identidades sociales, relacionados, particularmente, con la comunidad homosexual posterior a los disturbios de Stonewall. Para finales de los 70, fue fundamental la argumentación de Foucault sobre la sexualidad como punto de transferencia para las relaciones de poder (Bernstein y Schaffner, 2005: xii).

En 1980, “la sexualidad llegó a ser no sólo un sitio de investigación empírica, sino también una revitalizada contienda política” (Bernstein y Schaffner, 2005: xii)¹³ articulada al movimiento feminista. Los estudios de lesbianas y gays también constituyeron un proyecto empírico-normativo similar para investigar la textura y significados de las relaciones entre personas del mismo sexo en diferentes medios culturales e históricos y a su vez documentar la escasez de los derechos civiles y libertades para gays, lesbianas y bisexuales (Bernstein y Schaffner, 2005: xii).

En este contexto político y de movimientos sociales de la década de 1980, es que se ubica el surgimiento de los estudios *queer* que ya no sólo se enfocaron a los homosexuales, sino también a todas las identidades sexuales y de género no heterosexuales como los transexuales, transgénero, intersexuales y bisexuales y lo más importante, se posicionaron como un movimiento que teje vínculos entre el activismo y la academia y que pretende lograr determinados objetivos políticos. Los estudios *queer* emergieron “para críticamente interrogar no sólo la marginalización sexual de

las identidades y prácticas, sino también la heterosexualidad como una institución cultural y heteronormativa como un sistema de control social” (Bernstein y Schaffner, 2005: xii-xiii).

En este contexto de crítica a la heterosexualidad como institución cultural y heteronormativa, es que la obra de Judith Butler cobra una importancia central y fundante en el campo de los estudios y la teoría *queer* y de manera más amplia en los estudios de género. De acuerdo con Toril Moi (2005) Judith Butler produjo el trabajo más importante sobre el sexo y género en la década de los noventa. Butler (2001: 13) plantea la importancia de reflexionar sobre varias formas de pensar el género, a raíz del transgénero, la transexualidad, la paternidad y la maternidad lésbica así como de las identidades lésbicas masculinas y femeninas.

Un eje clave en el trabajo de Butler ha sido criticar la matriz heterosexual dominante en la teoría literaria feminista así como “rebatir los planteamientos que presupongan los límites y la coerción del género, y que limitaban su significado a las concepciones generalmente aceptadas de masculinidad y feminidad” (Butler, 2001:8). Su crítica al feminismo se enfoca a los intentos que hizo por idealizar ciertas expresiones de género que al mismo tiempo originaban nuevas formas de jerarquía y exclusión. Por lo tanto, su objetivo es “abrir las posibilidades para el género, sin precisar qué tipos de posibilidades [deben] realizarse” (Butler, 2001: 8).

Los estudios *queer* han venido a aumentar las críticas hacia las posiciones binarias a partir de las cuales se entiende el sexo y el género. Desde 1986, Joan W. Scott en su artículo *El género: una categoría útil para el análisis histórico* señalaba la importancia de “rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una deconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual”¹⁴ (Scott: 2003: 286).

Retomar la perspectiva de análisis del género propuesta por Scott (2003), es un paso esencial para entender la construcción de las identidades sexuales y de género no heterosexuales, sin embargo, es necesario poner en diálogo esta perspectiva con la propuesta de Butler (2003) en la que el género es

visto de manera dinámica, es decir como un proceso que se elige a través de la reinterpretación y resignificación de las normas construidas, como un proceso cambiante a lo largo de la trayectoria de vida (Cano, 2009). La perspectiva de Scott es importante en tanto permite situar la construcción de las identidades desde la capacidad de agencia de los sujetos, pero en relación con estructuras sociales y de lenguaje concretas, transversalizadas por distintos ejercicios de poder, es decir, desde un marco analítico postestructuralista. Por lo tanto, en el siguiente apartado se profundizará en la importancia de retomar el enfoque postestructuralista para el estudio de las identidades sexuales y de género.

El análisis de las identidades sexuales y de género desde un enfoque posestructuralista

El posestructuralismo surgió en Francia durante la segunda mitad de la década de 1960. Sin embargo, fue hasta 1980 cuando obtuvo relevancia en los estudios de género de la corriente estadounidense. La característica distintiva del posestructuralismo radica en su crítica a la construcción del conocimiento desde el estructuralismo en ciencias como antropología, en la lingüística. De acuerdo con Michèle Barret (1996: 9) los posestructuralistas ofrecen una crítica tanto de la principal corriente liberal en la teoría y filosofía social (incluyendo la psicología y la ciencia política), como de las hipótesis de trabajo del pensamiento marxista y radical, especialmente de la suposición materialista que ve a la conciencia como dependiente de la materia, o de la suposición más general de que las relaciones económicas son las dominantes.

La crítica del posestructuralismo al estructuralismo supone retomar la importancia de otros enfoques como la fenomenología y la hermenéutica (Barret, 1996: 22), en los que el énfasis está puesto en la subjetividad, en el sujeto que construye significados, que interpreta. Sin embargo, el punto clave radica en mantener un equilibrio entre las posiciones estructurales del análisis social y aquellas en las que marca la pauta la subjetividad.

Michel Foucault, Jacques Lacan y Jacques Derrida se han consagrado como los principales representantes del posestructuralismo. Dentro de los estudios de género tomaron una relevancia central por su devastadora crítica a las principales suposiciones en las que se basaba con anterioridad la teoría feminista. La lectura reconstructiva derridiana, el psicoanálisis lacaniano y el énfasis foucaultiano en el cuerpo material y el discurso de poder, han alcanzado una gran relevancia dentro de los estudios de género, ya que abordan las cuestiones de la sexualidad, la subjetividad y la textualidad que las feministas y los representantes de la teoría *queer* han colocado como prioridad en su agenda (Barret, 1996: 8, 35; Butler, 2001) a la par de la *political agency*,¹⁵ con lo que han logrado un equilibrio respecto al énfasis puesto en la estructura social (Barret, 1996: 13).

La presencia del posestructuralismo en las ciencias sociales y de manera concreta en los estudios de género implicó un desplazamiento de las cosas a las palabras, es decir, de las posiciones centradas en los análisis materialistas a las posiciones centradas en los análisis simbólicos, que destacan la importancia del lenguaje (Michèl Barret, 1996). De acuerdo con Joan Scott (2003: 280), para los posestructuralistas el lenguaje no quiere decir palabras, sino sistemas de significado, ordenes simbólicos que preceden al dominio real del habla, la lectura y la escritura, es decir, que son históricos. Por lo tanto, los posestructuralistas “recalcan la función central del lenguaje en la comunicación, interpretación y representación del género” (Scott: 2003: 280). Para Michèl Barret (1996: 12-15) el desplazamiento de las palabras a las cosas planteado por el posestructuralismo, forma parte de un cambio de paradigma dentro las ciencias sociales.

En el análisis de las identidades sexuales y de género no heterosexuales, el posestructuralismo constituye un punto de análisis clave por la importancia que atribuye al lenguaje, a la comunicación, en función de la construcción de sentido y de significados, ya que es precisamente a través de estos procesos como se configuran las concepciones de los otros y de lo propio, marcando la relación alteridad/identidad. Como lo señala Michèl

Barret (1996: 11): “el significado es construido mediante la contraposición de diferentes elementos cuya definición yace precisamente en las diferencias entre unos y otros”.

El énfasis del posestructuralismo en lo simbólico, se intersecta con la propuesta antropológica de Clifford Geertz (1973: 20), en la que la antropología se sitúa como una ciencia interpretativa en busca de significaciones y la cultura es analizada desde una concepción simbólica. Marc Augé (1995) también destaca la importancia de las significaciones, plantea que lo simbólico es el objeto de estudio de la antropología, esencialmente preocupada por la cuestión del sentido: el sentido es el sentido social, es decir, el conjunto de las relaciones establecidas y simbolizadas (por lo tanto admitidas y reconocidas) entre los hombres. “El sentido social [...] es también un sentido histórico” (Augé, 1995: 84).

Las relaciones de alteridad y de identidad se definen individual y colectivamente en el pasado y en el presente. Por lo tanto, el género y el sexo enmarcados en los órdenes simbólicos construidos y legitimados históricamente y en la producción subjetiva e intersubjetiva de sentidos y significados, muestran una agencia que redefine la alteridad e identidad, revelando que la construcción de las identidades sexuales y de género está transversalizada por estructuras y ejercicios de poder hegemónicos y de resistencia en los que se disputa la permanencia, el cambio o incluso la simultaneidad de los sentidos y significados mantenidos históricamente en distintos regímenes discursivos que se articulan a la producción de prácticas socioculturales.

Si bien, el posestructuralismo es un eje clave en las propuestas que se retoman de Joan Scott y Judith Butler para dar cuenta de cómo las identidades sexuales y de género no heterosexuales están en una relación dialógica con las estructuras de poder, con los órdenes simbólicos construidos por las instituciones políticas y religiosas que han legitimado las representaciones e interpretaciones sobre la sexualidad y el género, es necesario priorizar el enfoque de Michel Foucault sobre el de Jacques Lacan. De acuerdo con Foucault (Scott, 1992:49):

las relaciones de poder están construidas por medio del “discurso”, término que no sólo significa discusiones particulares, sino toda la tecnología de la organización e ideología asociada a la formulación de ideas.

Toril Moi (2005:30) reconoce la crítica de los teóricos postestructuralistas a la manera en la que el sexo y el género se entendieron en 1960, es decir, ahistórica y divorciada de significados concretos, sin considerar la identidad personal, ni el cuerpo. También comparte los dos grandes objetivos planteados por los postestructuralistas en su crítica sobre la distinción sexo/género: “(1) evitar el determinismo biológico y (2) desarrollar un entendimiento completo histórico y no esencialista del sexo o del cuerpo” (Moi, 2005: 30-31).¹⁶

Sin embargo, considera que el punto de partida para el análisis postestructuralista es poco prometedor:

la maquinaria teórica que otorga el postestructuralismo para soportar las preguntas sobre el sexo y el género genera un esplendor de nuevos problemas teóricos que el postestructuralismo se siente obligado a responder, pero los cuales ya no tienen ninguna conexión con los cuerpos, el sexo o el género. El resultado está trabajando en fantásticos niveles de abstracción sin entregar el entendimiento concreto, situado y materialista del cuerpo (Moi, 2005: 30-31).¹⁷

De la crítica de Toril Moi, se puede abstraer que los principales problemas que identifica en el posestructuralismo radican, por una parte, en el gran énfasis puesto en los órdenes simbólicos en los que se construye el sexo y el género, y por otra parte, en el aparente descuido de la perspectiva situada y material que es necesaria para dar cuenta de las relaciones del cuerpo con el sexo y el género, ya que desde su perspectiva: “el cuerpo es material y construido, por lo tanto está dentro de la cultura, de la historia” (Moi 2005: 46-47).¹⁸

Sin embargo, parecería que Toril Moi no considera que desde la perspectiva simbólica, planteada por el postestructuralismo, las significaciones también se sitúan en la cultura y en la

historia, ya que por una parte se forman en ella y por otra parte la reconfiguran, además de que dichas significaciones no se quedan en el nivel de las representaciones mentales, sino que a través de los sentidos construidos, guían la acción social, desde la que se habita el cuerpo, en relación con la identidad sexual y la identidad de género.

El énfasis del posestructuralismo no sólo está puesto en los conceptos construidos normativamente, a partir de los cuales se “ordena” el género y el sexo, sino también en los múltiples sentidos y significados sobre esas normas, es decir, en las significaciones construidas por quienes poseen una identidad sexual y de género, lo que los lleva a reinterpretar las normas construidas, a dotar de significados el cuerpo con el que construyen su identidad sexual e incluso como lo plantea Judith Butler (2003) a elegir el género. Como lo expresa Joan Scott (2003: 288):

para alcanzar el significado, necesitamos considerar tanto los sujetos individuales como la organización social, y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones, porque todo ello es crucial para comprender cómo actúa el género, cómo tiene lugar el cambio.

La crítica de Toril Moi (2005: 46-47) a la ausencia de un análisis de la materialidad del cuerpo y de sus relaciones con el sexo en la corriente posestructuralistas se centra, en las ideas de Butler. El hecho más criticado por Moi radica en que aún cuando Butler concluye que una teoría de la materialidad es requerida, suponiendo que la materialidad es un efecto de poder, se abstiene de formular alguna propuesta. Desde su perspectiva, para Butler la materialidad del cuerpo es un problema situado fuera de cualquier situación concebible, ella está interesada en la “materialidad” en su forma más general y pura, no en nada específico acerca de un cuerpo particular: “Butler pierde de vista que el cuerpo con el que ella trabaja trae a cuenta un cuerpo histórico concreto, que ama, sufre y odia” (Moi, 2005: 49).¹⁹

De la crítica de Moi destacó la importancia de considerar tanto la materialidad del cuerpo como la dimensión simbóli-

co-discursiva sustentada por el posestructuralismo. De acuerdo con Kathleen Canning (2006: 26) la noción de *embodiment* es una propuesta que ayuda a reconciliar ambas perspectivas:

la noción de *embodiment* explorada en años recientes más fructíferamente por las filósofas feministas, ayudó a superar la postura opuesta entre discurso y materialidad en la historia de los cuerpos, dirigiendo la atención hacia la asignación de significados para el cuerpo por los sujetos.

Perspectivas para analizar la construcción de las identidades sexuales y de género no heterosexuales

En el estudio contemporáneo de las identidades, la distinción entre sexo y género es fundamental. Desde la década de 1990 se ha destacado que la sexualidad al igual que el género, es una construcción social (Butler, 2003), por lo que la sexualidad, tampoco puede verse como un término unificado. Un gran número de feministas y teóricos postestructuralistas rechazaron la distinción en la que el sexo se considera sólo como un fenómeno de la naturaleza, de la biología, mientras que el género es visto como una “construcción social contingente” (Canning, 2006: 21).²⁰

La distinción que se plantea para el estudio de las identidades parte del hecho de considerar el sexo y el género como construcciones sociales que es necesario analizar en el contexto de construcción de la identidad y de la subjetividad, colocando el énfasis en el sujeto, del cual se reconoce su capacidad para interpretar y reapropiar las normas construidas históricamente y no sólo de seguir las, produciendo una diferencia en los contextos en los que interactúa.

Robert Stoller, psicoanalista americano, fue el primero en formular el concepto de identidad de género en 1963, este concepto le permitía saber a qué sexo pertenecían sus pacientes transexuales. El tema de la identidad sexual es mucho más reciente, ya que su importancia se definió en la demanda de feministas y de investigadores que realizaban estudios *queer* de

desesencializar al sexo y verlo como una construcción social e histórica. Fue en los estudios *queer*, donde empezó a registrarse una diversidad de tipos sexuales, los performances y subversiones de las sexualidades (Canning, 2006: 23-24).

Partiendo de una perspectiva postes-estructuralista sobre el género centrada en los planteamientos de Joan Scott (2003), de Judith Butler (2003) y de Kathleen Canning (2006) a continuación se presenta una propuesta para analizar la construcción de las identidades sexuales y de género no heterosexuales. A través de la definición que Joan Scott (2003) elaboró sobre el género como categoría de análisis y de la propuesta de Judith Butler (2003) sobre el sexo como construcción social y el género como elección se explicará la construcción de las identidades sexuales y de género a partir de las permanencias en la cultura y de la capacidad de agencia que hace posible la producción del cambio, en medio del ejercicio de poder.

La propuesta de Joan Scott (2003: 289-291) para analizar el género se basa en dos proposiciones interrelacionadas pero analíticamente distintas. En la primera proposición, que se compone de cuatro elementos interrelacionados, sostiene que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos. Los cuatro elementos que integran esta primera proposición son: 1) los símbolos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples, 2) los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos, en un intento de limitar y contener sus posibilidades metafóricas, 3) las nociones políticas y referencias de instituciones y organizaciones sociales y 4) la identidad subjetiva.

En la segunda proposición el género es entendido como “una forma primaria de relaciones significantes de poder, como un campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder” (Scott, 2003: 292). Por lo tanto, el poder se coloca de manera transversal en los cuatro elementos de la primera proposición, ya que es en las tensiones entre las instituciones

y los sujetos en tanto agentes, en las significaciones normativas y en las que apuestan por el cambio, en las identidades normalizadas y en las identidades subversivas donde el ejercicio de poder, así como los propósitos a los que responde se hace más evidente.

Si bien es hasta el cuarto elemento de su primera proposición que Joan Scott hace referencia a la identidad subjetiva, es necesario señalar que los tres elementos anteriores integran el contexto a partir del cual es posible entender y analizar la construcción de las identidades sexuales y de género no heterosexuales, ya que al poner en circulación sentidos y significados diversos sobre la sexualidad y el género estas identidades se construyen en una tensión constante con los conceptos normativos que contienen las nociones políticas de organizaciones sociales e instituciones, como las iglesias y el Estado.

La identidad subjetiva es un eje cardinal para dar cuenta de la capacidad de agencia que hace posible incorporar nuevos sentidos y prácticas relacionadas con el género. De acuerdo con Joan Scott (2003: 288-289):

dentro de estos procesos y estructuras, hay lugar para un concepto de agencia humana como intento [...] de construir una identidad, una vida, un entramado de relaciones, una sociedad con ciertos límites y con un lenguaje, lenguaje conceptual que a la vez establece fronteras y contiene la negación, resistencia, reinterpretación y el juego de la invención e imaginación metafórica.

En este contexto, es que la propuesta de Judith Butler (2003) adquiere trascendencia ya que es en el marco de la resistencia, la reinterpretación y el juego de la invención donde se puede ubicar su propuesta acerca de que el sexo es una construcción social y el género una elección. La diferencia más radical en los planteamientos de Butler (2003) respecto de otras teorías del género se relaciona con el hecho de considerar el género como una elección. Esta idea está inspirada en gran medida en la reflexión de Beauvoir acerca de que no se nace mujer, sino que se llega a serlo. Para Butler (2003: 304):

el género se convierte en el locus corpóreo de significados culturales tanto recibidos como innovados. Y en este contexto la 'elección' pasa a significar un proceso corpóreo de interpretación dentro de una red de normas culturales profundamente establecida.

Desde su perspectiva "el llegar a ser' nuestro género no sigue una progresión lineal [...] porque el género no se origina súbitamente en algún punto del tiempo después del cual su forma quedaría fijada" (Butler, 2003: 308). Por lo tanto: no se puede rastrear el origen del género de forma definible porque él mismo es una actividad originante que está teniendo lugar incesantemente. Al dejar de ser entendido como el producto de relaciones culturales y psíquicas pasadas hace mucho, el género es una forma contemporánea de organizar las normas culturales pasadas y futuras, una forma de situarse en y a través de esas normas, un estilo activo de vivir el propio cuerpo en el mundo" (Butler, 2003: 308).

Desde la perspectiva de Butler, elegir el género implica un trabajo de interpretación y de reorganización de las normas de género recibidas. Por lo que "siendo menos que un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo" (Butler, 2003: 309).

Uno de los planteamientos que ha colocado a Butler dentro de los grandes debates académicos en la relación sexo-género, radica considerar al sexo, igual que al género, como una construcción social. Butler (2003: 313) considera que si el cuerpo es una situación "un campo de posibilidades culturales a la vez recibidas y reinterpretadas, entonces tanto el género como el sexo parecen ser cuestiones completamente culturales". De hecho, Butler (2003: 322) señala que "si el sexo natural es una ficción entonces lo distintivamente femenino es un momento puramente histórico del desarrollo de la categoría de sexo".

Para Butler "el cuerpo como situación" tiene un doble sentido, por un lado, "el cuerpo se convierte en un nexa pecu-

liar de cultura y elección”, y por otro, “existir” el propio cuerpo “se convierte en una forma personal de asumir y reinterpretar las normas de género recibidas” (Butler, 2003: 312). Este segundo significado es particularmente importante porque de acuerdo con Butler: “en la medida en que las normas de género funcionan bajo la égida de los estreñimientos sociales, la reinterpretación de esas normas mediante la proliferación y variación de estilos corporales se convierte en una forma muy concreta y accesible de politizar la vida personal”.

Butler (2003: 314) además considera lo establecido por Wittig acerca de que “la demarcación de la diferencia sexual no procede a la interpretación de esa diferencia, sino que esta demarcación es en sí misma un acto interpretativo cargado de supuestos normativos sobre un sistema de género binario”. Wittig también considera que “la erogeneidad, la capacidad de respuesta sexual del cuerpo, es restringida por la institucionalización de la diferencia sexual binaria” (Butler, 2003: 314). Se pregunta: “¿por qué no nombramos como rasgos sexuales a nuestras bocas, manos y culos?” Y responde:

únicamente nombramos sexual —léase, sentimos sexual— los rasgos funcionales para la actividad reproductiva [...] Wittig debate la práctica social de valorizar determinados rasgos anatómicos como si fueran definitorios no sólo del sexo anatómico sino de la identidad sexual (Butler, 2003: 314-315).

A partir de lo dicho por Butler y por Wittig acerca de que el sexo es una construcción social igual que el género, así como la posibilidad de la reinterpretación de las normas sociales a partir de la proliferación y variación de los estilos corporales, resulta pertinente hablar de una identidad sexual que analíticamente se diferencie de la identidad de género. Siguiendo a Judith Butler (2003), se plantea que la identidad de género está relacionada con las distintas formas en las que los sujetos, en tanto agentes, interpretan y reorganizan las normas culturales, constituyendo una forma de situarse en y a través de esas normas, así como un estilo activo de vivir el propio cuerpo. Por lo tanto, la identi-

dad de género, en tanto proceso electivo, está relacionada con las distintas posiciones (de cambio, permanencia o de simultaneidad) que se asumen ante los significados construidos sobre los cuerpos sexuados.

Siguiendo a Canning (2006) inicialmente se plantea que la identidad sexual está relacionada con las distintas formas que los sujetos construyen para habitar un cuerpo sexuado. Un cuerpo del que se reconoce su materialidad y afectividad, tal como lo plantea Toril Moi (2005: 49), en el sentido de que es un cuerpo histórico, que ama, sufre y odia, pero a su vez es un cuerpo del que se reconocen los significados que se le asignan y que son construidos subjetiva e intersubjetivamente.

Desde esta perspectiva, el cuerpo es el nexo que vincula la identidad sexual y la identidad de género, ya que la reinterpretación y reorganización de las normas culturales, permite vivir, visibilizar y legitimar una diversidad de formas de habitar un cuerpo sexuado, en las que se modifican los roles y se construyen otros regímenes amorosos, por mencionar algunos ejemplos.

Por lo tanto, se puede plantear que la identidad de género coloca el énfasis en el contexto social, cultural histórico en el que las normas sobre el sexo y el género construidas, reorganizadas y reinterpretadas, mientras que la identidad sexual coloca el énfasis en la subjetividad que hace posible maneras particulares y diversas de habitar el cuerpo. Lo más importante de esta perspectiva es dar cuenta de las condiciones históricas y culturales que permiten habitar el cuerpo, en el marco de la libertad para actuar, para elegir el género, para reconfigurar la identidad.

Probablemente, como lo plantea Scott (2008) las diferencias entre sexo y género, son mínimas, sin embargo, el género es la llave para llegar al sexo. En el caso de esta propuesta ocurre lo mismo la identidad de género es la clave para entender la identidad sexual, en tanto, la identidad de género hace visibles las permanencias, los cambios o la simultaneidad de las significaciones construidas históricamente sobre las posiciones y las relaciones entre hombres y mujeres.

Reflexiones finales

En este capítulo se partió de una genealogía que muestra de que manera las intersecciones entre la agenda académica y la agenda política (feminista y de la disidencia sexual) han dado lugar a los estudios *queer*, caracterizados por analizar las prácticas y agencias transgresoras y desestabilizadoras de la heteronormatividad.

Los estudios *queer*, en su entramado teórico con el postestructuralismo y el *embodiment* han hecho frente a la problemática que existe desde las perspectivas más tradicionales sobre la distinción y conceptualización del sexo y del género para el análisis de las identidades que subvierten la norma de la heterosexualidad.

En este contexto se planteó una propuesta para el análisis de las identidades sexuales y de género no heterosexuales a partir del diálogo entre los planteamientos de Joan Scott, Judith Butler y Kathleen Canning, destacando el carácter flexible, móvil en la configuración y reorganización de las identidades sexuales y de género a lo largo de la trayectoria de vida.

En nuestros días, esta propuesta resulta relevante si consideramos que las identidades sexuales y de género se intersectan con las identidades religiosas así como en los debates sobre lo público, lo político y lo privado, en las demandas por la laicidad que garanticen el reconocimiento de las diferencias en igualdad.

Bibliografía

- Arboleda Ríos, Paola. (2011), ¿Ser o estar “queer” en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 39, 111-121.
- Augé, Marc (1995), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa.

- Barrett, Michèle (1996), "Palabras y cosas: materialismo y método en el análisis feminista contemporáneo". *La Ventana*, no. 4, págs. 7-58.
- Bernstein, Elizabeth y Schaffner, Laurie (2005), *Regulating Sex. The Politics of Intimacy and Identity*. Nueva York: Routledge.
- Boris, Eileen y Janssens, Angélique (1999), *Complicating Categories: Gender, Class, Race, and Ethnicity*. New York: Cambridge University Press.
- Butler, Judith (2001), *Género en disputa*. México, Paidós, UNAM, PUEG.
- Butler, Judith (1996), "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault", en Martha Lamas (Comp.), *El género: la construcción social de la diferencia sexual* (303-326), México, PUEG/Porrúa.
- Canning, Kathleen (2006), *Gender history in practice. Historical perspectives on bodies, class and citizenships*. Ithaca: Cornell University Press.
- Cano, Gabriela (2009), "Inocultables realidades del deseo. Amelio Robles, masculinidad (transgénero) en la Revolución mexicana", en Gabriela Cano, Mary Kay Vaughan y Jocelyn Olcott, *Género, poder y política en el México posrevolucionario* (61-90). México: FCE.
- Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos. (2010). Políticas de disidencia sexual. Noticias CLAM. Recuperado de http://www.clam.org.br/publique/cgi/cgilua.exe/sys/start.htm?UserActiveTemplate=_BR&infoid=7183&sid=21 (24 de septiembre de 2013).
- Chant, Sylvia (2007), *Introducción. Género en un continente que está cambiando. Género en Latinoamérica* (33-64). México: CIESAS.
- Elias, Norbert (1994), *Conocimiento y poder, edición, traducción y prólogo Julia Varela*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Geertz, Clifford (1973), *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Moi, Toril (2005), *Sex, gender and the body. The student edition of what is a woman?* Oxford: Oxford University Press.
- Mogrovejo, Norma (2000), *Un amor que se atrevió a decir su*

- nombre. *La lucha de las lesbianas y su relación con los movimientos homosexual y feminista en América Latina*. México: Plaza y Valdés.
- Núñez, Guillermo (2011), *¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano*. Quito-Ecuador: Ediciones Abya-Yala, Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo.
- Scott, Joan W. (2008), "Unanswered Questions", en *American Historical Review*, no. 113 pp. 1422-1430.
- Scott, Joan W. (2000), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Martha Lamas, (Comp.) *El género: la construcción social de la diferencia sexual* (265-302). México: PUEG/Porrúa.
- Scott, Joan W. (1992), "El problema de la invisibilidad", en Carmen Ramos Escandón (Comp.) *Género e historia* (38-65). México: Instituto Mora/UAM.
- Suárez, Liliana y Hernández Castillo, Rosalva Aída (eds.) (2008). "Introducción", en *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (11-24). Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer.
- Talpade Mohanty, Chandra (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial", en Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (11-28).
- Viteri, María Amelia; Serrano, José Fernando y Vidal-Ortiz, Salvador. (2011), "¿Cómo se piensa lo "queer" en América Latina?" Íconos. *Revista de Ciencias Sociales*, 39, (47-60).

Notas

1 Es decir donde la heterosexualidad constituye la norma a partir de la cual se estructuran las instituciones y prácticas sociales.

2 La traducción es mía.

3 *Lesbian and gay studies* en el idioma inglés.

4 Paola Arboleda Ríos (2011), en su texto *¿Ser o estar "queer" en Latinoamérica? El devenir emancipador en: Lemebel, Perlongher y Arenas*, da cuenta de cómo artistas y escritores latinoamericanos proponen estrategias para reimaginar el proyecto *queer* latinoamericano. Sin embargo, estos acercamientos no concluyen en un planteamiento teórico concreto, lo que hacen es visibilizar distintos lugares de enunciación como el amor, el devenir o las particularidades de la identidad latinoamericana. No obstante, esta visibilización que se hace desde el proyecto artístico latinoamericano tiene en común con los estudios *queer* y los estudios de la disidencia sexual la renuncia y la transgresión de las estructuras heteronormativas.

5 Desde finales del siglo XIX los deterministas biológicos, amparados en publicaciones científicas que apelaban la superioridad del hombre sobre las mujeres como *The Law of Heredity* (Brooks, 1883) y *The Evolution of sex* (Geddes y Arthur, 1889), sostuvieron la predominancia del sexo construido biológicamente, presuponiendo que: 1) Los hechos biológicos justifican las normas sociales, 2) Las normas sociales son la expresión de los hechos biológicos, 3) Las normas sociales tienen su causa y origen en la naturaleza, 4) El intento por cambiar las normas sociales existentes tendrá consecuencias desastrosas para la humanidad (Moi, 2005: 15, 19-20).

6 La traducción es mía.

7 La traducción es mía.

8 Otras categorías de la diferencia son la clase social, la etnicidad, la raza.

9 La traducción es mía.

10 La traducción es mía.

11 La traducción es mía.

12 La traducción es mía.

13 La traducción es mía.

14 En *El problema de la invisibilidad* (1992: 47), JWS define la diferencia sexual como los diferentes significados atribuidos a lo masculino y lo femenino en las sociedades de antaño.

15 Acción o práctica política.

16 La traducción es mía.

17 La traducción es mía.

18 La traducción es mía.

19 La traducción es mía.

20 La traducción es mía.

Capítulo 9

San Judas Tadeo: De la ficción hagiográfica a la estigmatización social

César Rebolledo González

Universidad Iberoamericana

Perfil hagiográfico de San Judas Tadeo

La pregunta sobre quién es San Judas Tadeo (SJT) podría resultar para algunos mero trámite para contextualizar el fenómeno devocional que aquí abordaremos. Sin embargo, es fundamental detenerse en ella porque pone de manifiesto la ambigüedad y confusión que rodea el entendimiento común del personaje y de los rituales que lo glorifican. Por ello, abundaremos primero en la semblanza oficial que se hace del Santo y la relacionaremos con los testimonios al respecto de algunos devotos.

Judas Tadeo. Apóstol y “familiar cercano” de Jesucristo, según los relatos genealógicos de la tradición cristiana. Se le conoce también como el santo de los “casos difíciles e imposibles”. A decir de los misioneros claretianos, formó parte de la primera comunidad de discípulos del Señor; fue uno de los doce apóstoles que Jesús escogió “para que estuvieran [con él] y para enviarlos a predicar”.¹

De acuerdo con sus comentaristas, fue olvidado durante siglos debido a dos motivos:

- a) La vinculación errónea que se hacía de éste con Judas Iscariote: “el traidor”.
- b) Su escasa evocación en los textos bíblicos. Judas Tadeo es uno de los apóstoles menos mencionados de manera directa en la Biblia, y esto se acentúa aún más porque suele llamársele de otras maneras. Algunos teólogos se refieren a él como “el Trinomio” (con tres nombres). Mientras que en los evangelios de *Mateo* y de *Marcos* lo llaman simplemente “Tadeo” o “Lebbeo” (*Mateo* 10:3; *Marcos* 3:18), *Lucas* en su evangelio y en los *Hechos de los Apóstoles* lo llama “Judas de Santiago” (*Lucas* 6: 16; *Hechos* 1:13).²

Retomando el primer inciso, en el evangelio de Juan (14:22-23) encontramos una breve cita que muestra la recurrente precaución para diferenciar los homónimos en el mundo religioso: “Le dice Judas —no el Iscariote [...]”. La aclaración nos deja entrever la cautela que genera la pronunciación de un nombre asociado *per se* al perjurio: *Judas*,³ y da pie a una explicación consensuada y divulgada acerca de la naturaleza marginal de su culto.

En palabras de Jesús Pedro (55 años, empleado del gobierno local, Ixtapaluca, Edo. de México), un entrevistado clave de nuestra investigación, esta misma confusión entre los homónimos provoca suspicacia no sólo entre sus fieles (“yo lo confundía mucho con Judas Iscariote”), sino también sobre la imagen que de éstos últimos se tiene particularmente en México:

Generalmente San Judas Tadeo como apóstol, porque él fue un apóstol de Cristo, generalmente todo mundo tiene en la cabeza... te vas rápido a Judas Iscariote, el que traicionó a Jesús. Como que esa forma lo eclipsó, como que lo abandonó, como que lo hizo sinónimo de Judas Iscariote. Pero yo diría que muchos cientos de años, y como que se volvió sabes qué... como si fuéramos una secta, como algo muy oculto, como que eres *adorador de San Judas*, ay *güey pus* de qué... está adorando a Judas Iscariote.

Cabe mencionar que Jesús Pedro es devoto de San Judas Tadeo desde hace 22 años y forma parte de la Liga Nacional de San Judas Tadeo, A. C.⁴ En su relato, el entrevistado acepta haber confundido al Santo durante los primeros años de culto, pero sostiene que eso no le importó en aquél entonces, pues “estaba en busca de consuelo” por la muerte de su madre.

Asimismo, en el trabajo de campo encontramos otro testimonio en el cual se confunde a los dos personajes. Mauricio Ricardo (16 años, estudiante, Valle de Chalco) —quien obtuvo su primera imagen de SJT a los diez años como regalo de un tío (posteriormente asesinado a machetazos durante una feria en Chalco)— contesta a la pregunta sobre la vida de SJT: “No más sé que es el que traicionó a Cristo, pero *pus* todos cometemos errores, ¿no?”.

Las palabras de Mauricio Ricardo y Jesús Pedro hacen eco a un singular enredo que ha acompañado a la figura de SJT desde siempre. Bajo la forma de una objeción (*pero*) que acepta adorar a “Judas el traidor”, puede apreciarse un reflejo de *defensa*. Más allá de comprometer la creencia, la confusión aproxima al devoto a la dimensión carismática del Santo: *es milagroso y no juzga, eso es lo que importa*.

Para los misioneros claretianos, esta misma confusión contribuyó de una extraña manera al crecimiento de la devoción a SJT en la ciudad de México. La presentación oficial del Santo es ilustrativa en este sentido: “[San Judas Tadeo], el apóstol que fue olvidado por la comunidad de creyentes durante mucho tiempo [...] aquél que experimentó el olvido de los demás [y superó] el obstáculo para ser tomado en cuenta por la Iglesia orante [...], se propone como aquél que atiende las situaciones más difíciles que aquejan al ser humano”.⁵

Dado que el nombre de Judas no resultaba muy favorable para propiciar la devoción a su persona, sólo unos cuantos, “los más desesperados”, se atrevían a invocarlo en la esfera de su vida privada como última opción en busca de intercesión divina. Según esta idea, la desesperanza orilló a que la gente se acercara a él; de ahí que haya sido reconocido como la figura que ayuda a enfrentar “las situaciones más difíciles”.

Esta insistencia *oficial* ante el olvido en que se mantuvo el culto a Tadeo también se ve reflejada en las plegarias que se le hacen:

¡Glorioso apóstol San Judas Tadeo! Por causa de llevar el nombre de quien entregó a nuestro querido Maestro en manos de sus enemigos, muchos os han olvidado. Pero la Iglesia os honra e invoca como Patrón de los casos difíciles y desesperados. Ruega por nosotros, que somos pecadores, y haz uso os rogamos de ese privilegio especial a vos concedido por nuestro Señor, de socorrer visible y prontamente cuando casi se ha perdido toda esperanza. Ven en nuestra ayuda en esta gran necesidad, e intercede ante nuestro Señor para que recibamos su consuelo y socorro en medio de nuestras tribulaciones y sufrimientos. Que bendiga Dios a vos y a todos los escogidos para la eternidad. Amén.

A decir del padre Alberto Cortés (abril de 2011), San Judas Tadeo cae dentro de un rubro denominado “ficción hagiográfica” y, tal como ha sucedido con figuras como San Cristóbal o San Jorge, “es necesario depurar su historia”. Como en otros casos de la historia de la Iglesia en el periodo antiguo, el perfil de San Judas Tadeo “requiere de una hermenéutica contextual para hacer más objetiva la personalidad del sujeto”.

En ese sentido, “la vida e historia de este santo apóstol se confunde en el tiempo y la historia”. El problema de la hagiografía intrincada no es un caso aislado dentro de la historia general del cristianismo: “el trabajo arqueológico sobre los santos y los mártires es una constante purificación de escenarios y hechos”, sostiene por su parte el padre Alberto Hernández, especialista en patristica y autor del libro: *Judas Tadeo. Leyenda, doctrina, espiritualidad de un Santo amado y desconocido*.⁶ Entonces, ¿qué se sabe de SJT?, ¿qué conocen de él sus fieles? ¿Cuál es la historia oficial del Santo? La respuesta del padre Hernández es muy concisa: “la gente conoce su imagen y sabe de sus milagros, eso es todo”.

El santo de las causas perdidas y los milagros imposibles

Conviene detenerse en un aspecto importante que caracteriza la lectura sobre el culto a SJT: la insistencia en la desesperanza y la marginalidad. La manera de concebir la marginalidad para la exégesis católica refiere a aquella situación de desventaja y desprotección socioeconómica (de *abandono*) en la que se encontraban esos primeros fieles, “los más desesperados”, que rescataron a Tadeo del olvido.

No sólo las mismas atribuciones milagrosas del Santo han llegado a nuestros días, “las causas perdidas, los casos difíciles”, sino también una visión piadosa de la Iglesia que pareciera observar una continuidad en su empresa para atender a un tipo específico de fieles que actualmente le rinden devoción.

Si aceptamos el hecho de que hoy día el tipo de devoción en cuestión es distintiva de comunidades de escasos re-

cursos, excluidas de la economía formal, de la seguridad social, del acceso a la educación, el remiendo histórico se hace evidente en el discurso oficial sobre la función divina (véase necesidad) del Santo.

En ese sentido, el documento “Historia y antecedentes de San Judas Tadeo”, apunta lo siguiente:

En México ha venido en aumento el número de devotos, que buscando refugio y consuelo, encuentran en el fiel apóstol una respuesta; puede ser fortaleza para afrontar un problema, resignación cristiana para afrontar una realidad que no puede ser diferente, ánimo para continuar adelante a pesar de que todo parece en contra, sentido cristiano del dolor y del sufrimiento, provocando una constante renovación en la persona del creyente, que reconoce que Dios le concede determinados favores con la ayuda e intercesión del glorioso Apóstol.

En efecto, se sabe poco sobre SJT. Se conoce únicamente la imagen que lo representa y se le reconoce en la tradición católica como el Santo de las causas perdidas y los milagros imposibles. Pero ello no quiere decir que no se hable sobre él, sobre sus milagros, sobre sus fieles, sobre los rituales que se celebran en su nombre, sobre la peculiaridad que ha tomado el culto en México. A continuación abundaremos en este último aspecto destacando los discursos populares y extraoficiales que construyen su historia, que lo significan.

Historia de la devoción a San Judas Tadeo en México

A decir de Antonio Velasco, los primeros testimonios escultróricos del culto a Tadeo en Europa datan del siglo XVIII; pero no es sino hasta finales del siglo XIX y la primer mitad del siglo XX, cuando la devoción hacia el Santo comienza a extenderse y a hacerse pública en ese continente (Velasco, 2009, p. 179).

En la ciudad de México, según el testimonio de los misioneros claretianos, la devoción a SJT tiene registros desde 1958, año en que se trajo —desde la ciudad de Chicago, Estados Unidos— su imagen a la parroquia de San Hipólito y San Casiano (localizada en el cruce del Paseo de la Reforma y Avenida Hidalgo).

Este relato apunta que la escultura permaneció en el presbiterio de la iglesia por años y era posible tocar la imagen al momento de hacerle petición. Poco a poco —conforme creció el número de milagros atribuidos popularmente al Santo— fue incrementándose la cantidad de fieles hasta el grado de convertirse en el principal ícono de la iglesia, y ésta en el principal centro de culto del país.

Fue en el año de 1982 cuando dicha escultura se colocó en el Altar Mayor, del templo de San Hipólito, conocido ahora como “San Juditas”. Desde entonces, asevera la arquidiócesis de México, “ese rincón capitalino del centro no ha dejado de transformarse en su identidad y su pastoral [...] La devoción a San Judas Tadeo, quien atiende los casos difíciles, ha mutado hasta convertirse en una mezcla de fe, ritualismo y leyenda popular” (Carmona, 2011).

Pero no es sino hasta hace alrededor de diez años cuando se dio el *boom* devocional que ha llevado a catalogar el culto como el segundo en importancia en México, tan sólo detrás del profesado a la Virgen de Guadalupe.⁷ El padre Jesús García (Iglesia de San Hipólito), a quien entrevistamos durante nuestro trabajo de campo, afirma que el número de fieles a Tadeo crece día a día, y que son sobre todo jóvenes quienes se acercan al Santo.⁸ Actualmente se habla de miles de visitantes cada día 28 de mes, fecha en que éste se celebra, e incluso del surgimiento de una *moda*.

Estos datos ubican históricamente la presencia icónica y *devoción pública* de SJT, así como el incremento exponencial en el número de fieles que podemos observar hoy en día. A manera de ilustración, vale la pena citar el testimonio de un fiel que da cuenta de la percepción de este desarrollo. Alberto (56 años, operador de trascabo, Valle de Chalco), uno de nuestros entrevistados con más años como devoto, enfatiza el crecimiento en el número de devotos a SJT de la siguiente manera:

Yo pienso que sí hay más creyentes, porque cuando es el día de San Juditas las iglesias están llenas. Cuando yo empecé había muy poca gente que creía en él...hace unos 40 años. O sea no se veía

esa imagen, más bien casi no la vendían en los mercados y eso, y ahorita pus [...] desde hace como unos veinte años para acá [...] en todos lados la venden, en los tianguis... donde quiera ve uno San Juditas [...] Yo pienso que ahora cualquiera trae su San Juditas. Por muy pequeño que sea pero lo trae. Ya todo mundo empezó a creer en San Juditas. Los chavos tiene poco, los chavos yo pienso que apenas tiene unos 15 años [...] Hay muchos chavos, se acercan. O sea yo he visto ahí a la iglesia de San Hipólito y hay mucho chavo que sea de la universidad y todo... le van a pedir yo creo por sus estudios. Y mucha gente pus que viene de fuera también.

Las palabras de Alberto corroboran la percepción de los párrocos de San Hipólito acerca del aumento de fieles. Antes, “muy poca gente creía en él”, “no se veía esa imagen”; ahora “ya todo mundo comenzó a creer en él”. Y como prueba del *crecimiento*, refiere a la cantidad de imágenes de SJT que pueden encontrarse hoy en día en la calle: “dónde quiera ve uno San Juditas”, “en todos lados lo venden”.

Desde una perspectiva paralela, Jesús Pedro relata cómo fueron sus primeros años de devoción. El entrevistado destaca la secrecía inicial del culto a SJT y el número reducido de fieles que acudían a la Iglesia de San Hipólito hace poco más de 20 años. También relata cómo fue la recepción que le dio la Iglesia a la comunidad emergente de devotos. Sirva el testimonio para conocer cuál fue la primera reacción del Templo ante la irrupción de un culto cuyo objeto de adoración confundía (y confunde) a propios y extraños:

Primero fue duro. Generalmente nos ponían como que a ciertos padres que entendían esto ¿no? Haz de cuenta que la misa formal de la Iglesia cerraba a las 8 p.m.; incluso así nos decían: “permitan salir a los feligreses de la misa de las 8”. “Ahorita viene la misa de *ustedes*”. Y la misa comenzaba entre 8: 10 y 8: 20. Pero ya la misa de los fieles creyentes de San Judas Tadeo [...] Hubo momentos en que ellos cerraban la Iglesia. Daban las dos-tres de la mañana y tú veías a la gente que estaba orando, orando... Habían varios que luego se paraban y hacían la oración conjunta. Yo me paré en varias ocasiones. Hasta que final-

mente se atrevieron unos padres a dar una misa en el idioma... *Entons* tú veás un padre con figura (de S_JT) y decía: “a ver hijos de la chingada, fórmense cabrones, no ven que aquí hay viejas y niños... A ver ustedes putos, háganse a un lado... Entonces no era posible que tú vieras a un padre con ese lenguaje... Y entonces eso fue cambiando... Ya hay un padre para eso.

Ambos testimonios coinciden en distinguir un comienzo incierto en la devoción a S_JT. La expansión del culto está marcada por una marginalidad de origen, relacionada con la confusión entre Tadeo e Iscariote y la ambigüedad entre las cualidades que distinguen al primero. Por un lado, S_JT se considera como el patrono de los “casos desesperados” y los “milagros imposibles”, como el Santo que ayuda a los más necesitados. Pero por el otro lado se le relaciona con la delincuencia, la prostitución, la drogadicción, con un santo ante el cual se acude para hacer peticiones contrarias al dogma religioso.

Para Jesús Pedro, la cualidad de S_JT radica en “escuchar” a los que no tienen a quien recurrir dentro de las filas de santos del catolicismo. Mientras la Iglesia habla de “identificación” entre devotos y Santo por condiciones de “abandono”, el entrevistado refiere a la ambigüedad de S_JT como el detonante de identificación. A continuación presentamos en sus propias palabras la manera de entender la creciente celebridad del Santo en la ciudad de México:

Lo que pasa es que generalmente el ratero o el robador de dinero, o el defraudador, o el pequeño comerciante o el taxista, o en mi caso empleado, como que no teníamos específicamente a quién recurrir. Haz de cuenta como decir: está el Señor de Chalma, está la Señora de la Luz, está San Charvel, pero no había alguien a quien le pidieras de alguna manera... específicamente decirle: “yo quiero trabajo”, “o dame chance robar más y mejor para sostener a mi familia” “o dame chance de defraudar más y mejor”. Como que San Judas Tadeo por esa forma que tenía, que estaba muy oscura, que se le confundía mucho con San Judas Iscariote. Como que él se convirtió como en ese hombre justo, como ese Santo de las Causas Perdidas ¿no? O de las causas que ningún otro santo pudiera escuchar. Y como que San Judas Tadeo comenzó a aglutinar esa serie de peticiones. O como que era el apóstol que se prestaba pa-

ra ese tipo de causas, como que tú le podías decir: “dame chance de robar más”. Yo estoy seguro que sí... Muchos de los compañeros creemos que fue esa la confusión lo que de alguna manera lo comenzó a identificar, a identificar, a identificar. Porque antes como que era... por ejemplo tú veías al ratero como llegaba y te lo juro como sacaba varias carteras y sacaba de las carteras dinero y lo depositaba en la urna, como agradecimiento, como si fuera su diezmo, se lo depositaba. Yo en mi caso no sacaba lo robado ¿no? Yo sacaba mi sobre, lo abría y le daba mi cuota. Eso fue como... como que eso hizo grandioso a San Judas Tadeo.

Otro testimonio que encontramos valioso en ese sentido es el de Alberto, quien no encuentra mayores diferencias entre las peticiones que se le hacen a SJT desde hace alrededor de 40 años:

Si los ladrones creen en él, se encomiendan a él, *pus* también les va bien, porque *pus* yo... como digo, *pus* todo es trabajo, ¿sí? Todo eso es trabajo. Tanto la persona que trabaja como la que roba... yo creo que de todos modos... es su forma de vivir y *pus* si se encomiendan a él *pus* qué bien. ¿No? Y así es...

Los relatos de estos devotos nos muestran que en el momento en que la Iglesia de San Hipólito abrió sus puertas a la devoción a SJT —no sin reparo—, ciertos sectores de la sociedad se vieron contrariados ante su exposición pública, pues era sabido entre ellos que al interior de sus filas había *todo tipo de personas*. El testimonio del mismo Jesús Pedro —de nuevo— es ilustrativo en ese sentido:

Las primeras misas generalmente que se hicieron a San Judas Tadeo en la Iglesia de San Hipólito eran en la noche. Generalmente. Porque te vamos a ser honestos. Muchos de nosotros que somos empleados o pequeños comerciantes... este... como que nos daba pena ir más temprano, porque generalmente te confundían... *pus* si eras ratero... O si eras pandillero o si tenías una bandita de defraudadores. Entonces nos daba cierta vergüenza y cierta pena ir más temprano. Generalmente arribábamos entre las 7 y 8 de la noche... cada 28.

Al principio de este apartado hicimos referencia a la percepción de la Arquidiócesis de México a propósito del deve-

nir de la devoción a SJT. A grandes rasgos, se plantea un incremento significativo en el número de fieles —que corroboran los testimonios de nuestros entrevistados— y se habla de la presencia de cada vez más jóvenes en las celebraciones de los días 28.

Resulta interesante observar también que los adultos entrevistados refieren a su juventud como el momento de agregación a la devoción de SJT. Sobre todo porque a la hora de hacer referencia a los jóvenes, de alguna u otra forma, se posicionan en un lugar que les es (en distintas temporalidades e intensidades) común:

Yo siempre he visto que siempre hay chavos. Tengo 22-23 años de ser devoto y siempre he visto chavos. Estos chavos que yo vi de 18-19 años ahorita han de tener 40, 40 y tantos. Yo creo que es muy poca la gente mayor de 60 años... pero hay mucha gente que va entre esas edades... que yo me imagino que fuimos los primeros que logramos de manera abierta el ir a adorar a San Judas Tadeo [...] Cuando yo empecé a ir ya había banditas de chavos. Arribaban mucho sobre todo de colonias populares. Yo me acuerdo mucho que mi primer encargo que me dan [en la Liga] fue esperar a una banda en la terminal del metro 18 de marzo. Y era impresionante ver cómo bajaban bandas de la Martín Carrera, de la San Felipe de Jesús... Yo creo que eso operaba desde antes, desde hace más tiempo (que yo iniciara, hace alrededor de 22 años).

El argumento de Jesús Pedro nos sugiere que la historia de la devoción a SJT siempre ha contado con la participación de jóvenes. Y que esos fieles que ahora son adultos vivieron en su tiempo una situación similar a la que hoy en día viven los devotos jóvenes en la ciudad de México (con todas las distancias que esto pueda suponer).

Así, encontramos que el espacio de San Hipólito sirve como punto de reunión de generaciones cuyo origen común (la juventud) los vuelve *semejantes* pero no necesariamente iguales. Y esta diferencia nos remite de lleno en el terreno de las representaciones sociales en torno a la identidad y a la paradójica diversidad que le es inherente.⁹

A partir de esta retrospectiva, resaltaremos un hecho fundamental que nos permite continuar con la argumentación en

el presente trabajo: la estereotipación negativa del culto es consustancial a su origen; lo que cambia quizá es su magnitud y por ende se refuerza la misma representación de inicio. Se cuestiona la fe, se le niega el carácter religioso, se le acusa de profano.

El estigma contra los devotos de San Judas Tadeo, la profanidad según el otro

Para comenzar, una idea en apariencia simple cuya reiteración en reportajes, testimonios sacerdotales y foros digitales nos da pie para abordar el fenómeno que aquí nos ocupa: “San Judas Tadeo está de moda”.¹⁰

Se trata en realidad de una aseveración alimentada a nivel empírico, que advierte en el plano visual la gestación de una identidad religiosa exaltada a través de la apariencia, del *look*. Bajo el nombre de *San Juderos*, la categorización de estos fieles —sobre todo jóvenes de ambientes marginados ubicados en la Ciudad de México y su periferia—¹¹ tiene como base de reconocimiento una estética propia, una ornamentación empeñada en el cuidado de la indumentaria que gira en torno a la figura del santo.

Teñidos siempre por los colores que engalanan al santo de su adoración (verde y blanco), los *emblemas de contraste* de este grupo van desde ropa estampada, pulseras, diademas y escapularios, hasta tatuajes, formas de peinarse, de maquillarse y de vestirse.

Para el padre Ernesto Mejía, rector del templo de San Hipólito:

El espacio corporal del joven está inundado de la presencia del santo: su imagen está tatuada en su cuerpo; en su cuerpo cuelga una medalla de San Judas o varios escapularios; las muñecas de sus manos están adornadas con pulseras con la imagen; su playera luce una llamativa imagen de San Judas. Y por si fuera poco, cada día 28 emprende su visita (manda, promesa o procesión...) al templo con la imagen en los brazos, en una palabra cargándolo y dejando en claro que entre él y San Judas existe un vínculo especial poco descifrable, pero lleno de simbolismo y expresividad religiosa. [...]

los jóvenes son un vehículo simbólico, gestual, corporal, de transmisión *sui generis* de la devoción [...]” (Mejía, 2010).

Desde no hace más de diez años, somos testigos en la ciudad de México de grandes peregrinaciones y concentraciones de fieles durante los festejos del santo —los días 28 de cada mes— en las iglesias más importantes que le dedican liturgia, pero, sin duda, el foco de atención de este conglomerado de creyentes lo constituye los llamados *San Juderos*, o *chavos banda*, como ha decidido referirse a ellos la Iglesia.

Sirvan para ilustrar lo anterior las palabras del padre Mejía (2010):

Cada día 28 de mes, especialmente para el fiel devoto, la ciudad se transforma en un espacio festivo. Su experiencia religiosa le hace ser extrovertido y le permite compartir su creencia bajo una amalgama de signos y símbolos que se encuentran en un solo personaje: San Judas Tadeo.

La atención de la prensa en este tipo de religiosidad no se ha hecho esperar; las crónicas describen el desbordamiento de una fe explicitada a ultranza por los atavíos, de una identidad *sui generis* que congrega mes con mes a miles de jóvenes durante las festividades:

[...] Emergen de las escaleras del metro en grupos de 20, 30 y hasta 40, desplegando sus adornos en todo el cuerpo. Colas de pato, crestas de gallo de colores, mechales rojas y azules, tatuajes efímeros de San Juditas en las mejillas, collares coloridos, pulseras de diverso grosor... [...] Mejía (2010).

Lo anterior nos permite entrever en el fenómeno identitario de los *San Juderos* una intención de *distinguibilidad* y *permanencia*, que los hace visibles en el espacio público y genera reacciones encontradas entre diversos sectores de la sociedad. La ritualidad performativa de su devoción es sin duda uno de los elementos que resaltan la naturaleza de peticiones y mandatos que se encomiendan al Santo, así como el origen social de los creyentes.

En efecto, las identidades refieren siempre a una lucha simbólica por el reconocimiento, a una negociación con las fric-

ciones propias de todo enfoque divergente. Y es desde esa perspectiva como quizá podamos entender muchas de las conductas rituales que se ponen en juego cada día 28 en las afueras de San Hipólito. Si se habla de marginación y estigmatización, las celebraciones de SJT nos invitan a observar un esfuerzo anónimo para recuperar el espacio público, para reivindicar la *diferencia* o, dicho de otra manera: por neutralizar los estigmas. Tal como se explica el lema *black is beautiful*, promovido por el movimiento negro en los Estados Unidos durante los años 60, o bien el llamado *gay pride (gay is good)*, la inversión de los estigmas es una manera de apropiarse de los elementos ideológicos de la discriminación. Cuando aquello que ofende se convierte en bandera, la identidad se revela como triunfo. Y quizá aquí es donde podemos entender la postura y la apariencia temeraria de los *sanjuderos*.

¿O cómo entender las peregrinaciones y su cierre parcial de avenidas? ¿El desalojo de pasajeros en el metro por parte de *kombos* juveniles? ¿El look temerario que a tantos infunde miedo y respeto? El estigma señala indeseabilidad y es en ese sentido como entendemos en términos contestatarios la identidad de los devotos de SJT.

Para enfrentar esta problemática nos enfocaremos en dos trincheras desde las que consideramos se alimentan mayormente las representaciones sociales propias a los *San Juderos*: la Iglesia y la prensa.

El discurso de la prensa en la virtualidad: la fiesta y la moda

a) Fiesta: Los días 28 dan testimonio de la adoración festiva de un santo reproducido a granel por un mercado de variedades asociado a la santería, la magia y el esoterismo. Un santo asociado a la fiesta, al exceso, al *gasto ritual*.

Las referencias periodísticas a la fiesta de Tadeo suelen ir acompañadas de una descripción colorida del consumo de enervantes, asociada *per se* con la marginalidad y las conductas *desviantes*.

A decir de la reportera Magali Tercero (abril de 2011), por ejemplo, Tadeo “tiene fama de convocar rateros y prostitutas entre sus fieles”, y para probarlo adereza con algunas frases extraídas de los libros de peticiones y agradecimientos de la iglesia de San Hipólito: “Comprende que si me he hecho ratero no es por gusto, es necesidad”. “Consígueme un trabajo mi Juditas y dejo el robo y también mi otro vicio del alcohol”.

A lo largo de su texto, la cronista describe lo que a su parecer es una constante:

Este es mi primera vez en San Judas (la gente empieza a llamar así a la iglesia). Me invitaron mis compas. En activo (drogado con solvente) pero aquí estoy, cuenta Adán, de suave tez canela, coletita muy peinada y un montón de collares de cuentitas de colores. Como decenas de adolescentes devotos, esconde en el puño cerrado un pedacito de tela con solvente. Lo inhala a hurtadillas. La celebración de San Judas se ha convertido en una fiesta de jóvenes altamente permeada por la cultura de la droga y la alegre búsqueda de la esoteria [sic] chilanga.

El enfoque de Tercero (abril de 2011) es uno de los más extendidos en Internet. Durante esta investigación nos encontramos con su reproducción literal (véase plagio) en distintos documentos sobre la devoción a SJT. Desde crónicas y reportajes universitarios subidos a la red, hasta trabajos periodísticos formales, la generalización de la fiesta y el exceso los días 28 se ha vuelto moneda corriente en el ejercicio noticioso.

La estigmatización de un grupo constituye en sí una negativa de reconocimiento social. Y es precisamente en ese contexto donde la noción de identidades —en tanto que reivindicación de la diferencia— nos ayuda a comprender el rol que juegan algunos medios y plataformas digitales en la propagación de calificativos negativos que subrayan la desacreditación del culto.

En efecto, visto desde dicha óptica, el fenómeno devocional en SJT lo es todo menos religioso. La estigmatización del devoto hace evidente la puesta en marcha de una empresa deslegitimadora que le niega el título de *religioso* (véase de creencia y de fe), acentuando la disrupción de sus prácticas rituales. Abundemos en ello con el reportaje de Alma Rosalía Jiménez (s/f):

[Tadeo] se ha convertido en estandarte ambiguo para los jóvenes: Camisetas, escapularios y collares con su imagen se han convertido en parte de la vestimenta de jóvenes de entre 14 y 23 años que rezan y al mismo tiempo se divierten con alcohol, música, mona y cotorreo. [Se trata de] una fiesta pública donde los jóvenes aprovechan para reunirse y platicar, comer, tomar cerveza y monear, acompañados de reggaetón y hip-hop. Bajo el título “San Juditas de los jóvenes: mona y cotorreo”, la reportera nos introduce en la asociación estereotipada de la devoción con el consumo de energizantes y la juerga. Una vez más, la generalización reitera la opinión consensuada de una tendencia al margen de la praxis católica: “Afuera todo es verbena, los sanjudas como ya se les llama a los jóvenes seguidores del apóstol, y cuyo símbolo identitario es la imagen del santo, se echan sus quesadillas, sus pambazos, su mona, sus tragos, su churro. Pero eso sí, siempre —como si temieran caerse— asidos a su San Judas” (Acosta, 2008, p. 45).

Así pues, la representación en prensa de los devotos jóvenes refiere a la identidad de un grupo social que resalta por su disrupción con el mundo moral-religioso y esto se hace más evidente cuando la variable de la moda entra en juego.

b) Moda. La noción de moda nos permite de entrada visualizar a los devotos jóvenes a SJT como un grupo identitario, cuya estética remarca su sentido de pertenencia y, al mismo tiempo, los unifica ante la mirada externa. También corrobora la apreciación común de su expansión, del creciente número de fieles que enarbolan en su cotidianidad la simbología de su fe:

Es el santo de moda, reconoce el padre Mario González, uno de los cuatro sacerdotes de la iglesia de San Hipólito. Porque no sólo en este templo —que sin estar consagrado a él se ha convertido en su santuario— se da esta creciente veneración, sino en cualquier capilla donde hay una imagen suya. También ahora es muy común ver altares callejeros dedicados a San Judas Tadeo solo, o acompañando la imagen de la Virgen de Guadalupe (Rivera, 2000).

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el valor semántico de la expresión “estar de moda” no radica en el reconocimiento común de una identidad *contagiosa*, sino en la intencionalidad de

su enunciación. La moda nunca es una evocación neutra, su utilización suele ser motivo de crítica tanto en el plano social como en el académico.

La moda, como lo afirma G. Lipovetsky (2000) “provoca el reflejo crítico antes que el estudio objetivo, se la evoca para fustigarla, marcar distancias, deplorar la estupidez de los hombres y lo viciado de sus asuntos: la moda son siempre los demás”.¹²

Hacer hincapié en la razón de ser de una cultura juvenil en términos de moda es *per se* una descalificación. El adjetivo anglosajón *poser*, utilizado en el *argot* tribal para denominar a aquellos que visten de una forma determinada (*por moda*) es también la acusación a un individuo farsante, que imita según la tendencia en boga, y desconoce los motivos y la filosofía del grupo.

En efecto, la moda tiende a asociarse con lo banal, lo trivial, lo superficial. Pero nos guste o no ésta:

se halla al mando de nuestras sociedades [...] La moda ya no es un placer estético, un accesorio decorativo de la vida colectiva, es su piedra angular. Estructuralmente, la moda ha acabado su carrera histórica, ha llegado a la cima de su poder, ha conseguido la sociedad entera a su imagen: era periférica y ahora es hegemónica” (Lipovetsky, 2000, p. 13).

En ese tenor, la moda nos permite comprender los procesos de interacción simbólica que tienen lugar en nuestras sociedades contemporáneas. Como hemos insistido, el hecho de compartir símbolos, ideas e indumentarias constituye una posibilidad de diferenciación visual con respecto a otros grupos, a otras maneras de pensar y de ser.

De ahí que la catalogación de la devoción a San Judas Tadeo como un fenómeno de moda nos hace pensar en un posicionamiento implícito en las formas de percibirla externamente y, desde nuestro enfoque, esa postura conlleva una especie de rechazo, una negativa de reconocimiento identitario.

Ello no quiere decir que sea la moda en sí la razón del ataque hacia el culto, sino el crisol donde se acumulan las detracciones de trasfondo. Dicho en otros términos, no es la moda lo

que molesta, pero sí lo que bajo esta moda se representa a nivel social.

A continuación analizaremos un par de testimonios en prensa que nos ayudan a entender de qué forma suele evocarse el fenómeno de la moda cuando se habla sobre los *San Juderos*. En primer lugar, presentamos un ejemplo del cuestionamiento más común sobre la legitimidad de la devoción a SJT, del que bien vale la pena citar su título, “San Juditas de los jóvenes: moda y cotorreo”:

Bajo la teoría de que la fe es una cuestión ajena a la moda, la reportera disocia ambos fenómenos, colocándolos en extremos de apariencia opuesta para subrayar una paradoja: “Dentro de estas nuevas prácticas religiosas en torno a San Judas Tadeo, se ha cuestionado si éstas son moda o fe [...]” (Jiménez, s/f).

Más que una interrogante, la oración deja entrever una postura inquisidora en la manera de comprender la relación entre dichos fenómenos. La conjunción disyuntiva “o” implica una exclusión categórica, una imposibilidad de convergencia entre ambos.

Un caso similar lo encontramos en el enfoque de Anasella Acosta (2008), en cuyo reportaje (“San Judas está de Moda: multi-identidad y contracultura, entre lo culto y lo pagano”) subrayamos: “Aunque no es clara la práctica de fe, pues en este caso la devoción pareciera encarnarse más en una moda, en una apariencia y actitud ante los otros, el número de concurrentes a San Hipólito, donde extrañamente el patrono no es este santo, es enorme”.

El pretexto de la moda sirve una vez más para poner en tela de juicio la legitimidad de la fe en la práctica religiosa del grupo devocional que aquí estudiamos. El tema de la apariencia se presenta como una fachada, cuyo trasfondo evidencia —a sus ojos— paganismo. La separación entre moda y fe da muestra de una tendencia generalizada a la denuncia, a la deslegitimación de un grupo que se reconoce a sí mismo como religioso.

Si no hay *claridad* en “la práctica de fe” propia a los devotos a SJT, como apunta el testimonio periodístico, habría que preguntarnos en tanto investigadores en qué otro grupo religioso sí la hay, o mejor aún, quién dice que sí la hay en unos y no en otros. Para profundizar en ello, a continuación analizaremos la postura de la Iglesia.

La postura de la Iglesia con respecto a la devoción de SJT: la reorientación de la fe

Desde el punto de vista de la sociología de las religiones, la devoción a SJT puede interpretarse como una manifestación de multirreligiosidad que hace converger y divergir distintas prácticas esotéricas, profanas y católicas. Esta composición nos hace reconocer una ritualidad informal que se desarrolla en el foco mismo de lo instituido.

Se trata de un fenómeno de injerencia en el espacio establecido por la religión católica, que se alimenta de creencias provenientes de diversos orígenes sin necesariamente confrontar u oponerse a ésta; de una religiosidad que se explica como una diversificación en el acercamiento al tema religioso.

De entrada, llama la atención que sea a través de una flexión en los rituales instituidos como dicha divergencia se presente.¹³ Peticiones, juramentos, mandas, celebraciones, peregrinaciones, concepciones de la fe, del milagro, de lo sagrado, son ejemplos pertinentes para subrayar un distanciamiento de enfoques en las concepciones de lo religioso e incluso de lo moral.

Así pues, en esta investigación, el problema de las identidades se piensa en función de las categorías de pertenencia y diferenciación, pues tal perspectiva nos circunscribe a un fenómeno de divergencia que —a nuestro parecer— se manifiesta mediante la exasperación performativa y fáctica de la diferencia.

Durante nuestro trabajo de campo tuvimos acceso a los libros de peticiones y a los exvotos de la Iglesia de San Hipó-

lito, así como a testimonios de diversos padres que ahí ofician misa. También a los propios de fieles que aceptaron brindarnos entrevistas y hablarnos de su *experiencia religiosa*. A continuación expondremos los rasgos más peculiares de la semejanza y distinción que estos rituales mantienen con respecto a los normalizados por la Iglesia.

a) La diversidad en las peticiones

Rehabilitación: Es necesario destacar que la petición más socorrida a SJT es la ayuda para dejar algún vicio. A decir del padre Jesús García, SJT se ha convertido —después de la Virgen de Guadalupe— en un sostén de voluntad para miles de personas que buscan alejarse de la droga o del alcohol: “El milagro para nosotros radica en que toda esa gente busca dejar atrás una vida de pecado y excesos”.

En ese sentido, podemos encontrar en los *libros* y en los exvotos reiteradas peticiones de ayuda y/o agradecimiento de los encomendados por haber favorecido su rehabilitación. El testimonio de Refugio, uno de nuestros entrevistados, resulta instructivo en ese sentido: “Sí, sí, ya me porto más tranquilo, antes me drogaba... ya desde que entré a la Iglesia ya no, ya dejé el vicio, antes tomaba, fumaba mucho [*crack*]. Voy cada semana... Van muchos chavos que quieren dejar la droga”.

Por su parte, Alberto nos habla de ello de la siguiente manera:

Se le pide para muchos cosas ¿no? Para los que toman, para el alcoholismo, las drogadicciones y todo eso... se le pide a San Juditas, pues a la vez juran y todo. Porque yo cuando dejé de tomar fui a vivir una “experiencia” de cuarto y quinto paso, de alcohólicos y todo eso. Y pus de todos modos, uno cree en Dios también ¿no? Y pues de ahí tengo tres años que dejé de tomar. Nada, ni una cerveza. Entos yo digo que sí. O sea que sí tiene uno fe. Pues cuando ando uno con el alcohol y todo eso pus pierde uno la fe, pierde todo eso, pus no se acuerda uno de nada... Tonces pus yo le he tenido mucha fe [a SJT] desde que fui a vivir esa experiencia... y veo pus que sí me ha ayudado [...] Y en realidad pus

sí... vivo bien con mi familia, ya no tengo problemas, ya no es como antes de que con andar uno tomando, ni caso les hacía uno, ni a los hijos ni a la mujer. Ahorita me siento bien. Y todas las mañanas cuando me levanto le hago su oración al trabajo [a SJT], en las noches también. Él tiene varias oraciones, él bendice la casa y todo, tiene varios el librito, de varias oraciones.

En efecto, el anhelo de rehabilitación es un tema recurrente en los discursos de nuestros entrevistados. Tanto devotos como párrocos encuentran en SJT un aliciente para superar los vicios. Nada nuevo en ello. Es consabido que muchas asociaciones o grupos de ayuda especializados en la desintoxicación y tratamiento en materia de adicciones recurren a temas religiosos.

Lo que resalta en este aspecto es que, más allá de la petición de socorro, es el consumo de enervantes lo que se asocia comúnmente a la devoción de SJT. En otras palabras, la encomienda no es en sí el punto de flexión, sino un supuesto consumo de drogas generalizado por parte de los devotos que acuden a la iglesia de San Hipólito. Como veremos más adelante, la opinión común es que las celebraciones de SJT son un pretexto para consumir enervantes, una justificación que antepone el *juramento* como escudo ante la crítica social.

Salud: Otra de las peticiones más frecuentes refiere a la salud. Es menester destacar que la enfermedad es otra de las principales vías de acercamiento a la figura de SJT. Como veremos después, muchos de los iniciados en el culto relatan haber recurrido por primera vez al Santo en busca de un milagro curativo que les fue concedido. Tomemos como muestra el relato de Alberto:

Yo he creído mucho en él porque hace dos años tuve a mi esposa internada en el hospital, ahí de la diabetes y del corazón, de todo eso la operaron... Y ya me había dicho el doctor: es que quién sabe si salga, ya la veo muy delicada. Y dije: "no, sólo Dios sabe... ustedes como doctores nada más dan una opinión, pero... sólo Dios sabe si va a salir o no. Pero yo sé que sí va a salir". Entons... pues yo ya la vi recuperada y eso, y dije no pus ya se salvó, ya la hizo... y pensé: "para el día de su cumpleaños tiene que estar ya en la ca-

sa". Y así fue. El 26 de julio fue su cumpleaños de mi esposa y para ese día estaba ya en la casa. Eso sí lo viví yo, y lo platico, y yo pienso: pus me echó la mano.

Este tipo de favores solicitados ocupa un lugar especial en las oraciones formales de la Iglesia. Tal como puede apreciarse en los *devocionales* a S.JT, *el deseo de obtener salud* es en sí una demanda de intercesión divina que se ubica dentro de lo formalmente aceptado:

Oración para la salud: San Judas Tadeo primo hermano de Jesús [...]. Tú que conociste el corazón del médico divino, nuestro Señor Jesucristo, quien siempre curó a los enfermos si tenían fe; que te preocupaste por la salud corporal y las curaciones difíciles, te pido que intercedas ante el Señor para que su misericordia se repita en mi cuerpo (decir aquí la enfermedad y el deseo de obtener la salud). Y si me concedes la salud que necesito me lleve a curar la enfermedad del alma, el pecado. Acepto aunque no pueda comprender la voluntad de Dios. Amén.

Sin embargo, cabe adelantar que la búsqueda de milagros en torno a la salud nos remite a un aspecto ambiguo en la aceptación de este tipo de peticiones por parte de la Iglesia; bajo el argumento que esto no es garantía de afiliación y compromiso por parte de los devotos a los preceptos eclesiásticos.

Trabajo: En cuanto a la petición de obtención de trabajo, podemos decir que ésta es también una de las más recurrentes en el universo devocional de S.JT. Vale la pena citar una nota periodística para enfatizar la percepción de un cambio en los favores solicitados a S.JT. Bajo el título de *Cambian las peticiones a San Judas: jóvenes solicitan encontrar empleo*, el escrito afirma que hoy en día los capitalinos solicitan al Santo "preservar o conseguir un empleo", dejando atrás "las tradicionales peticiones de sanar a un familiar" (Álvarez y Cruz, 2009).

Al igual que sucede con la petición de salud, la del trabajo se encuentra alineada a las expectativas de la Iglesia sobre el tipo de intercesiones que puede realizar S.JT. En las misas, es común que ésta se realice como se enuncia a continuación:

San Judas Tadeo, intercesor de todo problema difícil, consígueme un trabajo en que me realice como humano y que a mi familia no le falte lo necesario en ningún aspecto de la vida. Que lo conserve a pesar de las circunstancias y problemas adversos. Que en él progrese mejorando siempre mi calidad y gozando de salud y fuerza. Y que día a día trate de ser útil a cuantos me rodean. Asocio tu intercesión a la Sagrada Familia, de la cual eres pariente y prometo difundir tu devoción como expresión de mi gratitud a tus favores. Amén.

En palabras de los devotos entrevistados, SJT es también conocido como el Santo del trabajo. Usemos el testimonio de Alberto para complementar la idea anterior: “Es el santo poderoso del trabajo, que a él se le pide que le dé a uno trabajo. Y fíjate que me ha resultado ¿no? Porque a veces voy a la Iglesia de Chalco y le he pedido así cuando estamos parados. Pus que me dé una buena chamba. Y pa más tardar el lunes ya tengo trabajo”.

Protección: Ahora bien, en contraste con las peticiones de rehabilitación, salud y trabajo, encontramos aquellas de protección ante los peligros, y es quizá en éstas donde verdaderamente entran en juego las contradicciones relativas a lo que se considera propiamente religioso y a los favores que dicho Santo concede. Cabe mencionar que este tipo de peticiones también destaca en los testimonios, pero no se compara en número con las relativas a la rehabilitación, el trabajo y la salud; y que si forman parte del estereotipo de la devoción a SJT es precisamente porque el carácter divergente de algunas de ellas tiende a subrayarse con alarma por parte de la propia Iglesia, la prensa y algunos otros grupos sociales.

A continuación contrastaremos una serie de casos con el fin de hacer visibles los matices que componen este tipo de peticiones. Primero presentamos dos testimonios referentes a la protección:

Petición convergente: “Nosotras le pedimos que nos cuide y nos proteja como siempre lo ha hecho. De hecho el mero 28 de octubre nos asaltaron a nosotros en el camión. Y de hecho asaltaron a todos los pasajeros, pero a nosotros fue a las únicas que no nos qui-

taron nada, porque mi hermana venía con su baby vestida de San Juditas, y le dijeron dale gracias al Patrón”. (Pamela y Katia, gemelas, 17 años, Col. Nicolás Romero, vendedoras).

Petición divergente: “Le pedíamos pa que nos cuidara ¿no?, que no nos pasara nada. Que nos protegiera, porque pus sí andábamos ¿no?... así como que mal (lo dice despacio). En la fiesta, pues de maldosos [...] Y pos no, nunca nos pasó nada... (¿Algún favor en especial?) Pus apenas de orita... (se levanta la playera) cuando me dieron el balazo... aquí en el pecho... Ese fue el último, que le pidió mi familia por mí, que no me muriera, y pus sí, sigo aquí ¿no? Yo le pedí a San Juditas en mi cabeza, cuando estaba ya más o menos yéndome en la ambulancia. Allá en mi barrio (Tepito) fue”. (Antonio, el Niño Mara, 18 años, Tepito).

Los relatos anteriores destacan el contraste y la diversidad de pensamientos en los devotos con respecto a las cualidades de SJT, y a la vez deja entrever las funciones consensuadas de protección que éste desempeña para todos: *sin excepción*.

En el caso de Pamela y Katia, la figura de SJT se revela como un amuleto protector en cuya singularidad vale la pena detenerse. Es común escuchar relatos de este tipo en el circuito devocional de SJT.¹⁴ Las historias refieren, básicamente, a una ayuda ante la amenaza de robo. En ese tenor, la frase “San Juditas me, protegió” alude a una especie de retractación por parte del victimario al ver la evidencia de una fe y *situación* compartida, llámese escapulario, pulsera, impreso, etcétera.

En cuanto al caso de Antonio, podemos observar cómo la función del amuleto se utiliza en un sentido discrepante, que paradójicamente se vincula con el testimonio anteriormente citado. Las palabras de Antonio condensan uno de los principales móviles para la estigmatización hacia los devotos de SJT. A pesar de que este tipo de testimonios resulta mínimo en comparación con los referentes a salud y trabajo, el carácter *extraordinario* de la petición acumula la atención de propios y extraños; como si ésta última fuera en verdad la petición más socorrida.

Esoterismo: Otro aspecto que vale la pena destacar con respecto a los puntos de flexión en las peticiones a SJT se relaciona con su vinculación a aspectos esotéricos y de sante-ría perseguidos históricamente por la tradición católica. Durante el trabajo de campo encontramos con facilidad (en mercados, puestos ambulantes e incluso en Internet) la oferta de pócimas, veladoras de colores, *preparaciones*, oraciones y rituales que destacan los *poderes* del Santo.

Enseguida, un ejemplo de invocación que sintetiza los sincretismos referidos:

Este es un ritual con San Judas Tadeo para pedir Salud y trabajo. Necesitas: 1 vela que tenga los colores: Verde-amarillo y lila. Pero si no se tiene se puede usar un triangulo con cada vela, una verde, 1 amarilla y lila, dispensándola en el centro la verde, a la izquierda la amarilla y a la derecha la lila. Además, 1 plato blanco, cerillas de madera, 1 papelito pequeño blanco sin rallas; 1 lápiz de tinta color verde.

Se pone en el papel pequeño la petición: Trabajo y Salud, si se consigue la vela con los 3 colores se hará un orificio en la vela y se mete el papelito, esto será un papel pequeño y su deseo. Si no con las 3 velas dispensadas en forma de triangulo se pone en el centro el papel con el deseo.

Se hace en forma de novena (9) días, durante los cuales se encenderá y se rezará la oración por 30 minutos. Se recomienda hacerla a las 12 del medio día. Pero es preferiblemente cuando la persona pueda hacerla asolas y en paz. Se pensara en lo que hemos escrito y solicitado en el papel. Asimismo, se le ofrecerá a nuestro San Judas Tadeo que el favor que el nos dé le encenderemos una vela o velón por las gracias recibidas, o ayudar a alguien, dar una limosna a personas que lo piden o ayudar a otros. Oración que se debe realizar [...].¹⁵ Como puede observarse, el esoterismo juega un rol central en este tipo de *acercamientos*. En estos casos, la flexión se hace aún más evidente, pues resalta la oposición abierta de la Iglesia ante lo que consideran supersticiones. Algo similar sucede con las denominadas cadenas, que ocupan otro lugar de desencuentro entre las autoridades eclesiásticas y las creencias de los devotos.

Las cadenas funcionan como mensajes para cumplir una manda ante SJT. Generalmente, se trata de dar regalos: agua, flores, medallas, escapularios, comida, etcétera), bajo la idea que esto se compensará con la ayuda solicitada al Santo. A continuación citaremos dos testimonios para ilustrar la diferencia de visiones entre los devotos que las realizan y la Iglesia:

Creencia popular: “Vine por eso de las cadenas. Empezaron a repartir el otro día y me tocó. Yo creo que si uno lo hace con fe y con buena onda y todo, sí te va bien. Ahorita me tocó hacer una cadena ya la terminé. Repartí 200 poster (de SJT) con monedas de 50 centavos, como el que me dieron a mí”. (Sandra, 20 años, Col. Naucalpan, ama de casa).

Advertencia de la Iglesia: “Las cadenas, que recibimos por correo o alguien nos obsequia en la calle, y que amenazan con castigos si no se cumplen y prometen mágicos resultados o la certeza absoluta de conseguir lo pedido, no son buenas. No se deben hacer porque desprestigian nuestra religión y la misma devoción a San Judas Tadeo o a otro santo. Distribuir las no es bueno, porque nos hacemos cómplices del mal, pues aumentamos la superstición. Hay que romperlas o quemarlas, sin miedo. No seamos supersticiosos. No tengamos miedo. Confiemos en el amor a Cristo, que salva y no condena”.¹⁶

Los puntos de flexión en la devoción a SJT nos remiten a una problemática de legitimación sobre lo que se considera *verdaderamente* religioso. La distinción antropológica entre lo sagrado y lo profano nos permite comprender mejor la idea de *separación* que define a estos dos mundos. En efecto, la variabilidad del mundo profano contrasta con la inmutabilidad del mundo sagrado. Mientras éste último se apega al dogma y a los rituales bien definidos, el primero se vincula con la discrepancia, con la informalidad.

En ese sentido, la expresión “sacralización de lo profano” nos habla de un fenómeno social en que dicha *separación* se difumina, en que los ritos se actualizan popularmente, en que lo religioso se humaniza. La alerta de la Iglesia viene en ese sentido: hay una tendencia en los devotos a SJT de acercarse a lo religio-

so sin *sentirse obligados* a seguir la liturgia; se acercan sin mediaciones a lo que se considera sagrado.

A continuación abundaremos en este último aspecto a partir de una comparación entre las concepciones de milagro de la Iglesia y las de nuestro devotos entrevistados.

b) La significación del milagro

Por antonomasia, la tradición patristica tiende a la defensa del cristianismo frente a las religiones paganas. En ese sentido, rechaza las interpretaciones heterodoxas de lo religioso, porque —se piensa— dan lugar a las herejías.

El tema del *milagro* en San Judas remite a una paradoja. Por un lado encontramos la constante referencia a las cualidades milagrosas de SJT en voz de sus devotos y por el otro la reticencia de la Iglesia a validarlas, y menos aún a promocionarlas abiertamente. Mientras los devotos hablan en *avanzada* de milagros, la Iglesia subraya el carácter extraordinario (poco usual) de los mismos.

A decir del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el milagro refiere a un “hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a intervención sobrenatural de origen divino”. Lo anterior nos remite al vocablo latino *miraculum*, que designaba a aquellas cosas prodigiosas que escapaban al entendimiento humano, y al término *mirari*, que en latín significa “contemplar con admiración, con asombro o con estupefacción”.

En ese sentido, el padre José de Jesús Aguilar, Subdirector de Radio y Televisión del Arzobispado de México, sostiene que “la iglesia no acepta en general los milagros como una cosa fácil, ordinaria”, tiene que tratarse de algo completamente extraordinario, y que por lo tanto se tendría que demostrar con pruebas y rigor. Además, continúa, “la santidad de una persona no está en la cantidad de milagros que haga, sino en la calidad de vida que haya tenido”. Para este personaje, la creencia en el milagro aleja al fiel del dogma religioso, se convierte en un puente directo entre el devoto y el santo, donde la fe no necesariamente va en concordancia con el seguimiento de los sacramentos:

Hay grupos de gente que buscan específicamente el milagro sin tener una responsabilidad, un compromiso de vida, un cambio en la manera de ser con los demás. En ese sentido, los milagros no estarían ayudando a que la persona fuera mejor ni que tampoco creciera socialmente. En ese caso, los milagros aunque se llegaran a dar —porque la mente puede ocasionar mucho de esto— serían negativos.

Dicho de otra manera, el milagro que relatan los devotos no es el mismo al que la tradición católica hace mención, de ahí que advierta que Tadeo no es un “santo milagrero”. Paradójicamente, es a través de la promoción popular del milagro como la Iglesia de San Hipólito se ha visto beneficiada de la llegada de miles de fieles que se contabilizan mes con mes en los festejos.

En seguida, analizaremos algunos testimonios donde puede apreciarse la interpretación diferenciante del milagro por parte de los devotos. En primer lugar, encontramos el caso de Refugio, quien corrobora su fe en el poder milagroso de SJT a través de las historias que conoce en voz de otros:

Yo conocí un compañero. Dice que su esposa estaba embarazada y su bebé venía sentado. Corría el riesgo de que su bebé iba a nacer mal... su esposa. Este pues le pidió a San Juditas que naciera bien su bebé, que no le pasara nada a su esposa, dice que sí le cumplió el milagro. Y se fue... este... hincado desde la basílica de Guadalupe hasta San Judas (San Hipólito), todo Reforma. Dice que sí le cumplió eso. Está agradecido con San Juditas. (Y así) varios. Otros familiares que los ha sacado de la cárcel. Le piden a San Juditas y sí les hace el milagro. Y llegan a la Iglesia de San Judas con sus coronotas, así: “Gracias por sus bendiciones”.

El relato de Refugio nos permite distinguir otro acento en la significación del milagro por parte de los devotos. Éste recae en la constatación popular de las intercesiones que SJT hace a quienes se acercan a él, independientemente de la postura de la Iglesia al respecto. Aquí entramos de lleno en el ámbito de las flexiones en la práctica de la devoción. Esta especie de autonomía en el poder legitimador del milagro subraya su intermitencia con respecto a los dogmas eclesiales, y sintetiza el carácter marginal del culto.

Lo que para la comunidad devocional significa milagro, para la Iglesia significa tan sólo una serie de acomodados en la situación terrenal del devoto, que le permitirán obtener: salud, trabajo, amor, dinero, voluntad, resignación, etcétera. Analicemos a continuación las palabras de Mauricio, quien relata cómo la intervención de SJT lo libró de la muerte en un accidente y lo ayudó a recuperarse:

Me salvó que me caí de la moto. Y casi me andaba quedando en coma, me pegué en la cabeza. Estuve en el hospital casi seis meses. Le pedía, mi mamá es la que más le decía que no me pasará nada... Le prometí que cada 28 que viniera le traería un regalo a las personas para que se llevaran de recuerdo. Y sí lo he cumplido. Hace un año vine vestido (de SJT)... el 28 de octubre... por mi papá que estuvo malo, le dio un paro cardíaco y habrían dicho que ya no se iba a salvar... y pus se salvó con el devoto se San Juditas.

La petición del devoto (en un origen hecha por su madre) se acompaña de una promesa. Es un hecho recurrente asistir a la Iglesia de San Hipólito los días 28 para cumplir una manda. La muestra de agradecimiento de los devotos refleja el convencimiento de haber sido agraciados con el cumplimiento de un milagro. Léase el testimonio de Oscar (32 años, Unidad Plateros, comerciante) para ampliar esta observación:

Fíjate que yo nada más venía por cumplir la promesa que yo no pedí... Fue el milagro que le hicieron a mi papá. Y de ahí hacia acá pus he venido ¿no? Por el milagro. Y... ese fue por lo de mi pierna, él prometió que si me salvaba la pierna iba a venir yo aquí durante un tiempo. Él lo prometió, es algo que a mi no me correspondería, pero qué crees que me gustó, me siento bien en el ambiente... y como puedes ver no la perdí.

Al igual que en el caso anterior, puede apreciarse la participación de un familiar que pide la intercesión de SJT para sanar al entrevistado y el posterior compromiso que adquiere este último al verse aliviado. De nuevo, la referencia al milagro se vincula con una intercesión del Santo, dejando en un segundo plano el trabajo médico y las condiciones de cuidado a que fueron sometidos los pacientes.

Por último nos detendremos en el testimonio de Sandra, quien cuenta acerca de los milagros con los que ha sido favorecida, así como las promesas que le ha cumplido a SJT:

Lo primero que le pedí el milagro de mi hermanito que nació bien y que siguiera cumpliendo muchos años, muchos meses más... y ora sí que lo personal de uno ¿no? salud... Y ya después yo me embaracé, tuve dos riesgos de aborto... y fue cuando más más me fui enfocando a San Juditas Tadeo. A pedirle más. Cuando estaba embarazada venía cada 28. Y ya cuando nació mi hija fue cuando empecé a venir con ella. Traje vela (embarazada), 100, 50... dulces, estampitas... todo eso... Luego que me quedé internada le prometí que sí nacía bien la traería cada año vestida de San Juditas. Y hasta la fecha estamos bien, está bien, no se me ha enfermado.

De nuevo, puede observarse la creencia del fiel en las cualidades milagrosas de SJT. Frente a la postura oficial de la Iglesia, la creencia popular en el milagro subraya el carácter *flexivo* de la devoción, y nos coloca en el centro de un conglomerado de representaciones sociales que le niegan el derecho de reconocerse como legítimamente religiosa.

Ahora bien, la representación negativa de los creyentes jóvenes de Tadeo ha llevado a la Iglesia a negar públicamente que éste sea el santo de los “delincuentes” o de los narcotraficantes”, y al mismo tiempo negar que su culto esté ligado con el de la Santa Muerte y el de Jesús Malverde.

Ejemplo de ello es una editorial de la Arquidiócesis con motivo de la fiesta mayor (28 de octubre): “San Judas Tadeo de ningún modo se vería intercediendo ante Dios en favor de quienes actúan en forma contraria a los mandamientos de Cristo, violando los preceptos no matarás, no robarás, no cometerás adulterio”.¹⁷

Hugo Valdemar, vocero de la Iglesia católica, atribuye la creencia (ahora reconocida) de que Tadeo intervenga a favor de los delincuentes “a la ignorancia de la gente de pensar que se puede conciliar el mal del crimen con el bien de la fe”. La preocupación de la Iglesia por las maneras como se concibe el culto por parte de los creyentes en la ciudad de México subraya la per-

cepción de distanciamiento —véase deviación— con respecto al dogma religioso.

En ese sentido, destaca el testimonio del padre Jesús García (iglesia de San Hipólito): “la devoción a San Judas Tadeo no se reduce a un grupo específico, hay todo tipo de personas: amas de casa, profesionistas, comerciantes, policías, gente que le pide todo tipo de favores: amor, salud, trabajo, y gente que encuentra esperanza en el santo, que le pide ayuda para salir del vicio, de los malos pasos, pero esto no quiere decir que sólo estos últimos le pidan a San Judas, ni que el hecho de pedirle los ayude a salir bien librados de sus fechorías”.¹⁸

En efecto, la Iglesia, al tanto de la representación negativa de la devoción a SJT (sea de jóvenes o adultos) ha pronunciado en bloque una postura conciliadora:

Ante el desmedido crecimiento a la devoción a San Judas, los sacerdotes manifiestan su deseo de ver este fenómeno como una sana salvación [...] No hay que mirar dicha devoción como un peligro, sino como una urgente necesidad de atención por parte de los pastores [...]. En todo esto, yo creo [...] tenemos que decir que hay una religiosidad popular, no son cosas impuestas por la Iglesia [...] son cosas que surgen desde el pueblo que la Iglesia debería tratar de educar [...].¹⁹

Más allá de negar la militancia desviante de algunos fieles, los párrocos de San Hipólito hacen referencia a la oportunidad de regeneración que se tiene a través de la fe. Dicho de otro modo, para ellos ya no está en duda si hay fe o no por parte de los devotos a SJT —cuyas conductas rituales los alejan del dogma—, sino una convicción sobre el deseo de transformación que éstos manifiestan al acercarse al Santo:

Cada quien ve lo que quiere ver, pues donde algunos medios de comunicación ven permisivismo devocional, nosotros debemos ver, sentir, gustar y escuchar los clamores del ser humano aventurándonos a dialogar y a proponer en medio de éstos una nueva propuesta de evangelización [...] Como pastores vemos un constructo religioso popular de sólido referente de fe que puede trascender cualquier denominación, sí con los riesgos de llegar a los

extremos, pero con las certezas comprobadas, a través de los milagros, de lo que un ser divino es capaz de hacer, al incluso transformar y dar sentido al caos existencial.²⁰

Mientras la prensa describe “el submundo oculto detrás de la devoción a Tadeo”, los misioneros claretianos emprenden esfuerzos por *orientar la fe* de este grupo de devotos, *purificarla hacia Cristo*:

Los jóvenes de nuestro tiempo llevan muchas heridas, y San Judas es una tabla donde pueden sostenerse para no sucumbir. Es lamentable reconocerlo pero la figura de San Judas es algo mucho más cercano para los jóvenes que el mismo sacerdote o sus sermones [...] San Judas es algo especial para ellos, es su última esperanza y en el círculo encuentran a otros que buscan esa misma esperanza, se hacen solidarios, se hacen cadenas, pero es un signo evidente que aún no se ha encaminado esta última esperanza (Loos, 2011).

Los testimonios anteriores nos dejan ver que los temas recurrentes en el discurso eclesástico sobre los devotos jóvenes a Tadeo son la *confusión* y la *purificación de la fe*. La representación de los devotos por parte de la comunidad de párrocos de San Hipólito está impregnada de optimismo. Si bien, no niega el reconocimiento ni la fe de los devotos, es necesario mencionar que se opone en buena medida a ciertas de sus creencias y formas rituales.

A manera de conclusiones. Bajo un categórico: *los devotos son así, de esta u otra manera*, la homogeneización es una constante en la percepción social de la devoción a SJT. Por sentido común reconocemos unidad en los grupos sociales, somos capaces de decodificar estéticas, de entender su diferencia desde lo ideológico y actitudinal, pero nos es difícil pensar la posibilidad de la diversidad dentro de lo que consideramos unitario; aceptar las paradojas propias de nuestra manera de distinguirnos y relacionarnos.

En ciencias sociales corremos el riesgo de seguir —por inercia— el mismo tratamiento de las identidades. De ahí que sea necesario insistir: las identidades son una cuestión virtual, care-

cen de realidad tangible y por ello su entendimiento debe ir en función de tiempos y espacios específicos, ritualizados, pues en éstos es donde éstas se hacen visibles. Pensar a la identidad en términos ontológicos o ideológicos limita los alcances de la noción para ayudarnos a comprender los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento de los devotos de SJT.

Intentar definir las identidades, por lo tanto, equivale a enfrentar un problema imposible de resolver, a engancharse en un objetivo inalcanzable. De ahí que resulte poco fructífero considerarla como un dato estabilizado y no como un proceso activo y complejo, históricamente situado. Si una de las principales tareas de la sociología en las últimas décadas ha sido desacralizar la idea de la identidad, tendríamos que preguntarnos en este momento qué tanto estamos contribuyendo como investigadores para consolidar dicha empresa, o bien —por el contrario— qué tanto hemos participado en la reproducción academizada de estereotipos y estigmas sociales con relación a grupos minoritarios.

Las identidades es un constructo sociológico que nos habilita para analizar los procesos de identificación y diferenciación de los actores sociales (individuales o grupales). Las identidades *unen* y *separan*, y en ese entendido hacen visibles las lógicas de distinguibilidad inherentes a la conformación de los grupos. Además, se trata de una herramienta que nos brinda la oportunidad de inferir sobre los parámetros de interpretación y de representación que entran en juego durante las interacciones sociales.

Así pues, las identidades sociales se construyen de manera intersubjetiva y dinámica. La interacción con el *otro* es pieza fundamental en el reconocimiento que tenemos de nosotros mismos a través del tiempo. Dicho de otra manera, el *hetero* reconocimiento influye de manera importante en las maneras como eventualmente nos representamos como actores sociales.

En este trabajo observamos que las *hetero* representaciones sobre los devotos jóvenes de SJT tienden a ser negativas. Los adjetivos (*chakas*, *nacos*, *tepiteños*, *reggaetoneros*), las asociaciones (drogadicción, delincuencia, inmoralidad, moda) e incluso las sensaciones (asco, desagrado, repulsión) con que se les relaciona en el ámbito juvenil son instructivas en este sentido.

Esta constatación nos llevó a plantearnos las siguientes preguntas en nuestro estudio de caso: ¿de qué maneras asimilan el estigma social los devotos a SJT?, ¿cómo influye éste en su *auto* reconocimiento? ¿Podemos considerar la identidad como reacción simbólica o fáctica ante el estigma?

El estigma es parte esencial en la percepción que tienen de sí mismos los distintos devotos a quienes entrevistamos. En distintos grados, uno a uno reconoce las formas como le afecta la mirada y las agresiones verbales de la gente. Algunos sostienen que no les importa mucho lo que piensen los demás, pero han llegado a caer en las provocaciones y responden con agresiones; otros lamentan que haya devotos violentos entre el contingente, pero defienden la diversidad del mismo (“no todos somos iguales”) y se afianzan a los símbolos que —en común— los distinguen.

En las respuestas de nuestros entrevistados, podemos entrever rastros del estigma y reacción que marca la devoción a Tadeo. La moda y la fiesta, por ejemplo, son dos componentes centrales en la reivindicación discursiva con que se *auto* reconocen. A decir de los testimonios, la figura de SJT es parte cotidiana de su vida; sean o no portadores de símbolos de contraste, consideran que éste los acompaña en todo momento y que así será por siempre (más allá de las celebraciones del día 28).

La variedad de testimonios nos habla de un sentido de distinguibilidad que opera al interior de contingente de devotos a SJT. Mientras para algunos entrevistados la principal *diferencia* entre los miembros del contingente radica en el no consumo de drogas durante las celebraciones, para otros la *distinción* reposa en la profundidad de su compromiso religioso. En ambos casos, lo que observamos es que las respuestas a nuestra pregunta (sobre cómo se perciben entre sí los devotos) se articulan en el sentido del *hetero* reconocimiento.

Los devotos están al tanto de lo que se dice sobre ellos en la prensa, en las redes sociales, en los comunicados de la Iglesia. Y pareciera que desde esa trinchera responden “no somos iguales”. La generalización del estereotipo parece orientar las

palabras con que se describen. La percepción sobre sí mismos contiene —de una u otra forma— una respuesta neutralizadora a la generalización negativa que los envuelve.

En efecto, la identidad refiere siempre a una lucha simbólica por el reconocimiento, a una gestión del conflicto entre maneras diversificadas de ser y hacer. Y es desde esa perspectiva como quizá podamos entender muchas de las conductas rituales que se ponen en juego cada día 28 en las afueras de San Hipólito.

Si se habla de marginación y estigmatización, las celebraciones de SJT nos invitan a observar un esfuerzo anómico para recuperar el espacio público, para reivindicar la *diferencia*. ¿O cómo entender las peregrinaciones y su cierre impetuoso de avenidas? ¿El desalojo de pasajeros en el metro por parte de *kombos* juveniles? ¿El look temerario que a tantos infunde miedo y respeto? El estigma señala indeseabilidad y es en ese sentido como entendemos la reacción identitaria de los devotos de SJT.

Durante nuestro trabajo de campo, pudimos constatar que los días 28 constituyen momentos de exaltación identitaria donde las diferencias entre devotos se difuminan, donde los límites entre el templo y la calle se extinguen. Se trata de formas de ritualización festivas que se renuevan cada mes, y en tanto tales evocan un sentido de pertenencia y continuidad en la creencia religiosa, a pesar de que fuera de esos momentos esta sensación pudiera disminuir considerablemente. A manera de intersticio, la fiesta de SJT atenúa las diferencias actitudinales y comportamentales entre los devotos jóvenes y no jóvenes. No importa si se entra al templo a rezar y cumplir con el dogma o si se permanece afuera celebrando de otras maneras (bailando, *cotorreando*), la performatividad religiosa de los días 28 cristaliza un sentido de pertenencia anómico y como tal una manera de asumir (véase enfrentar) en grupo el estigma social que la marca.

Bibliografía

- Acosta, Anasella (2008), “San Judas está de moda: multi-identidad y contracultura, entre lo culto y lo pagano”, *Revisita Cuartoscuro*, No. 93.
- Álvarez Laris, Claudia y Cruz, Alejandro (29 de octubre de 2009), “Cambian las peticiones a San Judas: jóvenes solicitan encontrar empleo”. *La Jornada*. Recuperado en: <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/29/capital/035n1cap>.
- Anónimo. *Historia y antecedentes de San Judas Tadeo*. Documento divulgado por la Iglesia de San Hipólito y San Casiano, en el portal de la Liga Nacional de San Judas Tadeo, A. C.: www.ligasasanjudas.org
- Arquidiócesis de México. *Niegan que San Judas Tadeo sea santo de delincuentes* [editorial], 28 de octubre de 2008. Recuperado en: <http://www.eluniversal.com.mx/notas/550888.html>.
- Carmona, Mauricio (2011), *San Judas Tadeo: tres personas en una, devoción de devociones y última esperanza de los chavos*. Sistema informativo de la Arquidiócesis. Recuperado en: www.siame.mx/apps/aspxnsmn/templatess/?a=3172.
- Cortés, Alberto (abril de 2011), *San Judas Tadeo. Personalidad histórico-bíblica, implicaciones litúrgicas*. Conferencia impartida en el Coloquio de atención pastoral sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México, Arquidiócesis de México.
- Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia. Recuperado en: http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=milagro.
- Gaytán, Felipe (2009), “Riesgo, religión y violencia. La mirada incierta de los íconos”. En *Religiones y culturas, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Biblos.
- Jiménez, Alma Rosalía (s/f). “San Juditas de los jóvenes: mona y cotorreo”. *Mediorama*, No. 17.
- Anónimo. *La verdadera fe en San Judas Tadeo* (s/a y s/f).

- Lipovetsky, Gilles (2000), *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*. España: Anagrama.
- Loos, Frederick (abril de 2011), *Caminando con los chavos banda y San Judas Tadeo*. Ponencia en el Coloquio de atención pastoral sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México. Recuperado en: <http://pastoralurbana.wordpress.com/2011/02/28/30-marzo-san-judas-tadeo/> (consultado el 28 de octubre de 2013).
- Mendoza Enríquez, Hipólito (septiembre-diciembre 2011), “Los estudios sobre la juventud en México”. *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 52, vol. XVIII.
- Mejía, Ernesto (28 de octubre de 2010), *San Judas Tadeo, los jóvenes y la ciudad*. Arquidiócesis de México. Recuperado en: <http://www.siame.mx/apps/info/p/?a=2015&z=32> (consultado el 17 de septiembre de 2012).
- Presencia apostólica*, núm. 50, noviembre de 2011. [Revista de la Liga Nacional de San Judas Tadeo, A.C.].
- Rivera, María (30 de octubre de 2000). “San Juditas, el santo de los hijos de la crisis”. La Jornada. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2000/10/30/046n1soc.html> (consultado el 26 de marzo de 2012).
- Tercero, Magali (abril de 2011). “San Judas Tadeo: ¿Santo de los desesperados?” Recuperado en: TrovareLAmerica.org. La periodista participó en el Coloquio de atención pastoral sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México con el tema *San Judas Tadeo y la vida cotidiana en San Hipólito*.
- Velasco Piña, Antonio (2009). *San Judas Tadeo: apóstol de las causas perdidas*. México: Grijalbo.

Notas

1 Véase el documento “Historia y antecedentes de San Judas Tadeo”, divulgado por el principal centro de culto a San Judas Tadeo en México: la Iglesia de San Hipólito y San Casiano, en el portal de la Liga Nacional de San Judas Tadeo, A. C.: www.ligasasanjudas.org.

2 A decir de los misioneros claretianos, “el nombre *Judas*, un nombre común entre los judíos del tiempo de Jesús, viene del idioma hebreo y significa *alabanzas sean dadas a Dios*; el nombre *Tadeo* proviene del idioma arameo y significa valiente o magnánimo. También ha sido llamado *Lebbeo* que significa “hombre de corazón tierno”. En *Presencia apostólica*, núm. 50, noviembre de 2011, p. 6.

3 Recordemos que la animadversión popular hacia Judas Iscariote, “el apóstol traidor” —aquél que revelara a los miembros del Sanedrín el lugar donde podían capturar a Jesús—, ha llevado a que éste sea representado en forma de demonio en México y se acostumbre quemar su figura en Semana Santa.

4 La Liga Nacional de San Judas Tadeo, A.C. es una asociación de ayuda comunitaria y evangelización, encabezada por misioneros claretianos, quienes, inspirados en San Antonio María Claret, se distinguen por “buscar la salvación de las almas en todo el mundo”, dado que “la gloria de Dios [está] en todas partes”. Cuentan con una publicación bimestral llamada *Presencia apostólica*, que distribuyen principalmente en el templo de San Hipólito. La Liga es la encargada, entre otras cosas, de coordinar las peregrinaciones de los días 28 de cada mes.

5 En “Historia y antecedentes de San Judas Tadeo”, documento distribuido por la cooperativa de la Iglesia de San Hipólito.

6 Entrevista del padre Alberto Hernández, citado en Mauricio Carmona (2011).

7 Es común leer esta aseveración tanto en los documentos de la Liga Nacional de San Judas, A.C. y la Arquidiócesis de México como en decenas de diarios capitalinos que relatan las peregrinaciones de los días 28 de cada mes.

8 Entrevista al padre Jesús García, Iglesia de San Hipólito. Trabajo de campo en septiembre de 2011.

9 A decir de Hipólito Mendoza Enríquez (2011, pp. 204-205), los primeros estudios sociodemográficos sobre los jóvenes en el país ofrecen un panorama muy general de su situación. En los Censos de Población y Vivienda realizados por el INEGI, por ejemplo, “es posible observar: el número, edad, género, ocupación y distribución geográfica de los jóvenes en el país. Sin embargo, estos datos homogenizan lo diverso”. Lo anterior señala que este enfoque sobre lo juvenil resulta poco fructífero en términos comprensivos, pues éstos reproducen los lugares comunes del “deber ser” del joven, legitimando de alguna manera la idea social de la juventud.

10 Véanse como ejemplos: *Jóvenes devotos a San Judas Tadeo*, reportaje de Canal 22, en 2008; *Fieles a San Judas Tadeo*, reportaje de Proyecto 40, en 2010; San Judas Tadeo está de moda: multi-identidad y contracultura, entre lo culto y lo pagano, artículo de Anasella Acosta, *Cuarto oscuro*, No. 93, 2009.

11 “Muchos jóvenes vienen de la periferia de la ciudad. Desde los cuatro puntos cardinales: Iztapalapa, Tláhuac, Ecatepec... las zonas donde sus padres trabajan como obreros y sus madres se contratan para realizar labores domésticas, o bien venden comida en pequeños puestos callejeros”. Cf. Magali Tercero (abril de 2011).

12 “Estar de moda” no significa lo mismo que “estar a la moda”. Si echamos mano de la teoría del goteo de Boudieu, la lógica original de la moda radicó en la búsqueda constante de innovación en la indumentaria para reafirmar el estatus de diferencia y exclusividad de la aristocracia ante la burguesía creciente. Una vez que las novedades se filtraban por la estructura social, que aquello considerado como novedoso se convertía en un artículo común producido en serie, el mecanismo de acción de la moda se aceleraba bajo la amenaza de convertirse en un artículo *démodé*. De ahí que en tono sarcástico el “estar a la moda” pueda entenderse por algunos autores como Lipovetsky y J. Entwistle como estar listos para hacer el peor de los ridículos, tal como lo ilustra el cuento de *El traje nuevo del emperador* de Hans Christian Andersen.

13 A decir de Felipe Gaytán (2009, p. 229): “Las creencias disruptivas se denominan así porque entran en escena de forma brusca y no articulan esquemas, mucho menos propuestas”.

14 Sirva de complemento otro testimonio: “Te digo que me ha salvado de dos tres cosas así... Haz de cuenta que en los atracos ¿no? Una vez subiendo a un taxi llegaron y *pus* a robar ¿no? Estos gueyes sí le jalaron al cuete pero no tronaba, y haz de cuenta que yo pensando en mi San Juditas... Lo que pasa es que el taxista no se dejaba y pensaban que yo iba con él y *pus* este... también ¿no?: a ver presta todo lo que traigas... no *pus* es que no traigo nada: ¡cómo no! y *pus* el cachazo, y le jalaron pero no tronó esa madre, y yo pensando en el Patrón”. (Ricardo) Petición en el margen: He escuchado que dicen que le piden para que vayan a robar que los cuide o así, lo hacen por actuar mal en vez de actuar bien. No creo que sea así. Yo creo que le piden que ora si que cuando andan en la calle o así no les pase nada. Pues yo le pedí a San Juditas acá ¿no?, porque *pus* nos querían matar ora sí ¿no? Y *pus* yo tenía miedo, y me le acerqué a San Juditas y le dije que me protegiera... que me evitara de ellos, que se calmara el problema... y sí me lo cumplió. *Pus* ya no pasó nada, se deshizo el problema, y ya, *pus* desde ahí empecé a creer más”.

15 Disponible en: <http://foro.univision.com/t5/San-Judas-Tadeo/ORACION-Y-RITUAL-PARA-SALUD-Y-TRABAJO-CON-SANJUDAS-TADEO/td-p/298068319>

16 Recuperado de “La verdadera fe en San Judas Tadeo” (s/a y s/f).

17 Arquidiócesis de México, editorial “Niegan que San Judas Tadeo sea santo de delincuentes”, 28 de octubre de 2008. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/550888.html> (consultado el 15 de septiembre de 2013).

18 Entrevista al padre Jesús García (iglesia de San Hipólito). Trabajo de campo en septiembre de 2011.

19 Testimonio del Rector de la Iglesia de San Hipólito, s/f

20 Testimonio de José Calles, sociólogo del Siame, s/f

Tercera parte

Iglesia y participación política

Capítulo 10

Proceso de comunicación de la doctrina cristiana durante el siglo XVI en la Nueva España

Leticia Barrón

Universidad Complutense de Madrid

Introducción

Cuando cayó la ciudad de México-Tenochtitlan el 13 de agosto de 1521, episodio que consumó la conquista española, el panorama para los vencidos era desolador, no sólo perdían el mundo conocido por ellos hasta entonces, sino también debían cambiar su forma de vida, lengua, costumbres y religión para adaptarse a la de los extranjeros y a una nueva época. La cosmogonía náhuatl, que era politeísta, era muy diferente a la doctrina cristiana que empezarían a propagar los primeros misioneros españoles. No sólo esa diferencia dificultaría la evangelización, también la diversidad de lenguas que se hablaban en la región, la esclavitud, el abuso y maltrato de algunos conquistadores como Pedro de Alvarado y Nuño de Guzmán, como así lo relata el cronista fray Gerónimo de Mendieta. De lo anterior surge la siguiente cuestión: ¿Cómo fue posible que ante tantos factores adversos y en un período relativamente corto (aproximadamente cuarenta años) se logrará comunicar el cristianismo a los nativos de la entonces llamada Nueva España de manera satisfactoria? Respecto a esto escribió un protagonista de la época, el misionero franciscano fray Toribio de Benavente, lo siguiente:

Lenta, difícil, imposible casi, hubiera sido la empresa de convertir al cristianismo en treinta cinco ó cuarenta años a todos los pueblos que habitaban desde el cabo de la Florida hasta el estrecho de Magallanes, entre los que había tanta diversidad de idiomas... Más de tres siglos tardó el cristianismo con sus apóstoles, sus mártires, y

sus apologistas para dominar en espíritus ya preparados a la evangélica novedad, una parte de la Europa, otra del Asia y un pequeño rincón del África, y en América las conversiones se contaban por los misioneros, no por centenares ni aún por millares, sino por millones en pocos años. (Benavente, 1536:109).

Hubo diferentes maneras de lograr la conversión a la nueva religión, algunos eran bautizos obligados, otros adoptaban el cristianismo como una forma de obtener libertad, como lo menciona Riva Palacio (1889); también García-Icazbalceta (1886) comenta que al ser apadrinados los indígenas por españoles, algunas de éstos los protegían u otorgaban su libertad. Pero también existieron otros métodos que persuadían de una manera más sutil, éstos se derivaron de los esfuerzos de algunos frailes en comprender las lenguas nativas como el náhuatl, tarasco, otomí, zapoteco, entre otros; y enseñar en estos idiomas, al mismo tiempo que tradujeron y escribieron textos de la doctrina cristiana que se publicaron en lenguas indígenas, principalmente el náhuatl. Inclusive hubo otros misioneros que fueron más allá de sólo traducciones y con ayuda de sabios de origen mexicana, recurrieron a caracteres ideográficos y pictográficos similares a los utilizados durante la época prehispánica, con el objetivo de facilitar la enseñanza y comprensión de los mensajes cristianos. Estas formas de propagar el cristianismo, principalmente el último método, ayudaron a persuadir realmente a la gente a seguir una nueva religión, no sólo por imposición o conveniencia, sino a través de una comunicación efectiva.

Partiendo de la pregunta anterior, el presente trabajo pretende ilustrar como fue la comunicación y persuasión de la doctrina cristiana por los misioneros en el inicio del virreinato de la Nueva España, siguiendo el modelo de comunicación de Lasswell, el cual se explicará posteriormente. Se realizará una breve descripción histórica de acontecimientos relacionados con la evangelización durante el siglo XVI, tanto del aprendizaje de los misioneros de las lenguas nativas y sus enseñanzas en conventos y escuelas, como del método que se apoyó en el uso de glifos, al estilo de los antiguos códices.

Marco teórico y referencial

Para explicar el proceso de comunicación persuasiva, es necesario partir de la definición de opinión pública, que a continuación se describe como la “expresión de cualquier colectivo que tenga la capacidad de manifestarse acerca de un objeto de origen público o privado pero de exposición pública, en un ámbito socialmente visible” (D’Adamo *et al*, 2007: 24).

Para que un grupo de personas exponga ante la sociedad su opinión, tiene que haber sido persuadido previamente acerca de un tema a través de un acto de comunicación, el modelo que ayuda a ilustrar de mejor manera el proceso de comunicación para la persuasión es el modelo de Lasswell,¹ el cual indica los componentes que forman parte de este proceso y explica que para persuadir a uno o varios receptores es necesario responder a las siguientes cinco preguntas: ¿Quién (emisor), dice ¿qué? (mensaje), a ¿quién? (receptor), mediante ¿qué canal? y con ¿qué efectos?

Se considera exitosa la comunicación persuasiva si a través de argumentos contenidos en el mensaje se logra un efecto que impacte positivamente a los receptores y estos a su vez expresen una opinión acerca de estar de acuerdo con los argumentos propuestos.

Aunque las teorías de opinión pública y comunicación persuasiva empezaron a desarrollarse entre fines del siglo XIX y durante el siglo XX, nos ayudan a ilustrar la forma en que los primeros misioneros que llegaron a la Nueva España durante el siglo XVI, divulgaron la religión cristiana, de manera oral o a través de figuras pictóricas como las utilizadas en los antiguos códices prehispánicos, estas figuras cumplían el trabajo de un signo, definiendo signo como un “objeto que representa a otro objeto para la interpretación de alguien en ciertos aspectos” (Cobley y Janzs, 2006:22).

Más adelante se explicará un ejemplo de cómo funcionaron los caracteres dibujados en códices o lienzos como signos en el acto de comunicación del evangelio.

Con respecto a la descripción de los hechos acontecidos en el proceso de evangelización en el siglo XVI, las fuentes serán en primer lugar las crónicas y obras escritas de los misioneros españoles de la época y que fueron elaboradas en los años inmediatos posteriores a la conquista; específicamente de los franciscanos fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Benavente y fray Gerónimo de Mendieta, cuyas obras referidas aquí son respectivamente: “Historia general de las cosas de la Nueva España” (1577), “Historia de los indios de la Nueva España” (1536) e “Historia Eclesiástica Indiana” (1597).

Para efectos sólo ilustrativos de la elaboración de códices prehispánicos, también se hará referencia a Fernando de Alva Ixtlilóchitl, natural de Texcoco y descendiente de los reyes de esa región, quien no fue un misionero pero ejemplifica cómo se utiliza ya el método de la pictografía nahua en la elaboración de su escrito llamado “Historia de la Nación Chichimeca”.

Respecto a los autores contemporáneos de historia mexicana, se consultaron las colecciones de García-Icazbalce-ta (1886) y Riva Palacio (1889); también se revisó bibliografía de León-Portilla (1995, 2011), quien realizó un extenso estudio de los antiguos mexicanos y los primeros años después de la conquista en sus obras, además de un análisis que hace del valor del Códice Florentino y de la obra de su autor fray Bernardino de Sahagún. Otros historiadores a los que se refiere este texto son: Martínez (1980), quien en una historiografía mexicana del siglo XVI describe y analiza la biografía de fray Gerónimo de Mendieta, De la Torre (1971) quien realizó un estudio de los instrumentos de pastoral cristiana en la Nueva España y describe obras de fray Toribio de Benavente y otros frailes que escribieron sobre las costumbres de los indígenas y los efectos de la evangelización, Ulloa (1977) quien habla sobre el trabajo de los frailes de la orden de Santo Domingo de Guzmán en la Nueva España y Kobayashi (1982), autor que escribe sobre la evangelización durante el siglo XVI y entre otras cosas menciona las dificultades de la evangelización y factores de éxito desde su punto de vista.

El contexto

Antes de hablar de la forma en que se propagó la religión cristiana en lo que llamamos ahora México, es necesario describir la forma en que se preservaban los conocimientos antes de la conquista española. León-Portilla (1995) refiere que antiguamente para preservar la tradición² se memorizaban acontecimientos importantes y se transmitían oralmente de generación en generación y como complemento de esta tradición oral estaban los códices en los que plasmaban su historia y que contenían glifos numéricos, calendáricos, ideográficos (que representaban simbólicamente ideas) y pictográficos (representados con dibujos), de estos últimos dos es de los que se hablara más adelante para explicar la forma que encontraron los misioneros para comunicar más efectivamente la evangelización. Cabe mencionar para mejor comprensión del análisis que posteriormente se explicará, que los glifos ideográficos y pictográficos fueron estilizados para un rápido entendimiento de quien los leía; por ejemplo, la palabra “calli” (casa en español), era una figura sencilla de manera rectangular que inmediatamente identificaban con ese objeto, método que corresponde a la definición de signo mencionada en la primera parte de este texto.

Esta forma de escritura la explica Fernando de Alva Ixtlixóchitl, descendiente de la realeza texcocana, quien fue un historiador que vivió en el siglo XVI. Este intelectual se valió del conocimiento del pueblo mexicana, de la relación con ancianos sobrevivientes a la guerra de la conquista y al sistema de memorización que se utilizaba para conservar hechos históricos, cantares y costumbres. Menciona como utilizó la tradición oral y caracteres pictográficos de sus antepasados para escribir su obra:

Me aproveché de las pinturas y caracteres que son con que aquellas están escritas y memorizadas historias, por haberse pintado al tiempo cuando sucedieron las cosas acaecidas, y de los cantos con que las conservaban actores muy graves en suma de ciencia y facultad. (Ixtlixóchitl: 17).

No sólo este cronista utilizó ese método, también los misioneros cristianos. En los años posteriores a la conquista, llegaron frailes que entendieron la forma prehispánica de transmisión de conocimiento y la aplicaron al proceso de evangelización, Koyabashi (1982) y Reyes (2011) mencionan que en 1524 arribaron al territorio recién nombrado como la Nueva España 12 frailes franciscanos, quienes entre sus primeras actividades, fueron comprender las lenguas nativas y tratar de comprender las costumbres y pensamientos de los indígenas. Uno de ellos, fray Pedro de Gante, quien estuvo en el convento de San José de los Naturales, fue pionero en utilizar la técnica referida, intuyó que una forma efectiva de comunicar las enseñanzas religiosas y sobre todo que fueran también recordadas era a través de los caracteres ideográficos y pictográficos de la manera en que se dibujaban antiguamente y con los que estaban familiarizados los nativos. A continuación se refiere un fragmento de una carta que este fraile le escribió al emperador Carlos V:

En esta ciudad de México, dentro del patio de San Francisco, hay una capilla que se dice de San José de los Naturales, que fue la primera iglesia que en esta tierra se hizo, y donde han siempre sido doctrinados los indios, de los frailes... y yo he trabajado con ellos de día y de noche más ha de treinta años.³

Años más tarde otros misioneros también aplicaron este método en escuelas, como el Colegio de la Santa Cruz en Tlatelolco.

Digno de mencionar en este período es el fraile franciscano Bernardino de Sahagún, quien llegó a la Nueva España alrededor de 1529, fue un precursor de la evangelización en la naciente nación mexicana. Se preocupó primero por aprender las lenguas indígenas y luego por estudiar la cosmogonía náhuatl, ya que pensaba que para poder hacer entender la doctrina cristiana a los nativos, era necesario comprender su ideología. No sólo se conformó con esto, además valiéndose de tradiciones orales de sabios mexicas sobrevivientes⁴ y la ayuda jóvenes estudiantes indígenas del Colegio de la Santa Cruz de Tlatelol-

co, elaboró en conjunto con ellos una recopilación de la cultura náhuatl en el llamado: “Códice Florentino”, también conocido en su versión en español como “Historia General de las cosas de la Nueva España”, contenida en doce tomos; reunió los relatos entre 1553 y 1555, y terminó la obra alrededor de 1577, de acuerdo a León-Portilla (2011), dicho documento es una amalgama del estilo pictográfico de los antiguos aztecas y el estilo renacentista europeo y como así se describe también en la introducción del códice que da la Biblioteca Medicea Laurenciana de Florencia, en donde se encuentra físicamente las “ilustraciones combinan los rasgos sintácticos y simbólicos de la antigua tradición nahua de pintura escrita con las cualidades formales de la pintura renacentista europea”.⁵

El proceso que siguió fray Bernardino de Sahagún para documentar su obra se describe a continuación:

Llevaba consigo un cuestionario que abarcaba los campos sobre los que buscaba información. Se entrevistó con varios principales indígenas ancianos que aceptaron informarle por medio de pinturas, es decir, valiéndose de sus libros o códices, que iban comentando delante de él. El franciscano se adaptó así al modo indígena de comunicar sus conocimientos, en forma oral y utilizando sus manuscritos con pinturas y signos glíficos. (León-Portilla, 2011: 36).

Otros frailes además de propagar la fe católica, documentaron el trabajo de evangelización gracias a lo cual se conocieron estos métodos, una de estas obras fue: “*Historia de los indios de la Nueva España*”, escrita alrededor del año de 1536 por fray Toribio de Benavente (compañero de fray Pedro de Gante en el primer grupo de los doce franciscanos enviados). Este fraile arribó al territorio mexicano en 1524 y fue uno de los más recordados defensores de los indígenas. En la obra anteriormente referida, relata no sólo la historia de los antiguos mexicanos y la guerra de la conquista, también el proceso de la evangelización en la Nueva España y sus efectos, como así lo menciona De la Torre (1971).

Específicamente hablando del uso de los dibujos prehispánicos para facilitar la evangelización, fue el franciscano fray

Gerónimo de Mendieta, quien en su “*Historia Eclesiástica Indiana*”, obra que empezó en 1575 y concluyó en 1597 de acuerdo a Martínez (1980), describe entre otras cosas como se pintaban lienzos con figuras que les eran familiares a los nativos para aprender lecciones religiosas y oraciones y como uno de los pioneros en utilizar esta técnica fue su antecesor, el también franciscano fray Pedro de Gante. El siguiente texto sustraído de su obra, ejemplifica el método referido en la evangelización:

Algunos usaron de un modo de predicar muy provechoso para los indios, por ser conforme al uso que ellos tenían de tratar todas las cosas por pintura. Y era de esta manera. Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe y en otro los diez mandamientos, los sacramentos y lo que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar los mandamientos, colgaban el lienzo de los andamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de las que traen los alguaciles pidiese ir señalando la parte que quería...Y de esta suerte se les declaró clara y distintamente muy a su modo, toda la doctrina cristiana. (Mendieta, 1597: 230).

Otro cronista y propagador del evangelio fue el dominico fray Diego de Durán, quien llegó a la Nueva España en 1542, casi veinte años después de que llegaron los primeros dominicos en 1526. Aprendió el náhuatl y estudió las tradiciones y costumbres indígenas para enseñar las doctrinas cristianas, además que escribió crónicas como el “Libro de los ritos y ceremonias en las fiestas de los dioses y celebración de ellas”, “*calendario Antiguo*” e “*Historia de las indias de Nueva España e islas y Tierra Firme*”, también conocido como el “*Códice Durán*” (escritas estas obras entre 1570 y 1586). Aunque estas obras hablan sobre la historia anterior a la conquista, cabe destacar que este fraile utilizó también los caracteres pictográficos para propagar el cristianismo, además de qué para escribir sus crónicas se basó en algunas pinturas prehispánicas a las que tuvo acceso y de las cuales conoció el método, así como de la tradición oral de algunos sobrevivientes, como así lo menciona Ulloa (1977).

Análisis del proceso de comunicación de la evangelización en el siglo XVI

Regresando a los componentes del proceso de comunicación del modelo de Lasswell, primero hay que responder a la pregunta ¿quién o quiénes? deseaban emitir un mensaje. En este caso fue la institución de la iglesia católica, representada por los misioneros españoles que llegaron a la Nueva España en los primeros años posteriores a la conquista y algunos de los cuales, como fray Pedro de Gante, fray Bernardino de Sahagún, fray Toribio de Benavente y fray Diego de Durán permanecieron el resto de sus vidas en este país.

La segunda y tercera pregunta a responder es ¿qué mensaje? y ¿a quiénes?. Se pretendía inculcar el mensaje de una nueva religión basada en los principios de la doctrina cristiana, con la dificultad de hacerla entender a miembros de una cultura que había practicado por siglos una lengua y religión muy diferentes en estructura y creencias. Los receptores fueron los nativos de la región, quiénes acababan de ser derrotados en la guerra de la conquista y trataban de adaptarse a su nueva situación; además de percibir contrastes entre el comportamiento de algunos conquistadores quienes los maltrataban y habían saqueado su nación, con la vida de misioneros que actuaban con humildad como fray Toribio de Benavente y los defendían. Respecto a esto, menciona Martínez (1980), que fray Gerónimo de Mendieta expresa en algunas de sus obras la preocupación de la soberbia de los españoles que mataban y robaban los bienes de los nativos y como perjudicaba esto a los esfuerzos por propagar las enseñanzas cristianas, cuyos valores eran contrarios a dicho comportamiento.

En la siguiente pregunta el análisis se centrará en contestar: ¿cuál fue el canal o medio de comunicación utilizado? En esta parte, antes de llegar a la utilización de glifos pintados en lienzos, hubo una fase anterior, primero los emisores (frailes españoles), se dieron a la tarea de aprender las principales lenguas nativas, rodearse de ancianos y sabios que les explicaron sus tra-

diciones y algunos de ellos como fray Bernardino de Sahagún y fray Diego de Durán incluso estudiaron la información transmitida a través de esos sabios y también de algunos códices conservados para tratar de comprender la forma de pensar de los indígenas.

Derivado de lo anterior se puede decir que los medios de comunicación utilizados fueron:

1) Oral a través de enseñanzas en lenguas nativas en escuelas como la de Santiago Tlatelolco o en los llamados “patios-escuelas” de iglesias o conventos como el de San José de los Naturales. Esto se ejemplifica con el siguiente fragmento obtenido de una relación de 1570: “En todos los pueblos de la Nueva España adonde residen religiosos, a lo menos de esta orden de San Francisco, hay escuelas”.⁶ Otro ejemplo es que los frailes dominicos tenían centros de enseñanzas de lenguas para los misioneros y así facilitar la comunicación con sus alumnos. Menciona Ulloa (1977) que era prioridad en la Orden de Santo Domingo de Guzmán que los misioneros conocieran náhuatl, mixteco y zapoteco.

2) Otro canal de comunicación fue a través de escritos que se tradujeron al náhuatl principalmente y algunos otros idiomas como mixteco y zapoteco. Ejemplo de esto fueron la doctrina cristiana que mandó a elaborar fray Juan de Zumárraga, primer obispo de la Cd. de México; para publicar este texto se utilizó la primera imprenta llegada a América en el año de 1539 y solicitada por él mismo, así aparece en la recopilación de García-Icazbalceta (1886): “Breve y más compendiosa doctrina cristiana en lengua mexicana y castellana, que contiene las cosas más necesarias de nuestra santa fe católica, para aprovechamiento destes indios naturales y salvación de sus almas...fue impresa esta doctrina cristiana por mandado del señor don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo de Tenuchtitlan Mexico, desta Nueva España... año de 1539”.⁷ Además hubo catecismos y doctrinas que elaboraron los frailes dominicos en náhuatl, mixteco y zapoteco con su traducción al castellano, como así lo refiere Ulloa (1977).

Cabe mencionar que estas publicaciones eran útiles para los misioneros, ya que eran una guía para divulgar la nueva fe en las lenguas autóctonas, sin embargo, no todos los alumnos indígenas podían entenderlos, ya que no todos eran instruidos en escuelas como la de Santiago Tlatelolco y por lo tanto no todos sabían leer ni escribir.

3) Otra forma de comunicación, al parecer muy efectiva, fue utilizar caracteres ideográficos y pictográficos, que como se explicó anteriormente, permitían comprender a través de símbolos y signos conceptos con los que estaban familiarizados los alumnos de los misioneros. Respecto a esto fray Gerónimo de Mendieta describe de una manera muy ilustrativa como se llevó a cabo este proceso con la oración del padre Nuestro en latín:

Otros buscaron otro modo, y era aplicar las palabras que en su lengua conformaban algo en la pronunciación con las latinas, y poníanlas en un papel por su orden; no las palabras, sino el significado de ellas, porque ellos no tienen otras letras sino la pintura, y así se entendían por caracteres. Mostremos ejemplo de esto: El vocablo que ellos tienen que más tira a la pronunciación de Pater es pantli, que significa una banderita con que cuentan el número de veinte. Pues para acordarse del vocablo Pater ponen aquella banderita... Así que, para acordarse del vocablo noster, pintan tras la banderita una tuna que ellos llaman nochtli, y de esta manera van prosiguiendo hasta acabar su oración. (Mendieta, 1597: 308).

En este fragmento se aprecia cómo se utilizaban los glifos prehispánicos y como se facilitaba la enseñanza de la doctrina cristiana a los alumnos indígenas, no sólo aprendieron a orar en latín y español, sino también entendieron mejor a los predicadores.

Por último, se responde a la pregunta del modelo analizado: ¿con qué efectos? Al inicio del texto se hizo una breve referencia al testimonio de fray Toribio de Benavente, que asombrado describe en sus crónicas lo rápido que se extendió la religión católica en el continente americano. Pero no sólo los historiadores de aquella época coinciden en el efecto que produjo la evan-

gelización en esta región, historiadores contemporáneos como Koyabashi (1982), coinciden que la labor de propagación que hicieron los evangelizadores rindió frutos y continúan los efectos hasta nuestra época, he aquí una cita de este autor:

Para la iglesia se trataba de la primera experiencia en gran escala fuera de su ámbito tradicional. Además coincidió con el período de mayor exaltación de la sensibilidad religiosa en el Occidente y, en particular, en España. Por último, resultó una obra exitosa cuyas consecuencias todavía se viven. (Koyabashi, 1982: 9).

Por lo tanto se puede deducir que los efectos del mensaje y los medios de comunicación utilizados sí lograron el objetivo de persuadir a la conversión y adopción de una nueva religión y que además perduró este efecto en el transcurso de los siglos.

Conclusiones

A través de un acontecimiento histórico ocurrido hace casi medio milenio pero que repercute en la época actual de México, se pudo comprobar que para lograr un objetivo a través de un mensaje (en este caso la evangelización), la comunicación fue más efectiva tratando de entender primero a los receptores y su manera de pensar, como así lo hicieron los misioneros del siglo XVI al intuir que hablando en su misma lengua y conociendo las antiguas creencias y costumbres de sus alumnos, se podría transmitir el mensaje de manera clara y ser aceptado, es decir, aprendieron a utilizar los medios de comunicación adecuados. El hecho de que los discípulos indígenas escucharan en sus lenguas nativas las enseñanzas y vieran figuras estilizadas plasmadas como estaban en los antiguos códices, facilitó la propagación de la evangelización y la conversión a la religión cristiana, se logró realmente una persuasión a través de la comunicación. En resumen, un mensaje difundido a través de un correcto canal de comunicación puede crear los efectos deseados en los receptores.

Bibliografía

- Benavente, Fray Toribio (1536), *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, estudio y notas de Serna, Mercedes y Castany, Bernat (2014). Madrid: Real Academia Española. Recuperado en: <http://www.rae.es/publicaciones/obras-academicas/bcrae/historia-de-los-indios-de-la-nueva-espana-de-fray-toribio-de#sthash.Y95TRS89.dpuf>, último acceso: 5 de agosto de 2015.
- Cobley, Paul y Jansz, Litza (2006), *Introducción a la semiótica*. Buenos Aires: Era Naciente S.R.L.
- De la Torre, Ernesto (1971), *Lecturas históricas mexicanas*. México: Empresas Editoriales, S.A.
- D'Adamo, Orlando *et al* (2007), *Medios de comunicación y opinión pública*. Madrid: McGraw-Hill.
- García-Icazbalceta, Joaquín (1886), *Bibliografía Mexicana del Siglo XVI. Parte Primera*. México: Librería de Andrade y Morales. Recuperado: http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080014005/1080014005_07.pdf
- Ixtlixóchitl, Fernando de Alva. "Historia de la Nación Chichimeca" en *Obras históricas*, edición y anotación de Chavero, Alfredo (1891-1892). México: Secretaria de Fomento. Recuperado en: http://dgb.conaculta.gob.mx/coleccion_sep/libro_pdf/43000029669.pdf
- Kobayashi, José María (1982), "Dos empresas educativas en el México del siglo XVI". *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*. 9(3): 5-28. Recuperado en: <http://www.colmich.edu.mx/relaciones25/files/revistas/009/Jose-MariaKobayashi.pdf>
- León-Portilla, Miguel (1995), *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*. México: Fondo de Cultura Económica.
- León-Portilla, Miguel (2011), "Bernardino de Sahagún, pionero de la antropología". *Relatos e Historias en México*, no. 31: 32-37.

- Martínez, José Luis. (1980), "Gerónimo de Mendieta". *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 14:131-196. Recuperado en: <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn14/207.pdf>
- Mendieta, Fray Gerónimo (1597), *Historia Eclesiástica Indiana*. Noticias del autor y de la obra por García-Icazbalceta, Joaquín (1870). Estudio preliminar de García, Antonio (1997). México: CONACULTA.
- Reyes, Salvador. (2011), "El Códice Florentino, una recapitulación sobre su valor cultural y elaboración". *Relatos e Historias en México*, no. 31: 38-45.
- Riva Palacio, Vicente (1886), *México a través de los siglos. Tomo III*. (1984, Vigésima edición). México: Editorial Cumbre.
- Sahagún, fray Bernardino. *Historia general de las cosas de Nueva España. Códice Florentino*. Florencia: Biblioteca Medicea Laurenciana. Recuperado en: <http://www.wdl.org/es/item/10096/>, último acceso: 18 de junio de 2015.
- Ulloa, Daniel (1977), *Los predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*. México: El Colegio de México.

Notas

- 1 Harold Lasswell planteó este modelo en 1948 para explicar el proceso de comunicación y está ligado a las teorías de comunicación de masas y de comunicación persuasiva.
- 2 Traducida de la palabra en náhuatl "Itoloca".
- 3 Fragmento de una carta de fray Pedro de Gante al emperador Carlos V escrita en 1552. En Koyabashi, José María (1982):11.
- 4 A estos testimonios orales de antiguos conocimientos se les conoció como *Huehetlatolli*.
- 5 Información obtenida de: Biblioteca Medicea Laurenziana (actualizado 11 mayo 2015) . "The world of the aztecs in the Florentine Codex". Recuperado en: <http://www.wdl.org/es/item/10096/>;
- 6 Fragmento de una carta de relación de la orden de San Francisco escrita en 1570 en Koyabashi, José María (1982):10.
- 7 Fragmento de las *Cartas de Indias* que aparece en la introducción de la Bibliografía Mexicana del siglo XVI de García-Icazbalceta. Joaquín (1886).

Capítulo 11

Participación de la Iglesia en la conformación de la ciudadanía en México

Luz María Pérez Castellanos
Marina Mantilla Trolle

Universidad de Guadalajara (Centro Universitario de Tonalá)

Participación de la Iglesia en la conformación de la ciudadanía en México

La monarquía española como parte de las monarquías católicas europeas, se caracterizó desde sus primeros años por tener como sus dos pilares fundamentales a la Iglesia y al gobierno político administrativo y en conjunto, estas dos instancias llevaron a cabo las funciones de gobierno prácticamente a lo largo de tres centurias, aunque en el siglo XVIII, debido a la implementación de las reformas borbónicas se inició un proceso mediante el cual, sin menospreciar el papel de la Iglesia en la vida novohispana, el Estado español trató de tener mayor control sobre ella e intentó disminuir tanto su poder como su fuerte influencia con medidas como la férrea defensa de las regalías del rey. Caso específico fue la regalía que:

quedó definitivamente consolidada en el Concordato de 1753 [...] en la Península y América que permitía el control absoluto de la Iglesia hispana por parte del monarca [a través de medidas como las siguientes]: La primera, la buena elección de los ministros eclesiásticos; la segunda, la reforma del estado eclesiástico, seglar y regular; la tercera, el alivio de la Monarquía. No es menester discurrir mucho para intuir que esas utilidades estaban dirigidas al control de la Iglesia hispana (Mestre Sanchis, 2001: 558-559).

La recepción de dichas reformas en la península y en América no fue la misma. En el caso de Nueva España, hubo al-

gunas que no fueron aceptadas por completo, entre ellas tenemos la expulsión de los jesuitas y en términos generales la Iglesia no vio con buenos ojos el que se afectaran sus intereses corporativos. No obstante, en Guadalajara el canónigo de la catedral, Dr. Gaspar González de Cándamo, mediante un sermón dirigido a sus feligreses, mostraba sus esperanzas en que estas reformas traerían consigo cambios y progreso en lo político, lo intelectual y lo económico (Connaughton, 1987: 162-163).

A pesar de la aplicación de las reformas borbónicas y la esperanza de España en que éstas lograrían hacer que la monarquía superara los diversos problemas que enfrentaba, vemos que en los primeros años del siglo XIX, el Estado español estaba en crisis, misma que se agudizó debido a la invasión que sufre por parte de Francia, hecho que desencadenó una situación de emergencia política ya que el rey Carlos IV abdicó en su hijo Fernando VII y poco tiempo después ambos quedaron prácticamente presos de los franceses en Bayona.

La respuesta del pueblo francés, siempre teniendo presente la lealtad que le debían a Fernando VII, el rey preso, el rey ausente, fue formar juntas autónomas. La composición de éstas no fue igual en todos los sitios donde se establecieron ya que al no existir una reglamentación al respecto, cada una de las juntas decidió la forma de integrarse e iniciaron su resistencia frente al invasor. Al darse cuenta que actuando por separado no tenían muchas posibilidades de triunfo, se decidió la conformación de una Junta Central que coordinara los esfuerzos de las juntas locales.

De igual manera, se decidió convocar a Cortes con la presencia de representantes tanto de la península como de los reinos ultramarinos. Para ello se lanzó una convocatoria por la cual se deberían elegir estos representantes, se hablaba de ciudadanos, hacían referencia a los derechos de los americanos como españoles y habitantes de reinos iguales a los peninsulares, entre otros temas. En tierras americanas desde antaño se luchaba por lograr el reconocimiento de sus derechos por las autoridades reales, sin embargo no lo habían logrado y cuando les llega la convocatoria deciden aprovechar la oportunidad para

hacerse presentes en las Cortes, a pesar que la representación política que tendrían no sería equitativa, ya que el criterio que decidieron los peninsulares fue que solamente habría un representante por virreinato y uno por cada capitán general, lo que sumaba un total de nueve representantes por todo el territorio de ultramar, es decir, era una representación basada en un referente territorial (Sierra, 2006 :135).

La Constitución de Cádiz de 1812 promulgada “En el nombre de Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad”, representa la culminación de las discusiones que tuvieron lugar en las sesiones ordinarias y extraordinarias de las Cortes españolas. Dicha constitución, en su Capítulo II, Artículo 12, establece que “la religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.

Esta defensa de la religión y considerar a Dios como el autor y legislador de la sociedad no es una novedad para España, ya que la religión permeaba todos los ámbitos de la vida española, así que no era de extrañar que estuviera presente en documentos legales. De hecho, la religión está inmersa en prácticamente todas las funciones de gobierno como en la impartición de justicia, cuando se le da posesión de su cargo a los distintos funcionarios, al iniciar sesiones en las distintas corporaciones, etc., siempre se tiene que jurar en nombre de la religión, prometer defender la religión católica, tal vez como un recurso que otorga legitimidad y solidez a cualquier acto. Vemos también que la Iglesia participa en el cuidado de la fe como una de sus tareas fundamentales utilizando para ello al Santo Oficio que entre sus atribuciones tiene el vigilar que no se lea aquello que no está autorizado por ella, entre otras.

La constitución de Cádiz traía consigo novedades importantes, mismas que no solamente respondían a la emergencia política que enfrentaba España al estar invadida, sino que también era una respuesta a un lento cambio en la cultura política que se estaba gestando desde años atrás, al mismo tiempo fue

un intento de frenar las luchas de insurrección que se estaban presentando en sus posesiones americanas y en el caso que nos atañe, en el virreinato de la Nueva España, cuyo movimiento había iniciado un par de años antes de la promulgación de la constitución gaditana.

“La Pepa”, como se le conocía popularmente a la Constitución de 1812, establecía, entre esas novedades que aportaba para el caso de España, las condiciones y requisitos para la realización de los procesos electorales en sus diferentes niveles, definiéndose asimismo quiénes serían los nuevos ciudadanos, al igual que se habla de representación y de otros conceptos que forman parte de un vocabulario que empieza a tener un significado diferente al de la cultura política del antiguo régimen.

En la puesta en práctica de estos conceptos tienen una participación importante no solo los funcionarios de la burocracia española sino también los integrantes de la Iglesia, básicamente los párrocos, como se verá a continuación.

En cuanto al proceso electoral que se describe en la Constitución, éste era fundamentalmente para elegir a los diputados a las Cortes, que representarían tanto a los reinos peninsulares como a los de ultramar. Las elecciones estaban diseñadas para llevarse a cabo en tres niveles: parroquiales, de partido y de provincia. En este texto únicamente hablaremos del primer nivel para ejemplificar la participación de los eclesiásticos.

Elecciones parroquiales

Las elecciones parroquiales son el primer nivel dentro de la totalidad del proceso electoral para elegir diputados a Cortes, aunque cabe mencionar que también se utilizaron para conformar a los nuevos cabildos. Para realizarlas, se tomó en cuenta la organización que la Iglesia tenía establecida en la ciudad a través de parroquias. Cada parroquia y sus habitantes, fueron la unidad básica para determinar su representación política, que de acuerdo a la constitución correspondería a un elector de parroquia por cada 200 habitantes (véase Artículo 38, Capítulo III, Tí-

tulo III de la Constitución de Cádiz). Si tomamos el caso de la ciudad de Guadalajara para esa fecha, vemos que se consideraron cuatro parroquias: el Sagrario, Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe, Analco y Mexicaltzingo, estas dos últimas, habían sido hasta hacía poco tiempo, pueblos de indios y se habían incorporado a la ciudad en calidad de barrios.

Durante el siglo XVIII se habían formado diferentes barrios, además de los que correspondían a las parroquias mencionadas, como lo fueron San Juan de Dios, Tetlán, Capilla de Jesús, Santo Domingo, San Francisco, entre otros, pero hacia 1790, la organización espacial de la ciudad se modificó y su base ya no fueron los barrios sino los cuarteles, que ya incluían nombres y numeración en las calles. En años posteriores cambió el número de cuarteles, obedeciendo estas transformaciones a “un afán de secularizar los lugares públicos” (Delgadillo, 2009: 83).

No obstante, a pesar de estas disposiciones y para efectos de la aplicación de la legislación electoral, no se consideraron los cuarteles, sino las parroquias. Es importante indicar que no todas las parroquias tenían la misma jerarquía ante los ojos de las autoridades coloniales, ya que en este caso, la de El Sagrario era la principal por estar ubicada en el centro de la ciudad que era donde se asentaban las principales corporaciones tanto civiles como eclesiásticas (Ayuntamiento, Real Audiencia, Obispado, entre otros), y donde estaban las casas de los integrantes de la elite local, además de llevarse a cabo operaciones comerciales en las inmediaciones.

Si bien la jurisdicción parroquial no siempre correspondía a los límites barriales o en su caso a los del cuartel, el “corazón” de un barrio lo constituía el templo o bien un convento y éstos contribuían a forjar la identidad del barrio y a ordenar sus actividades cotidianas (Delgadillo, 2009: 77).

Como parte de la estructura electoral, debería establecerse una junta compuesta por los ciudadanos avecindados y residentes de la parroquia, donde por supuesto se incluía a los eclesiásticos seculares. Asimismo, antes de iniciar las tareas propias de la jornada electoral era imprescindible la realización de

una “misa solemne de Espíritu Santo por el cura párroco, quien [haría] un discurso correspondiente con las circunstancias” y al finalizar, la junta se trasladaría a la parroquia donde se cantarían un *Te Deum* (Artículos 35 al 58). El sitio para instalar a la mencionada junta no siempre era el mismo, podía ser las salas del cabildo, una escuela o bien, la misma parroquia.

Como vemos, el párroco tenía un papel constante en este proceso, pero más allá de la utilización de la parroquia como delimitación electoral o las ceremonias religiosas, recordemos que en estos años no se contaba aún con registros de población confiables al 100%, a pesar de los esfuerzos realizados en este sentido por los funcionarios ilustrados y por tanto, se veían obligados a acudir al personaje que tenía un registro de los habitantes de la parroquia, donde se consignaba su nacimiento, bautismo, matrimonio o muerte, así como su calidad étnica e incluso social, es decir, el párroco del lugar, quién con certeza no solo por los registros que resguardaba sino porque conocía a sus parroquianos, podía afirmar quién pertenecía a dicha parroquia, era ciudadano y por tanto, podía votar o ser votado. El párroco, como se acaba de mencionar, tenía prácticamente voz y voto en la certificación de los ciudadanos, como se explicará en seguida.

La ciudadanía

Desde 1809, cuando se emitió la convocatoria para elegir diputados a Cortes ya se menciona que quienes deben participar en este proceso son los ciudadanos y se van delineando los requisitos para serlo, pero fue hasta la Constitución de 1812 (Capítulo IV, arts. 18-26) cuando quedan establecidos formalmente y de manera definitiva. Fundamentalmente se consideran ciudadanos a todos los españoles naturales y avecindados en los dominios españoles de ambos hemisferios y se explica quiénes pueden adquirir tal categoría aún sin ser naturales. Además, se mencionan las causas por las que se puede perder la ciudadanía.

Si bien en la Constitución no se señala de manera específica, cuando se estaba discutiendo en 1809 acerca de este

tema, fundamental ya que implica el cambio de calidad de los habitantes de los dominios españoles de súbditos a ciudadanos; se hacía hincapié no sólo en el lugar de nacimiento o en condiciones materiales, sino en valores como la fidelidad, la lealtad y el honor. En la ciudad de Guadalajara incluso se consideró como requisitos tanto para los que iba a votar —los nuevos ciudadanos— como para los posibles candidatos, el que tuvieran “notoria probidad, talento e instrucción, exentos de toda nota que pueda menoscabiar su opinión pública [...] calidades que constituyen un buen ciudadano y un celoso patricio”.¹ Por otra parte, en varios documentos de la época se hablaba continuamente de tener una moral reconocida como condición indispensable para participar en los procesos electorales y detentar la calidad de ciudadano y qué mejor que un representante de la Iglesia para determinar quién poseía dicha moral o no y por tanto, era merecedor de adquirir la ciudadanía o de ser electo para algún cargo.

Continuando con el ejemplo de Guadalajara, en 1809, entre los personajes elegibles para ser diputados a Cortes, estaban Joseph María Gómez y Villaseñor; el licenciado Josef Ortiz de Salinas; Josef María de Castañeda y Medina; Juan Manuel Caballero; Juan Joseph Cordon y Eugenio Moreno de Texada, todos miembros de la elite del lugar, católicos y eran o habían sido funcionarios en las principales corporaciones del lugar, principalmente en la Real Audiencia y el Ayuntamiento, además de tener relación con el Consulado y la Universidad. Cumplían con todos los requisitos y condiciones establecidas, sin embargo, ninguno de ellos fue electo, ya que otro candidato más fue Juan Cruz Ruiz de Cabañas y Crespo, obispo de Guadalajara entre 1796 y 1824, por quien votaron todos los asistentes a la sesión de cabildo, siendo el ganador indiscutible como representante de Guadalajara, ya que, quién mejor que el obispo Cabañas, que detentaba una alta jerarquía eclesiástica en la región y al cual nadie se hubiera atrevido a cuestionar que no cumplía con los requisitos necesarios ya que “no es posible ser un buen ciudadano constitucional, sin ser buen católico” (Ferrer, 1993: 33). Puede decirse que el obispo representaba tanto al ciudadano ideal de esa

época como al clero ilustrado y disciplinado, preocupado por defender a la sociedad de todos los males que le aquejaban. Como muestra, vemos que en 1812 Cabañas decía, respecto de los insurgentes:

Quisieron echar hasta por el cimiento el grande y aun suntuoso edificio de nuestra sociedad religiosa, política y moral, el santuario sagrado de las leyes, de la justicia, de la verdad y de la majestad, precipitado (sic), o sepultado estos preciosos países en el obscuro y profundo abismo de la anarquía de la inmoralidad e impiedad más execrable (Citado por Connaughton, 1987: 176).

A pesar que Cabañas como obispo pertenecía a las altas esferas de la burocracia eclesiástica, también religiosos de menor nivel fueron electos de manera ordinaria y vemos que en 1813, cuando se están aplicando por primera vez en Guadalajara los principios constitucionales, están registrados varios miembros del clero secular presentes en las listas de las cuatro parroquias (Sagrario, Santuario, Mexicaltzingo y Analco), tanto como parte de la mesa electoral, como compromisarios y electores parroquiales.² La participación de la Iglesia en este tipo de fenómenos políticos continuo dándose mientras estuvo vigente la constitución gaditana, que cabe mencionar fue solamente dos años (1812-1814) en su primera etapa y un año escaso en su segunda etapa (1820-1821). Connaughton señala que entre 1792 y 1821, el 75% de quienes ocuparon algún cargo en el gobierno, eran “curas, religiosos, miembros de cabildos eclesiásticos u ocuparon diversos cargos eclesiásticos” (1987: 182-183), cifra reveladora del papel que la Iglesia tiene respecto al ejercicio del gobierno.

Podríamos concluir mencionando cómo en este primer ejercicio electoral que se ha referido, la actuación del clero, básicamente del secular, es fundamental y no es cuestionada por el gobierno español ya que, a pesar que desde mediados del siglo XVIII se estaba implementando por parte de éstas medidas destinadas a lograr una separación en cuanto a su ámbito de acción y el de la Iglesia, las mismas condiciones de la monarquía no lo

hacen posible y tiene que utilizar la estructura organizativa y a la burocracia eclesiástica para lograr sus objetivos. De igual manera, aún perduraba en la población la imagen de los integrantes de la Iglesia como una especie de líderes naturales de la comunidad, por lo que sería tal vez más fácil lograr que ésta entendiera y se apropiara de los cambios que implicaba la puesta en práctica de los principios de una cultura política que estaba cambiando e incorporando nuevos significados a conceptos ya existentes. De hecho, para que los novohispanos entendieran estos nuevos conceptos de ciudadanía, la importancia de ejercer el voto, la representación y reafirmaran su lealtad y reconocimiento a Fernando VII, que aunque estaba preso, seguía siendo considerado el rey; los párrocos tenían la obligación de explicar la constitución mientras daban sus sermones durante la misa e incluso se hicieron versiones de dicha constitución en forma de preguntas y respuestas, como se acostumbraba hacer en los catecismos utilizados por la Iglesia, documentos que recibieron el nombre de catecismos políticos, dirigidos tanto a niños como a adultos.

Un ejemplo de estos catecismos es el publicado en 1812 con el nombre de *Cartilla o catecismo del ciudadano constitucional*, aunque el más conocido en México fue el *Catecismo político arreglado a la Constitución de la Monarquía Española* publicado en 1814. El primero de ellos presentaba el “Credo del ciudadano”

[...], los 10 mandamientos de la Constitución, el primero de los cuales era “Amar a Dios, y después a la Constitución sobre todas las cosas”; los 14 artículos de fe [...] las obras de misericordia, los pecados capitales, los tres enemigos de la Constitución, las siete virtudes [señala el autor que no era su intención] ofender ni de pensamiento nuestra santa religión y doctrina, que ama, cree y confiesa como católico cristiano (Tanck, 1992: 69-70).

Hasta el momento hemos hablado de la participación de la Iglesia en estos procesos como parte de lo que le ordenaba el gobierno español, pero es preciso mencionar que la Iglesia también tenía su postura y era defender sus intereses³ (afectados por la constitución gaditana y por el movimiento independentis-

ta) desde sus propios ámbitos de acción, que eran el púlpito y el uso de los sermones y discursos religiosos. Es decir, al mismo tiempo que cumplía su obligación de explicar y difundir el contenido de la constitución, buscó continuar y fortalecer su posición como la institución encargada de la dirección espiritual de la comunidad, como protectora de la fe y la moral pública, lo que no le fue discutido por el gobierno, ya que a éste le seguía siendo de utilidad y de hecho, la misma elección que se había realizado de considerar la parroquia como la unidad básica de organización para el primer nivel en el proceso electoral, era una muestra de que todavía el gobierno y la Iglesia continuaban compartiendo la dirección de la monarquía, y a pesar de esos “aires de cambio” introducidos desde la ilustración española a través de las reformas borbónicas, se aprecia que se privilegia la continuidad respecto al cambio (véase Guerra, 1999: 50 y ss.).

Bibliografía

- Connaughton, Brian (1987), “La Iglesia y la Ilustración tardía en la Intendencia de Guadalajara: El discurso ideológico del clero en su contexto social” en *Estudios de Historia Novohispana*, 9, UNAM, México, pp. 159-188.
- Delgadillo Guerrero, Marco Antonio (2009), *Actividades festivas y de esparcimiento en la construcción de una sociedad moderna. Guadalajara 1746-1814*, Universidad de Guadalajara, México.
- Ferrer Muñoz, Manuel (1993), *La Constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España*, UNAM Instituto de Investigaciones Jurídicas (Serie C: Estudios Históricos, no 35, México.
- García Orozco, Antonio (recopilación y estudio introductorio) (1978), *Legislación electoral mexicana 1812-1977*, Ediciones de la Gaceta Informativa de la Comisión Federal Electoral, México.

- Guerra, François-Xavier (1999), “El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina” en Hilda Sabato (coord.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, El Colegio de México, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 33-61.
- Mestre Sanchis, Antonio (2001), “Nueva dinastía e Iglesia nacional” en *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Marcial Pons, Casa de Velázquez, Madrid.
- Sierra, María (2006), “La figura del elector en la cultura política del liberalismo español (1833-1874)” en *Revista de Estudios Políticos (nueva época)*, núm. 133, pp. 117-142, Madrid.
- Tanck de Estrada, Dorothy (1992), “Los catecismos políticos: de la revolución francesa al México independiente” en Solange Alberro *et al* (coords.), *La Revolución francesa en México*, El Colegio de México, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México, pp. 65-80.

Notas

1 Archivo Municipal de Guadalajara (AMG), Libro de Actas de Cabildo 1809, fs. 39-40v. Guadalajara, 24 de abril de 1809.

2 Se les llama compromisarios a los que resultan electos una vez que se finaliza de contabilizar los votos por parroquia. Para saber quiénes eran los párrocos que participaron puede consultarse: AMG: E/1813 (anterior P. 27, L. 96), Guadalajara, junio 3 de 1813; E/1813 (anterior P. 27, L. 91), Guadalajara, junio 6 de 1813.

3 En España, en 1812, fray Fernando Cevallos en sus *Observaciones sobre reforma eclesiástica*, negó al poder secular el derecho de reformar el clero y apelaba tanto a los protestantes como a Rousseau para demostrar que tales pretensiones del Estado carecían de fundamento. Consideraba Cevallos que los reformistas del Estado eran traidores al trono y pretendían usurpar la jurisdicción y los bienes de la Iglesia. Esta obra de Cevallos fue conocida en México (Connaughton, 1987: 172).

Capítulo 12

Derechos Humanos y religión: expresiones católicas en la esfera pública¹

María de los Ángeles Vanessa Reséndiz Saucedo
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

En este artículo abordo la relación entre el tema de los Derechos Humanos ² y la Iglesia Católica. Parto del hecho de que el proceso de secularización ha representado un desafío para lo religioso. En este marco, los DH han constituido un reto y al mismo tiempo un puente de comunicación entre dicha institución y las sociedades modernas y seculares; un ejemplo, es el papel en la esfera pública de organizaciones como el Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria A.C.³ perteneciente a la Orden de los Predicadores, mejor conocidos como dominicos.

Secularización y religión: mutuas exigencias

“En las sociedades modernas las doctrinas religiosas tienen que asumir la necesidad ineludible de hacer frente a la competencia de otras creencias y de otras formas de plantear la verdad. Ya no se mueve en un universo cerrado, regido simplemente por la propia verdad, tenida por absoluta.”
(Habermas, 2004: 191)

Preguntarse cómo es que lo religioso perdura en las sociedades modernas y seculares, no es ocioso. El debate no estriba en el sólo hecho de tomar en cuenta los datos estadísticos, sino los distintos factores y condiciones sociales que permiten visibilizar sus continuidades y cambios. Las instituciones religiosas han tenido que abrirse a las exigencias de las sociedades modernas, en algunos casos, esta apertura a tenido que ser auto-justificada a partir de lo que Max Weber llamo afinidades electivas (Weber, 1987: 87). Sin duda, la

idea de dignidad humana, en la que se basa la concepción de los derechos humanos, podemos verla como parte de dichas afinidades.

En las sociedades contemporáneas las instituciones religiosas tienen que hacer frente a las exigencias tanto de la vida religiosa como de la secular, disyuntivas, no siempre fáciles de resolver para la propia institución. Ésta se enfrenta al dilema de preservar sus propios códigos valorativos, en un mundo moderno, en el que, se exige una mayor flexibilización de sus referentes religiosos y/o morales. En la actualidad, podríamos mencionar varios ejemplos en que se ha presentado una polarización entre una y otra esfera (como las controversias ante los temas del aborto, la eutanasia, la pena de muerte, etc.). En este sentido, el reto es tanto para la Iglesia Católica, como para las instituciones públicas y demás organismos sociales con los que las agrupaciones religiosas interactúan.

Si bien es cierto que lo religioso no necesariamente ha sido relegado al espacio de lo privado, también es indiscutible que, dada la autonomía de las distintas esferas sociales, la religión ya no tiene monopolio en la vida privada ni en el ámbito público. Los Estados laicos, están obligados a garantizar la equidad entre los distintos credos y por tanto, tienen como reto garantizar libertades y al mismo tiempo, establecer límites para que ninguna creencia transgreda derechos de terceros.

En el marco de tensiones entre una y otra esfera. La secularización ha resultado una provocación para lo religioso, tales instituciones no han tenido una actitud estática, o de simple adaptación. En algunos casos, se perciben procesos de reconfiguración religiosa,⁴ proceso que no sólo responde a replanteamientos institucionales de la jerarquía eclesial, como en el caso de la Iglesia Católica, sino que se explica también por las manifestaciones de la creencia y práctica religiosa de los propios creyentes, acciones que a veces se distancian de los márgenes establecidos por la propia institución. Organizaciones sociales con perfil religioso, abocadas a la promoción y defensa de los derechos humanos, son expresión de una reconfiguración religiosa en donde convergen miembros eclesiales, creyentes y personas no creyentes.

Temo decir, que las sociedades actuales, donde la globalización impera y en consecuencia las distintas formas de movilidad social también, suele ser mucho más perceptible que lo secular no se entiende sin lo religioso, y viceversa, lo religioso en las sociedades modernas no se comprende sin las implicaciones del proceso de secularización.

Desde la disciplina a la que pertenezco, es necesario replantearnos sociológicamente el cómo abordamos la relación secularización- religiosidad, la cual exige romper con la falsa dicotomía entre tradición y modernidad; lo que no significa una distinción entre esfera secular y religiosa, sino el mutuo reconocimiento de sus límites e incompletud de cada una. Tomando en cuenta que el proceso de secularización no es lineal ni uniforme, éste, no se rige bajo un principio universal, sino como lo define Niklas Luhmann, como un concepto policontextual:

“Desde nuestra comprensión, la secularización es un concepto que está recortado sobre un mundo observable policontextual [...]. Entendido de esta manera, el concepto de secularización no conduce a aquel que a pesar de todo lo utiliza en la hipótesis de que la religión ha perdido importancia en la sociedad moderna. Antes bien, la atención se orientará a la pregunta acerca de con cuáles formas semánticas y con qué disposición sobre la inclusión y exclusión de los miembros reacciona la religión ante el presupuesto de una sociedad secularizada. La secularización es observada como provocación de la religión, y en esto también radica el que puedan existir múltiples formas, acaso incompatible, acaso aceptadas culturalmente, acaso <curiosas>, con las cuales la religión se enfrenta a esta provocación.” (Luhmann, 2007: 246-247).

Derechos humanos e iglesia católica: un reto ante el mundo moderno

a) ¿Desde dónde se entiende el tema de los DH?...

El reconocimiento de los DH es producto de luchas, demandas, cuestionamientos, se entiende como un proceso que aspira a determinar un nuevo tipo de orden social. No obstante, esta cognoscibilidad de los DH, suele perder de vista los condicionamientos estructurales que los posibilitan o los constriñen.

Los DH, se puede entender como un movimiento heterogéneo y multidimensional (Arias, 2011: 13-15), en el cual convergen diversos tipos de actores sociales así como distintas corrientes de pensamiento y de creencia; por tanto, es obvio decir que el activismo que en él se presenta no es privativo de una determinada creencia religiosa, corriente ideológica o política. A su vez, es susceptible de tratarse mediante distintas perspectivas académicas debido a la complejidad de su naturaleza y a los diferentes momentos históricos en que podemos situar la discusión, por lo que la comprensión del tema abarca una amplia gama de fuentes interpretativas y luchas sociales. Por tanto, la propia lucha en favor de los DH se da dentro de un campo en conflicto, los grupos y actores sociales ahí inmersos parten de una determinada postura ideológica o política, crean alianzas entre sí, o con distintos actores sociales.

Los DH no sólo se refieren al hecho de contener el abuso de poder de fuerzas militares o policíacas, sino que, su concepción, permite cuestionar la condición humana en circunstancias de desigualdad, injusticia y laceración. Por tanto, estos no sólo se pueden asumir bajo su carácter meramente regulatorio sino emancipatorio; es decir, no basta con un marco jurídico sólido, o un aparato institucional robusto, sino un activismo consiente de lo indigno, de lo que puede llevar a la barbarie o a la esclavitud. Me explico.

No podemos negar que la concepción contemporánea de los derechos humanos se encuentra en una etapa de constante construcción, encaminada en el sentido de la progresividad de los derechos, es lo que podemos entender como los logros del Estado moderno racional, en donde la idea de dignidad humana adquiere materialidad en el derecho, particularmente el Constitucional e Internacional (Habermas, 2010, 3-5); donde todos aquellos principios éticos, producto de movimientos y luchas sociales, como la libertad, la justicia, etc., poco a poco van alcanzando su carácter de objetivación; esto implica la creación de organismos nacionales e internacionales que apelan a su reconocimiento y defensa, así como el establecimiento de imperativos normativos constitucionales y legales mediante los cuales se pretende garantizar la posibilidad de acciones efectivas de exigibilidad y justiciabilidad. De esta manera, al ser

vulnerados los derechos, pueden ser exigibles por personas o grupos y, al mismo tiempo, es factible sancionar a quienes los hayan violentado, garantizando con ello la reparación del daño, en la medida en que haya procedimientos judiciales que permitan llevarlos a efecto. Así pues, estamos frente a lo que Habermas define como la *utopía realista* de los Derechos Humanos ((Habermas, 2010, 19).

No obstante, a ello, no podemos afirmar su consolidación. Por tanto, la tarea en pro de los derechos humanos es plausible en la medida en que se concibe como un proceso circular: va de las acciones de emancipación por parte de los diferentes grupos y personas que exigen sus derechos, a la objetivación de estos en normas y procesos institucionales, seguido de ámbitos que tienen que ser operados, vigilados y reactivados de forma constante por los diversos actores sociales que han demandado el reconocimiento y protección de los DH.

Así pues, la importancia de una mirada integral en torno a los derechos humanos reside no solamente en sus implicaciones dentro del marco del derecho internacional, sino que surge como un esfuerzo interpretativo que apunta hacia una mayor realización de los derechos políticos, civiles, económicos, sociales, culturales y ambientales, en el reconocimiento de sociedades modernas que adquieren cada vez una mayor nivel de complejidad.

Como ya lo mencioné, uno de los aspectos que muestran la complejidad del tema, es la multiplicidad de perspectivas con las que puede abordarse. La postura de la Iglesia Católica no sólo recae en planteamientos formales, sino en las acciones grupos y personajes diversos dentro de la propia institución. Ya el propio Habermas y otros autores, han mencionado el papel de dicha influencia bajo la herencia judeo-cristiana de “semejanza con Dios” e igual dignidad del hombre (Habermas: 2004,189); ideas como ésta, así como reinterpretaciones bíblicas y teológicas inmersas en determinados contextos, han dado pie a la conformación de grupos religiosos católicos abocados en favor de los DH.

El primer problema al que se ha enfrentado la Iglesia Católica (y no sólo en lo que respecta a los DH), es que su mensaje sea comprensible dentro de marcos de referencia que no son religiosos

y, al mismo tiempo, abrirse a las exigencias de la propia dinámica social. Tomando en cuenta que sus códigos normativos no necesariamente emanan de principios dogmáticos; por ejemplo, dentro de la Doctrina Social de la Iglesia, la dignidad humana no sólo se concibe bajo criterios de la gracia divina, esto es, con base en la creencia de que todo ser humano es hijo de Dios y que cada uno está hecho a imagen y semejanza de él, sino que también se asume tanto en su aspecto intangencial, como material; por ejemplo, en la propia Doctrina Social de la Iglesia, los derechos con mayor relevancia son: los laborales, el acceso a la propiedad privada, el de libre asociación, a la educación, a la vida, a la libertad religiosa, a la paz y a la justicia. En el siguiente apartado se abordan los derechos que refiere la Doctrina Social de la Iglesia Católica.

b) Derechos, Modernidad e Iglesia Católica

La Cuestión Social, primero, y posteriormente, el tema ya propiamente de los DH, ha representado para la Iglesia Católica un posicionamiento frente a las problemáticas que ella misma ha considerado propias de las sociedades modernas, ejemplo de ello, es lo que ha llamado dictadura económica, individualismo y relativismo cultural. Dentro del Magisterio de la Iglesia el tema de los Derechos a estado presente desde la *Rerum Novarum*, lo propuesto en el Concilio Vaticano II (*Pacem In Terris, Gaudium Et Spes y Populorum Progressio*). Hasta las Conferencias Episcopales en América Latina. No obstante, estas posturas que devienen de la jerarquía no se entienden sin la práctica de organizaciones y asociaciones concretas. Las cuales no siempre están en sintonía con la postura oficial.

Dentro de la Iglesia Católica el tema de los derechos humanos no es propiamente una novedad; más bien, ha sido parte de la tradición del pensamiento judeocristiano de Occidente. Pero también es característico dentro de la concepción de la Iglesia Católica, que a todo derecho le corresponde una obligación.

El tema derechos humanos e Iglesia Católica invariablemente va de la mano de determinados procesos socio-históricos, como por ejemplo, las movilizaciones obreras suscitadas a partir de la Revolución industrial, y las pautas socioeconómicas que marca-

ron las nuevas leyes de la economía de mercado. Bajo las directrices de la *Rerum Novarum*, se pretendió superar la dicotomía entre derechos colectivos e individuales (por ejemplo, los derechos de los trabajadores y el derecho a la propiedad privada).

De igual manera, las visiones de los derechos humanos están relacionadas con acciones de pastoral social, pues fomentaron la conformación de asociaciones y grupos sociales organizados que promovieron su desarrollo y defensa, principalmente en los derechos de índole político y civil, dado el contexto de violencia y autoritarismo que caracterizó la vida política de varios países latinoamericanos en las décadas de los setenta y ochenta del siglo pasado.

Lo acontecido en el Concilio Vaticano II marcó nuevas pautas en la posición de la Iglesia Católica con los derechos humanos; entre otras cosas, con el impulso a una pastoral social abocada a su promoción y defensa. Resalta el significado que tuvo el lema *Signos de los tiempos* y la frase “*Sin justicia, no hay paz*”, ya que ambos postulados hicieron mucho más explícita la concepción católica del bien común. Entre otras cosas, se especifica a que al hablar de dignidad humana es necesario asumir que todas las personas tienen derecho a poseer un mínimo de bienes materiales, culturales y espirituales que les posibilite su desarrollo. De esta manera, la Iglesia Católica, al hablar de derechos, no sólo se refiere a elementos meramente abstractos o filosófico-teológicos, sino que éstos responden a necesidades concretas en la vida de todas las personas y los pueblos.

Las Conferencias de Medellín y Puebla reflejan las posturas de la Iglesia Latinoamericana, frente a la desigualdad social y violencia que en su momento padecieron la mayoría de los países de la región. Por lo que dieron gran importancia al reconocimiento y garantía de los derechos humanos, como base para fomentar condiciones que coadyuven al desarrollo social, económico, cultural y científico de los pueblos latinoamericanos. Para tal fin, propusieron resaltar la relevancia del papel ciudadano y de la autogestión de los diferentes sectores sociales.

En el mismo tenor, es importante señalar que dentro de los postulados de la Iglesia Católica, los derechos humanos se asumen bajo una concepción universalista y naturalista. Así mismo, en

las Asambleas Generales de Medellín y Puebla del CELAM (las cuales hicieron suyos varios de los postulados del Concilio Vaticano II), se manifestó una mirada contextualizada de los mismos, al abordar los derechos de los sectores sociales más desfavorecidos, lo cual coadyuvó a verlos de manera interdependiente e integral.

En el plano de la materialización y objetivación de los derechos humanos, la Iglesia Católica expuso –como premisa necesaria– tanto en los ámbitos nacionales como los internacionales, que se fortaleciera la creación y operación de organismos e instancias institucionales, las cuales atendieran los casos de violación de derechos humanos. Propuso así la concreción de herramientas jurídicas y marcos constitucionales que permitieran la protección de dichos derechos. Por ello, para la Iglesia Católica tienen importancia central tres actores dentro de la vida pública de las sociedades: el Estado, los organismos intermedios y las instancias internacionales.

Como puede verse, en el marco del proceso de secularización y sus implicaciones en el plano religioso, cultural y político, la Iglesia Católica no se quedó estática. El tema de los DH tiene una trayectoria histórica dentro de dicha institución, y en algunos momentos han constituido un puente de interlocución entre ésta y la esfera pública, particularmente con organismos de la sociedad civil. Incluso, han creado e impulsado sus propias asociaciones civiles, como el Centro Vitoria, o el Centro Agustín Pro.

El papel cultural y social del centro vitoria

“Porque puede haber y es lo que hay, mucho desarrollo económico y menos desarrollo humano. Y la Iglesia Católica, el magisterio pontificio, desde el ilustre Pablo VI, en su encíclica de 1967, que lleva por título *Populorum Progressio*: Por el desarrollo de los Pueblos, que no es lo mismo que crecimiento económico, que desarrollo económico y que desarrollo humano, ya planteó que lo ético son éstos dos y el desarrollo de los pueblos, y que el parámetro es el ser humano, en su dignidad, en sus derechos, no el crecimiento económico de los capitales, en medio de un mar de desigualdad y de inequidades, en

medio de una población cada vez más empobrecida, cada vez más discriminada, cada vez más ninguneada, cada vez más violentada en su elemental condición humana; esto no puede ser aceptado por ninguna ética decente, sea confesional o no, pero desde luego, de ninguna ética cristiana. Ahí estamos juntitos, con muchos otros que no se dicen cristianos.”

Miguel Concha Malo

En materia de DH, una de las expresiones religiosas que han tenido presencia en el espacio público, ha sido el caso del Centro Vitoria O.P. A.C., la cual surge en 1984, influenciados por la relación que establecen algunos frailes dominicos con miembros del Socorro Jurídico Cristiano del Salvador.

Al identificar el papel cultural y social del Centro Vitoria, no solo nos remitimos a dar cuenta de su importancia, sino identificar los contenidos religiosos, o bien, los meramente seculares dentro del quehacer cotidiano de dicho Centro, ya que esto permite identificar la tendencia de este tipo de organismos, ya sea respecto acciones más del orden secular que religioso, o viceversa.

Tanto en la Primera como Segunda Etapa (1984-1999), el Centro Vitoria Se caracterizó por mantener una estrecha relación entre su activismo y directrices religiosas. Contrario a lo que sucedería en la Tercera y Cuarta etapa (2001-2012), en donde predominan las acciones meramente seculares.

En las primeras dos etapas, se hace presente una estrecha relación entre su activismos en materia de DH y la comprensión hermenéutica de la tradición bíblica, vista desde la realidad de América Latina y en particular de México. Con una importante Influencia de la Teología de la Liberación. Se hace constante el referente de algunos de los predecesores de la congregación dominica, como Fray Francisco de Vitoria (considerado precursor del derecho internacional), así como Bartolomé de las Casas (defensor de los derechos de los indígenas y sus críticas sobre la justificación de la conquista). Es perceptible la influencia de algunas encíclicas y directrices determinadas por el magisterio de la Iglesia, particularmente el Vaticano II y la Celam de Medellín. También se identifica el carisma de la congre-

gación dominica, al establecer acciones en materia de Justicia y Paz como parte de su Pastoral Social.

En lo que respecta a la Tercera y Cuarta etapa (2001-2012), hay una distancia entre los preceptos religiosos que motivaron su acción y las exigencias seculares en materia de DH. Esto sucede particularmente a finales de la década de los 90 del siglo pasado. Este tránsito, en gran medida se debió a la incursión de profesionales nacionales y extranjeros, quienes ya tenían una experiencia dentro de Organismos abocados al tema de los DH con carácter meramente secular.

En tanto, el papel cultural y social que ha tenido en materia de DH en México; refiere a lo siguiente:

El Centro Vitoria ha sido un referente de profesionalización en materia de DH, ya que ha sido una pioneras y que a la fecha se fortalecido en el campo de la investigación, educación, capacitación y difusión. Lo que ha permitido visibilizar la violación de los derechos humanos en México.

El Centro Vitoria ha participado en políticas públicas y en propuestas de Iniciativas de Ley, así como en procesos en materia de Reforma Constitucional. Al respecto, los temas en los que el Centro a participado han sido sobre: erradicación de la Discriminación, el Derecho a la alimentación, el Derecho al Agua, la Reforma Constitucional en Materia de Derechos Humanos y de libertad religiosa, En esta última, postulándose a favor de garantizar la solidez de un Estado laico que realmente proteja la libertad de creencias o de no creencias.

En años recientes, el Centro al igual que otras organizaciones, ha sido parte en el fomento de una concepción interdependiente e integral de los DESCAs, lo que no sólo da cuenta de reconocer la complejidad en materia de DH, sino que bajo su carácter interdependiente, se asume que en la violación de uno de los derechos, los demás también están siendo afectados; por ejemplo, que al no garantizarse el derecho al trabajo, existe la posibilidad de negarle a una persona laboralmente activa, el derecho a la seguridad social y probablemente a la educación de su familia.

A su vez, esta mirada sobre los DESCAs, expresa la postura del Centro y la de su Director, el fraile Miguel Concha, respecto a las consecuencias negativas del modelo económico hegemónico: el capitalismo “salvaje”, ya que se asume que su crítica a dicho modelo, recae en el impulso del crecimiento económico, por sobre el desarrollo humano. Cabe señalar que al hablar de esta divergencia, el director del Centro, en sus propias palabras, retoma lo dicho por Pablo VI, en *Populorum Progressio*, del Concilio Vaticano II. A su vez, bajo esta idea de los DESCAs, el Centro se manifiesta contra las consecuencias negativas de la globalización, particularmente las acciones privatizadoras de los recursos naturales, como en materia energética, o el agua. Así como la contaminación que sufren los recursos naturales producto de las acciones de empresas transnacionales, como sucede en la industria minera.

El Centro Vitoria es una de las principales promotoras en la construcción de redes de la sociedad civil. A su vez, ha participado en la formación de nuevos cuadros y organizaciones civiles abocadas a DH. Dichas acciones han coadyuvado al fortalecimiento de la Sociedad Civil.

Sus principales acciones, recaen en el trabajo que llevan a cabo con su población objetivo, la juventud y agrupaciones comunitarias. Dicha tarea se centra en consolidar a estos actores como sujetos de derechos y no objeto de derechos, lo que refiere a que éstos sean capaces de asumir por sí mismos, el activismo en torno a la exigibilidad y el reconocimiento de sus propios derechos. Lo que coadyuva a la conformación de liderazgos y de cohesión social comunitaria. La importancia del trabajo con jóvenes, no sólo recae en la pastoral social dominica dirigida a dicho grupo de la población, sino que el Centro Vitoria los considera una población en situación de vulnerabilidad y excluida de los procesos de desarrollo humano, producto de la preferencia que las sociedades le dan al crecimiento económico.

Considero que la legitimidad del Centro dentro del espacio público, recae en tres aspectos. Primero, su postura divergente con la jerarquía de la Iglesia Católica en lo referente a temas como la sexualidad; ya que el Centro Vitoria y su director el fraile Miguel Con-

cha, se han manifestado a favor de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, así como los derechos de las personas y grupos de la diversidad sexual. Posturas que van en contra de lo establecido oficialmente por la jerarquía eclesial. Aunque en entrevista con Miguel Concha, dice no tener ningún problema con la jerarquía y mucho menos con la orden dominica, de la cual él forma parte. Incluso, habla de tener el absoluto respaldo de la misma.

Segundo, la relación que ha establecido con actores sociales relevantes: como Instituciones Académicas y Medios de Comunicación. En el primer caso, se encuentran Instituciones como la UNAM, la UAM, el Instituto Gramsci, etc. Habría que recordar que el primer diagnóstico sistemático sobre la violación de derechos políticos y civiles en México, lo realizó el Centro y la UNAM, encabezados por el Fraile Concha y el Dr. Pablo Gonzales Casanova. En el segundo caso, la relación que tiene con miembros de los medios de comunicación; por ejemplo, de manera particular, el fraile Miguel Concha, desde hace años, forma parte de los colaboradores de Opinión del diario la Jornada, la cual, es de perfil de izquierda. Tercero, su afinidad con una corriente política de izquierda. El Centro concuerda en que cuando triunfa el PRD en 1997, el DF, ha tenido gobiernos democráticos; no obstante, se puede observar el distanciamiento que se tuvo con gobiernos perredistas en la Capital, desde Marcelo Ebrad, y Miguel Ángel Mancera. Con el primero, por su política en infraestructura, la cual iba en contra de un desarrollo sustentable de la urbe, mientras que en el segundo caso, por lo que han considerado políticas policiales que atentan contra la libertad de expresión.

Comentarios finales

Tres puntos quisiera aludir, como parte conclusiva del presente escrito.

Primero. La iglesia Católica, entre otros retos, tiene que hacer frente al proceso de secularización, tiene la disyuntiva de adaptarse a los criterios de las sociedades modernas; o por el contrario, “atrincherarse” en sus propios códigos valorativos. O bien, flexibilizar algunos de sus códigos, sin que ello represente el quiebre de sus procesos identitarios.

Segundo. El activismo de grupos dentro de la Iglesia Católica, abocados a la defensa de los DH, refleja la heterogeneidad de la que está compuesto el carácter identitario de la catolicidad, lo que a su vez, le ha permitido a dicha institución, salir relativamente “bien librada” ante algunos de los retos a la que la ha confrontado la modernidad.

Tercero. El Centro Vitoria, en tanto parte de la sociedad civil, puede prevenir los vicios y debilidades propias de cualquier organización social; por lo que, no basta con llevar a cabo acciones procedimentales. O dejarse permear por una lógica burocratizada. Por lo tanto, el reto para este tipo de organizaciones no sólo corresponde a contenidos propiamente religiosos, como la propia concepción teológica que sustenta el predominio de la dignidad humana, sino también del orden secular, principalmente, materializar todas aquellas acciones que coadyuven al impulso de prácticas emancipatorias; como desde su creación, lo que le ha dado legitimidad en el espacio público.

Bibliografía

- Arias, Marín (2011), *Aproximaciones teóricas al debate contemporáneo de los derechos humanos*. México: CNDH.
- Cuéllar, Roberto.; (1985). “10 años del trabajo del Socorro Jurídico Cristiano”, *Justicia y Paz*, Año I (1), 39-50, México: CDH-FFV O.P.A.C.
- Documento Conclusivo de la CELAM de Medellín; 1968, (en línea) http://www.celam.org/conferencia_medellin.php
- Documento Conclusivo de la CELAM de Puebla; 1979, (en línea) http://www.celam.org/conferencia_puebla.php
- Habermas, Jürgen (2004), *Tiempo de transiciones*. Madrid: Trotta.
- Habermas, Jünger.; (2010). “El concepto de dignidad humana y la utopía realista de los derechos humanos”, *Revista Diánoia*, Vol. LV (64), 3-25.
- Hervieu, Léger, (2004), *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.

- Juan XXIII.; (1961), Encíclica Mater Et Magistra, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Juan XXIII.; (1963), *Pacem In Terris*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Juan XXIII.; (1964), *Lumen Gentium*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- León XIII.; (1891), *Rerum Novarum*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Lhumann, Niklas (2007), *La religión de la sociedad*. Madrid: Trotta.
- Nerio, Monroy.; (2009) *La Memoria del Vitoria: 25 aniversario de la fundación del Centro de Derechos Humanos "Fray Francisco de Vitoria" O.P. A.C.*, México: Centro Vitoria.
- Olvera, Alberto (et al.). *Sociedad Civil, esfera pública y democratización en América Latina*, (2003), México: FCE/Universidad Veracruzana.
- Olvera, Alberto (et al), Isunza, Vera Ernesto, *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social*, Capítulos 1 y 3, (2006), México: Porrúa y Universidad Veracruzana.
- Pablo VI.; (1965), *Apostolicam Actuositatem*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Pablo VI.; (1965) *Dignitatis Humanae*, , (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Pablo VI.; (1965), *Gaudium Et Spes*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Pablo VI.; (1965), *Ad Gentes*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Pablo VI.; (1967), *Populorum Progressio*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Pío XI.; (1931), *Quadragesimo Anno*, (en línea) http://www.vatican.va/phome_sp.htm
- Reséndiz, Saucedo (2015), *Entre lo secular y lo religioso; derechos humanos y catolicismo: el papel social y cultural del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria O.P. A.C* (Tesis). México: UNAM.
- Weber, Max (1987), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Vol.1. Madrid: Taurus.

Anexo 1 Encíclicas y Documentos eclesiásticos: derechos humanos en el contexto de la modernidad

Documento Eclesiástico	Pontífice	Derechos
RERUM NOVARUM (Encíclica). Sobre la situación de los obreros. 15 de mayo de 1891.	León XIII Papa de 1878 a 1903. Pío XI	<ul style="list-style-type: none"> • Propiedad privada. • Laborales y colectivos de los trabajadores. • Asociación (tanto de obreros y patronos).
QUADRAGESIMO ANNO (Encíclica). Sobre la restauración del orden social en perfecta conformidad con la ley evangélica. 15 de mayo de 1931.	Pío XI Papa de 1922 a 1939.	<ul style="list-style-type: none"> • Laborales y colectivos de los trabajadores. • Autonomía y capacidad de autogestión de las sociedades intermedias • Libre elección de los gobernantes, por parte de sus ciudadanos. • A la cooperación internacional.
MATER ET MAGISTRA (Encíclica). Sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana. 15 de mayo de 1961.	Juan XXIII Papa de 1958 a 1963.	<ul style="list-style-type: none"> • Asociación y cooperativismo de organizaciones intermedias. • A la opinión pública y participación política de los obreros. • Al control ciudadano en materia de administración pública. • A la educación, tecnología y seguridad social en zonas rurales.
PACEM IN TERRIS (Encíclica) Sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad. 11 de abril del año 1963.	Juan XXIII	<ul style="list-style-type: none"> • Al abordarse los Derechos Políticos y Civiles, así como los Económicos, Sociales y Culturales; se resaltan los siguientes derechos: a la vida, a un nivel de vida decoroso, a la buena fama, a la ciencia y la cultura, a la familia, al trabajo, al salario justo, a la seguridad social, a la propiedad privada, a la reunión y asociación, a

		la residencia y emigración, a la intervención en la vida pública y a la seguridad jurídica, así como al derecho a la no discriminación y, derecho de autonomía de los pueblos.
<p>GAUDIUM ET SPES (Constitución pastoral del Concilio Vaticano II). Sobre la Iglesia en el mundo actual.</p> <p>7 de diciembre de 1965.</p>	Pablo VI	<ul style="list-style-type: none"> • A la alimentación, salud, educación, ciencia, vivienda y trabajo, de los sectores de la población, en situación de vulnerabilidad. • Al respeto de las tradiciones, y a la autonomía de los pueblos. • A que las mujeres reciban un trato igualitario. • A que los migrantes reciban un trato digno. • A la no discriminación. • A la libertad de opinión y de creencia.
<p>POPULORUM PROGRESSIO (Encíclica). Sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos.</p> <p>26 de marzo de 1967.</p>	Pablo VI	<p>Al aludir a los pueblos menos favorecidos económicamente; se abordaron, los siguientes derechos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • A un desarrollo integral (no sólo el económico, sino anteponiendo el desarrollo de la persona humana). • A su autonomía y autogestión, sin soslayar las acciones de solidaridad entre los pueblos y organizaciones. • A la educación, la ciencia y la cultura. • Laborales y colectivos de los trabajadores. • Al respecto, trato digno e igualitario: de los migrantes, campesinos e indígenas. • En favor del Derecho internacional; que propicie, la firma de convenios equitativos entre los pueblos.

<p>CELAM-Medellín, 1968.</p>		<p>Respecto a los derechos de la población de América Latina y el Caribe, se manifestaron en favor de los siguientes derechos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • A la educación media y superior de los jóvenes. • A la igualdad de trato entre mujeres y hombres. • A una competencia equitativa entre los diferentes sectores de la economía tanto nacional como internacional. • Al desarrollo económico, cultural, científico y tecnológico. • A la organización y participación ciudadana. • A la autonomía de los pueblos.
<p>CELAM-Puebla, 1979.</p>		<ul style="list-style-type: none"> • Al trabajo, a la salud (principalmente de la población infantil), a la vivienda y a la educación (principalmente de los jóvenes). • A la vida (principalmente con lo que tiene que ver con la seguridad personal). • A la libertad en la participación política de todos los ciudadanos (as), específicamente de obreros y campesinos. • Al asilo. • A la protección y trato humano de los migrantes. • A la información pública. • A la objeción de conciencia. • A la equidad y derechos laborales de las mujeres.

Fuente: Elaboración propia, tomada de información de la página del Vaticano www.vaticano.va.

Anexo II Algunas organizaciones de carisma cristiano con presencia nacional abocadas al tema de los derechos humanos

Núm.	Nombre de la Organización	Año de creación
1.	Centro de Derechos Humanos Fr. Francisco de Vitoria, O.P.A.C	1984
2.	Centro de Derechos Humanos "Miguel Agustín Pro Juárez", A. C. (PRODH)	1988
3.	Comité de Derechos Humanos de Tabasco, A. C. (CODEHUTAB) (Para su fundación contaron con el apoyo del Centro Vitoria y Agustín Pro)	1989
4.	Centro de Derechos Indígenas A.C. (CEDIAC) Surge como proyecto de la Misión de Bachajón, Chiapas, coordinada por jesuitas: sacerdotes, religiosas y personas laicas.	1992
5.	Centro de Derechos Indígenas "Flor y Canto" A.C. (Arquidiócesis de Oaxaca) http://cdflorecanto.org	1992
6.	Centro de Derechos Humanos Bartolomé Carrasco Briseño (BARCA) http://centrobarcadh.blogspot.mx/	1992
7.	Comité Diocesano Anacleto González Flores	1993
8.	Academia Jalisciense de Derechos Humanos	
9.	Comité Fr. Pedro Lorenzo de la Nada (impulso de la OP)	1994
10.	DIAC Desarrollo Humano Integral A.C. ¿?	
11.	Centro Diocesano para los Derechos Humanos "Fray Juan de Larios", A.C. (Diócesis de Saltillo)	
12.	Católicas por el Derecho a Decidir A.C.	1994
13.	Comisión Intercongregacional "Justicia, Paz y Vida"	
14.	Comité de Derechos Humanos Ajusco	

Fuente: Elaboración propia, producto de la investigación de tesis de maestría anteriormente referida.

Nota

1 El presente artículo, fue presentado como ponencia en el XVIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso (RIFREM), en abril de 2015. En la mesa “Los dilemas de la laicidad: Derecho, religión y cultura política”. Resultado de mi tesis de maestría, titulada “*Entre lo secular y lo religioso; derechos humanos y catolicismo: el papel social y cultural del Centro de Derechos Humanos Fray Francisco de Vitoria O.P. A.C.*”.

2 En adelante DH.

3 En adelante Centro Vitoria.

4 Respecto a los cambios o procesos de reconfiguración religiosa, han sido trabajados por la socióloga francesa Hervieu Léger.

5 Es importante señalar, que el protestantismo, también a tenido un importante papel en torno a la justificación e importancia de los DH.

6 Ver Anexo 1. **Encíclicas y Documentos eclesíásticos: derechos humanos en el contexto de la modernidad.**

7 En lo referente al tema de la sociedad civil, se puede consultar: Olvera, Alberto (et al.). *Sociedad Civil, esfera pública y democratización en América Latina*, (2003), México: FCE/Universidad Veracruzana. Olvera, Alberto (et al), Isunza, Vera Ernesto, *Democratización, rendición de cuentas y sociedad civil: participación ciudadana y control social*, Capítulos 1 y 3, (2006), México: Porrúa y Universidad Veracruzana.

8 Ver Anexo II. Algunas organizaciones de carisma cristiano con presencia nacional abocadas al tema de los derechos humanos.

9 En la elaboración del presente apartado se tuvo como fuentes bibliográficas, la revisión en archivo de la Revista Justicia y Paz, editada por el Centro Vitoria, así como las Memorias de su 25 Aniversario. Ver Referencias al final del presente artículo.

10 Entrevista a Miguel Concha Malo, en el marco de la tesis de maestría, Reséndiz, Saucedo (2015) “*Entre lo secular y lo religioso; derechos humanos y catolicismo: el papel social y cultural del Centro de Derechos Humanos Fray Francisc de Vitoria O.P. A.C.*”, México, UNAM.

11 Cuéllar, Roberto.; (1985). “10 años del trabajo del Socorro Jurídico Cristiano”, Justicia y Paz, Año I (1), 39-50, México: CDHFFV O.P.C. A.C.

Capítulo 13

Organización y estructura política de evangélicos en México. El caso de la organización neopentecostal Alas de Águila

Demetrio Arturo Feria Arroyo

Universidad de Guanajuato

En México, con un antecedente de monopolio católico, el proceso de pluralización religiosa¹ trajo la fragmentación del campo religioso con la aparición de múltiples rivales para el catolicismo (Bastian, 2003: 9-10). Ese proceso de pluralización adquiere matices diferentes en cada una de las regiones del país,² en donde se presentan escenarios diversos desde aquel donde la Iglesia católica está en una situación de predominio religioso hasta aquellos donde existe mayor competencia religiosa.

No obstante la diversidad de distinciones regionales, los ámbitos religiosos que se forman se caracterizan por constituir relaciones de interdependencia y competencia entre las diferentes organizaciones.

En México, las organizaciones evangélicas y cristianas se han conformado en alternativas religiosas frente al catolicismo en todos los sentidos: en cuestión de interpretación doctrinal, en el modo como socializan a sus integrantes y los relaciona con su entorno social, a través de sus estructuras y en las estrategias implementadas para propiciar un tipo de influencia social que, en ocasiones, contemplan revertir la posición mayoritaria de la Iglesia católica.

Lo anterior, se presenta, sobre todo, en el pentecostalismo y el neopentecostalismo³ en donde surgen organizaciones que mantienen un carácter sincrético y que asumen una intención de posicionarse como un sistema de creencias dominante en su entorno social y, con ello, sustituir al catolicismo. En ese proceso, varias organizaciones han constituido una estructura semejante a

la Iglesia católica, mediante la adopción de un modelo apostólico católico que les permite combinar en sus estructuras, cargos religiosos con políticos.

Mediante esa composición organizativa, la dimensión política se contempla como un destinatario importante de su comunicación e influencia en el entorno para evitar, no sólo que se privilegie a la Iglesia católica, sino también competir con ella. Esto se ha traducido en el establecimiento de “ofertas religiosas” equivalentes a las que ofrecen las Iglesias católicas locales,⁴ en la creación de organizaciones civiles, en acciones de movilización social o en relaciones corporativas con el gobierno.

Es precisamente, en esa participación política y en la competencia de grupos pentecostales, que el tema del Estado laico ha sido empleado, ya sea para evitar mayores beneficios a la Iglesia católica y conseguir un trato igualitario o cuestionarlo como aquel marco institucional y normativo que ha ofrecido ventajas o privilegios a la Iglesia católica.

Así, el presente trabajo tiene como propósito analizar la existencia de organizaciones religiosas, sobre todo de corte pentecostal, que al emular el modelo apostólico⁵ conforman estructuras “catolizantes” en donde integran un plano religioso y otro político, a partir del estudio de caso de la Iglesia Alas de Águila. Por ello, desde sus estructuras de estas organizaciones, el campo de la política figura como un espacio en la disputa religiosa con la intención de ampliar su margen de acción e influencia en la sociedad o bien para evitar los privilegios o el trato preferencial que recibe la Iglesia católica del Estado. Sin embargo, en ambos casos, la laicidad del Estado se pone en cuestión.

El artículo se estructura en tres apartados, en los dos primeros nos concentramos en observar la estructura organizativa y el proceso de emulación del modelo apostólico en Alas de Águila. En el tercer apartado abordamos las implicaciones de dicho estructura y modelo organizativo en la relación con su entorno, en especial subrayamos la dimensión política como un destinatario prioritario de su comunicación e influencia social.

Iglesia Alas de Águila

La Iglesia Alas de Águila es una de las organizaciones neo-pentecostales más influyentes en la región de Los Altos de Chiapas (Rivera, 2008: 214), fundada por el pastor Esdras Alonso en 1996.⁶

Originario del Istmo de Tehuantepec, Oaxaca, Esdras Alonso ingresó desde los 18 años a la iglesia nazarena, donde dos años después se desempeña como ministro de culto (Entrevista a Edras Alonso, 2009). En 1993 llega a San Cristóbal de Las Casas para hacerse cargo de la Iglesia del Nazareno “Central”, en un contexto donde las expulsiones y agresiones por parte de las autoridades tradicionales de San Juan Chamula, se intensificaron en contra de los evangélicos.

Además de estudiar la licenciatura de teología en el seminario nazareno, en el Distrito Federal, el pastor Alonso obtiene una maestría y estudios de doctorado en derecho penal, especialidad que comenzó a estudiar en la Universidad Autónoma de Chiapas por la “necesidad” de denunciar las violaciones y defender los derechos humanos de los creyentes evangélicos (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

El contexto de “intolerancia religiosa”, “persecución” y “violaciones” constantes a los derechos humanos en Chiapas, es uno de los procesos que más influyeron en la distinción de la organización Alas de Águilas, y cuyo interés se remite desde que su fundador dirigió la iglesia nazarena⁷ en San Cristóbal.

En la Iglesia nazarena, Edras Alonso se encargó de reorientar su dinámica con la adopción del sistema de células y el énfasis en los dones del Espíritu Santo, además de establecer, como nicho de mercado prioritario de su trabajo de evangelización, a la población de desplazados asentados en las colonias periféricas de los municipios de San Cristóbal y Teopisca. Tal como se muestra en la siguiente cita extraída de un texto elaborado por Edras Alonso denominado *Crecimiento de la Iglesia a través de los grupos familiares*:

desde el 21 de enero de 1966 al 25 de noviembre de 1993 más de 23,000 creyentes han sido expulsados de sus comunidades por su fe. Existen 36 colonias de hermanos en San Cristóbal de las Casas y

Teopisca. Las iglesias nazarenas tenemos un gran reto en el evangelismo, debemos cambiar de mentalidad, debemos alzar nuestros ojos y mirar los campos que están blancos para la siega... [Subrayado mío] (Alonso, 1994:1).

En 1996 el líder religioso Edras sale de la denominación nazarena. Esto se debió al rechazo de su misma Iglesia por su participación política y su protagonismo en la defensa de los evangélicos expulsados e implicados en la masacre de Acteal (Rivera, 2008: 215; Entrevista a Edras Alonso, 2009). Después de su salida, funda Alas de Águila definida por su líder como una iglesia neopentecostal independiente con una visión y praxis “integral” no sólo reducida a lo “religioso” —en alusión al protestantismo histórico— sino con un compromiso en lo político y en lo social, que tiene como propósitos “defender los derechos de los evangélicos” y “propiciar el desarrollo comunitario”.⁸

En la distinción religiosa de Alas de Águila, se enfatiza la diferencia con las “grandes” estructuras religiosas, especialmente con el protestantismo histórico y la Iglesia católica, al considerarse como un *grupo religioso pequeño* y con capacidad de movilización. En relación con el protestantismo, Alas de Águila se define como un proyecto *alterno* debido a que en sus campos de acción, privilegia la dimensión política y excluye “esa visión conservadora [que] limita su alcance sólo al ámbito eclesiástico-religioso” (Entrevista a Edras Alonso, 2009), en clara alusión a la falta de compromiso y defensa mostrada por las denominaciones históricas hacia los expulsados de Chamula. Mientras que en referencia con la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, se considera como una propuesta *alterna* porque no se centra sólo en lo material y margina lo “espiritual” sino que es “integral” (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

Composición y estructura

Alas de Águila es una organización con presencia en diversos estados del sur, destacan además de Chiapas, Oaxaca, Tabasco, Veracruz, y Guerrero. En Chiapas se calcula que po-

see una membresía de aproximadamente 4,500 personas, de las cuales el 60 por ciento pertenece a la región de Los Altos (Alonso, s/f).⁹ La organización mantiene una afiliación religiosa importante en comunidades indígenas-campesinas, en sectores de jóvenes y en mestizos de la ciudad (Rivera, 2008: 217).

La organización en su estructura distingue un ámbito religioso y otro político. Las dos dimensiones están dirigidas por su líder fundador, Esdras Alonso. En la eclesiástico-religiosa, su líder ostenta el cargo de apóstol de la Iglesia Alas de Águila, y en la política es Comandante General del Ejército de Dios. Ambas dimensiones están integradas por un modelo apostólico que permite concentrar en su pastor los dos tipos de cargos.

Esta estructura organizativa que integra la dimensión religiosa y política, es definida por su fundador de la siguiente manera: “el brazo religioso del ejército de Dios es Alas de Águila, al mismo tiempo que el brazo político de Alas de Águila es el Ejército de Dios” (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

En el plano religioso, la organización se estructura con la constitución de un sistema de células denominado G-12, en el cual cada célula se forma por doce miembros. Las células son homogéneas se integran sólo por “hombres (casados o unidos), mujeres (casadas o unidas), jóvenes (varones solteros), señoritas (mujeres solteras) y niños (de 7 a 10 años)” (Alas de Águila, s/f: 20). El G-12 fue creado por el ministro colombiano Cesar Castellanos de la organización Misión Carismática Internacional y es considerado como una estrategia “exitosa” de evangelización y crecimiento.

Dentro de los propósitos que Alas de Águila busca con el G-12 está, precisamente, el crecimiento de la organización mediante sus células con las cuales se “alcancen” y “retengan” a personas que se conviertan en los nuevos discípulos para la organización (Alas de Águila, s/f: 3). Para formar parte de la Iglesia, se establece un proceso denominado “escalera de éxito” que consta de tres etapas: un encuentro donde se busca generar una conversión de la persona, un reencuentro donde se propone su consolidación y el lanzamiento en donde se prepara a los futuros

“líderes” encargados de constituir su propia célula (Alas de Águila, s/f). Una vez concluida la etapa de lanzamiento, se ingresa a la Iglesia y, al mismo tiempo, al Ejército de Dios.

Al ingreso a la Iglesia a cada miembro le corresponde fundar su propia célula. En el proceso de integración de las células entre sus miembros se aplica la regla conocida como el *pacato de los tres*. Con dicha *regla* se compromete a cada miembro a invitar a tres futuros integrantes. De esta forma, el líder inicia con la invitación a tres de sus conocidos, quienes comienzan el tránsito por la “escalera del éxito”. Cada uno de esos tres invitados, a su vez, se comprometerá a invitar a otros tres con quienes, en caso de convertirse en miembros, integrarían una célula de doce.

En la estructuración y expansión del G-12, el sistema de células que se configura adquiere una forma semejante a un modelo concéntrico. La célula primaria está integrada por su máxima autoridad y doce de sus colaboradores más cercanos. Después se ubican las células correspondientes a cada uno de los doce colaboradores del apóstol, y de esta forma al tiempo que descendiéndose se extiende el sistema. Cada célula está dirigida por un líder a través del cual se transmite el proceso de toma de decisiones.

Ahora bien como se refirió, todos los miembros de la Iglesia lo son también del Ejército de Dios. Una vez que concluye la escalera del éxito ingresan con la categoría de “boina verde” que designa un miembro “cualificado” o de “alto rendimiento”. Además se contemplan los diferentes niveles del ejército, alto mando, generales y oficiales. De esta manera los líderes de una célula realizan funciones “pastorales” y ostentan un “grado” militar. Con ello, reproducen la dualidad que mantiene su “máxima autoridad”, al concentrar un cargo religioso y otro “político”.

De acuerdo con su fundador después de meses de aplicación y de no funcionar el modelo del G-12, de origen colombiano, se realizó un proceso de “contextualización” en Chiapas, donde se integró el principio “militar” a la estructura de células. Así lo describe, su líder en la siguiente cita:

Me llevó un análisis el G-12, lo tuvimos aproximadamente tres años pero no funcionó, no se acoplaba. Realizamos un análisis para buscar un modelo integral, de unidad, que resistiera sólidamente la estructura, porque una cosa que surgió aquí fue el divisionismo de los grupos, se partían. Así, consideramos que el modelo militar es el que más servía para fortalecer la estructura y se creó el modelo del ejército de Dios, que tiene fundamentos bíblicos cuando David constituyó su ejército. Nos sirvió estudiar a Cesar Castellanos, pero para nosotros no era funcional. Al crear el ejército de Dios fusionamos dos conceptos: uno, estructura militar, mando vertical y sólido, disciplina, valor, todo lo que implica lo militar, pero le pusimos otro ingrediente, no es fundamentalismo pero la idea de Dios para nosotros penetra mucho más fuerte que un partido político. El sentimiento religioso supera por mucho algún vínculo económico, político, inclusive lo cultural. Fusionamos lo que es la estructura militar con la visión religiosa en un concepto que es Ejército de Dios (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

Con esa estructura de mando militar se buscó controlar las posibles disidencias en las células y se intentó propiciar “decisiones y acciones al instante”, así como generar “una capacidad de movilidad efectiva” en sus miembros (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

El Ejército de Dios, como estructura política de la organización, moviliza a sus miembros a una participación política mediante marchas ante autoridades locales. Dentro de las funciones “asignadas” al ejército se encuentra el análisis de la legislación en materia religiosa para insertar, en la discusión pública, una nueva agenda jurídica que contemple la aceptación de candidaturas de ministros de culto, medios de comunicación cristianos y la creación de partidos políticos “confesionales”.

Asimismo, con la constitución del Ejército de Dios se busca “capitalizar” la memoria histórica de persecución e intolerancia en contra de los evangélicos, para erigirse en un movimiento que “reivindica” el pasado y que “defiende” sus derechos actuales. El Ejército de Dios se asume como heredero del grupo de autodefensa denominado Guardián de mi Hermano, formado por evangélicos y católicos a principios de la década de

los noventa, en contra de las agresiones de los católicos tradicionales.¹⁰ A partir de ese rescate histórico, la organización define su propia opción por los pobres¹¹ con la defensa de indígenas y campesinos evangélicos frente a los agravios y violaciones a sus derechos.

Al mismo tiempo para establecer su propuesta “integral” que contempla áreas tales como educación, salud, equidad de género, derechos humanos, medios de comunicación, cooperativas, destinadas a incidir en “el desarrollo comunitario”, la Iglesia cuenta con una asociación civil “Visión Águila 2000” (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

Como se observa, sin omitir sus propias distinciones, la incorporación de un modelo apostólico le permitió a la organización integrar dos dimensiones, por una parte, una religiosa con la Iglesia Alas de Águila y por otra, una política con el Ejército de Dios. Con esa integración se conformó una propuesta religiosa y líneas estratégicas equivalentes a la opción por los pobres, línea pastoral de la diócesis de San Cristóbal.

Por otra parte, Alas de Águila desde su distinción neopentecostal, integra una oferta religiosa que contempla alabanzas carismáticas, con un énfasis en los dones del Espíritu Santo, proyectos de medios de comunicación donde destacan, desde el 2004, las radios cristianas y un canal de televisión abierta, que en el 2005 operó en San Cristóbal por sólo siete meses debido a problemas económicos; así como la creación de un equipo, escuela y producción de música destinada a integrar a jóvenes. Finalmente, un rasgo importante de la organización es la incorporación de las mujeres no sólo como líderes dentro de las células, sino con la “ordenación” en el ministerio de culto.

Emulación del modelo apostólico

El modelo de gobierno adoptado por Alas de Águila es el apostólico, semejante en sus principios generales al católico. En la adopción de ese modelo, está presente la necesidad de diferenciarse del protestantismo histórico que es la tradición religiosa en la cual fue formado su líder fundador.

Las iglesias protestantes históricas que en la década de los noventa, registran el mayor número de agresiones o violaciones por parte de las autoridades tradicionales católicas de Chamula, (Rivera *et al.*:142-143), fueron cuestionadas por algunos de sus miembros debido a su postura “apolítica” tradicional y por ubicarse al “margen” de la situación.

Para Alas de Águila la adopción del modelo apostólico respondió a la intención de involucrarse en el ámbito político y social, motivado por el escenario de intolerancia religiosa, donde resultaba indispensable la defensa de los derechos humanos de los evangélicos expulsados. Pero también con el propósito de que la organización generara una capacidad de negociación e interlocución política y, con ello, los grupos evangélicos ampliarán sus espacios de influencia.

Así, tenemos que en la ortodoxia construida por Alas de Águila, el protestantismo histórico se convierte en un referente importante para su distinción. Sin embargo, en ese proceso de distinción la organización adopta el modelo de gobierno apostólico con el cual genera líneas estratégicas similares a las que sostiene la Iglesia católica local.

Alas de Águila, como señalamos, se erige en defensora de los derechos de los evangélicos, principalmente de aquellos que habitan en las comunidades indígenas-campesinas en donde se han realizado el mayor número de violaciones. Esa opción “preferencial” es uno de los rasgos característicos de la “ortodoxia” de esta organización y una de sus distinciones principales frente a las iglesias protestantes históricas, a quienes deslegitima para desarrollar dicho rol.

Para ello, la organización justifica su papel en la defensa de los evangélicos mediante el recate de la “memoria” histórica del contexto de persecución religiosa de los noventa, donde discursivamente subrayan los siguientes aspectos de las iglesias protestantes: a) su carencia de compromiso y apoyo ante sus mismos miembros expulsados, b) la discriminación existente en sus iglesias “mestizas” quienes se caracterizaron por su silencio frente a las violaciones sufridas por los evangélicos indígenas y

c) sus posturas conservadoras sobre la política por su “tradicción” de evitar los conflictos con el Estado.

En contra parte, resaltan el papel de su líder fundador, Esdras Alonso, y de la organización Alas de Águila en el constante apoyo, defensa y acompañamiento hacía a los evangélicos desplazado y perseguidos.

Dichos elementos los encontramos en la siguiente declaración del líder de Alas de Águila:

En el 1996 comienzo un proyecto nuevo, Alas de Águila. Ello porque a principios de los noventa, la iglesia del nazareno estaba con esa visión conservadora que aún mantiene y que limita su alcance, su misión sólo al ámbito eclesiástico-religioso; su visión no involucra los sectores sociales porque no está abierta hacia la problemática social y política. Ante los contextos que vivimos de persecución, intolerancia, y violaciones a los derechos humanos contra los creyentes de nuestra religión, yo me vi en la necesidad de estudiar leyes, para defender los derechos de nuestros hermanos de esa violación constante, e inclusive apoyando a los presbiterianos porque como denominación siempre se mantuvieron al margen de la persecución. Realmente sólo Abdías Tovilla y nosotros [Alas de Águila] fuimos los que nos dedicamos a defender a los grupos perseguidos, pero la cúpula de la Iglesia Presbiteriana debido a que siempre ha tenido una visión política en donde evitan los conflictos con el Estado prefirieron mantenerse al margen de la persecución [...]

En realidad los liderazgos mestizos no se involucraron en la persecución, porque se vivía una discriminación terrible aquí en San Cristóbal de Las Casas. Ahora la situación ha cambiado bastante, pero hace 14 o 15 años había una discriminación terrible de la iglesia evangélica mestiza. La iglesia étnica, la perseguida, sufría una discriminación al interior del propio protestantismo, en donde resultaba más fácil guardar silencio por parte de la iglesia mestiza ante los atropellos de los indígenas. En este contexto contados líderes mestizos se involucraron (Entrevista a Esdras Alonso, 2009).

De esta cita destacamos cómo Alas de Águila, a partir del énfasis sobre dicho momento histórico de intolerancia, se presenta como una organización “autorizada” y representativa pa-

ra defender los derechos de los evangélicos, y especialmente de ese sector evangélico excluido que es el de los indígenas-cam-pesinos. Al mismo tiempo, al asumir dicha autoridad deslegítima a las denominaciones protestantes por mantenerse al margen de la situación y carecer de una preocupación política-social.

El mismo líder fundador refiere que hasta el día de hoy, capitaliza esa “historia que forma parte de su identidad” (Entrevista a Edras Alonso, 2009). Así para establecer, en oposición al protestantismo histórico, una organización donde se conformara una visión “integral” no reducida a lo religioso, sino que abarcará el ámbito político y social, se adopta el modelo apostólico. El fundador de Alas de Águila explica cómo la constitución de la propuesta integral implica la emulación del modelo apostólico:

Ante estos acontecimientos de persecución e intolerancia nace el proyecto de Alas de Águila, con una visión más integral donde aparte del evangelio y la instrucción cristiana también nos propusimos defender los derechos y propiciar el desarrollo comunitario [...]

Nosotros en la organización ya fusionamos lo religioso y lo político, eso es lo interesante, hay una dualidad, se es apóstol pero también se es comandante. *Acuérdate que el Papa es jefe de Estado y es representante de una religión. Tiene la dualidad y eso tiene un fundamento bíblico: reyes y sacerdotes, la parte política y la parte religiosa, lo tiene una sólo persona. Ese modelo es de la Iglesia católica, cuando viene el Papa llega el representante de la Iglesia y un representante de Estado, y quién le discute eso, nadie. Ese modelo también se está extrapolando al modelo teocrático. En este caso Alas de Águila es el brazo religioso del Ejército de Dios, al mismo tiempo que el brazo político de Alas de Águila es el Ejército de Dios [Subrayado mío] (Entrevista a Edras Alonso, 2009).*

Con la emulación del modelo apostólico se integra esa dimensión política de la fe, donde sus miembros expresan su compromiso de “defender a los evangélicos” precisamente a través del ejército de Dios. Asimismo, la adopción del modelo tuvo la intención de evitar comportamientos discordantes y, con ello, propiciar un crecimiento de la organización, que de acuerdo con Edras Alonso, eran características del protestantismo histórico que limitaban su desarrollo.

Tuvimos que retomar nuevamente el modelo vertical, el sistema apostólico porque nos dimos cuenta que las asambleas, los concilios, los colegiados, se dedican más a la discusión, pierden más tiempo. Eso ha contribuido a limitar su crecimiento. Nosotros decidimos por una verticalidad, por un modelo diferente, esto ha hecho que nosotros hayamos crecido más en menos tiempo y con un impacto mayor (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

Dentro de los intereses de Alas de Águila, al adoptar el modelo apostólico, se encuentran las “ventajas” comparativas que ofrece en la interlocución con el gobierno. A diferencia del protestantismo histórico donde se subraya su carencia de “cabeza” debido a la existencia de “entes” autónomos con intereses y visiones distintas, el sistema apostólico define, en su escala jerárquica, la autoridad legítima para negociar o mantener una interlocución en representación de la organización con otra autoridad política:

una de las grandes debilidades de los protestantismos mexicanos es que no tienen cabeza; no hay cabeza, si Gobernación habla ahora a los jerarcas de la Iglesia católica, en dos horas están ahí, porque ellos tienen definido por su sistema cristiano de gobierno quiénes son sus cabezas; pero si le hablan a los protestantes te aseguro que van estar cien diciendo que son las cabezas y entre ellos mismos se hacen pedazos (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

De esta forma, observamos cómo Alas de Águila, en su proceso de distinción frente a los modelos de las denominaciones protestantes históricas, emula o adapta el modelo apostólico, característico de la Iglesia católica.¹²

Con esa adaptación permitió que en su propuesta se conformaran aspectos similares a los de la Iglesia católica local. Incluso a nivel de discurso se sostienen argumentos similares con la teología de la liberación, al señalar que Alas de Águila, a través de su propia opción a favor de la defensa de los evangélicos indígenas, busca “concientizar al indígena para que ellos comiencen a construir su propio estatus, para que ellos mismos hablen y puedan visualizar lo que ellos quieren” (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

No es casual que el mismo dirigente de la organización, Esdras Alonso, señale que mientras el “catolicismo optó por la teología de la liberación, nosotros lo que creamos fue su equivalencia” (Entrevista a Esdras Alonso, 2009).

De ahí que con esa adopción del modelo apostólico permitió ampliar los ámbitos de competencia con la Iglesia católica al mismo tiempo que se diferenció de los protestantes históricos.

Ahora bien, un aspecto importante en la organización es el trabajo de socialización que se realiza para desarrollar esa dimensión política de la fe en sus miembros. Un primer espacio de socialización se realiza a través de la *escalera del éxito*. Dicho proceso contempla tres niveles: un encuentro donde se pone énfasis en lo “espiritual”, en “suscitar” el “arrepentimiento” y la “sanidad” de las personas (Alas de Águila, s/f: 4). Después en las etapas de reencuentro y lanzamiento se ingresa a la “Escuela de líderes” en donde a los futuros miembros se les preparan sobre el sistema de trabajo del G-12, y su papel de soldado en el Ejército de Dios. Desde esta etapa se enseña que “la política no es pecado” sino parte integral de su identidad cristiana.

Un segundo espacio de socialización es el Ejército de Dios donde, a través de las marchas, se afianza el vínculo entre miembro e iglesia. De acuerdo con la antropóloga Yukiko Takeda, quien realizó un trabajo de observación participante en varias marchas del Ejército de Dios, encontró que éstas proporcionan la oportunidad para que sus miembros “presenten su fidelidad a Dios y su disposición cooperativa a la iglesia, mientras la iglesia también percibe sagazmente tal implicación de sus adeptos y sin falta les da agradecimiento por sus servicios” (Takeda, 2008:4).

Por último, la organización, mediante su seminario, prepara y especializa a sus miembros en materias tales como teología política, historia regional y teologías contemporáneas. En éstas últimas se aborda lo relativo a la teología de la prosperidad y de la liberación.

Así, lo que la organización busca con esos procesos de socialización es que sus miembros se conviertan en agentes cualificados y de cambio social. Una similitud con aquella que se muestra en la Iglesia católica con sus catequistas.

Estrategia pastoral y competencia religiosa

Alas de Águila en su oferta religiosa mantiene algunas semejanzas con la propuesta de la diócesis católica. No sólo por los campos definidos para su acción, religioso, social y político, sino por los propósitos y el modelo de gobierno asumido: en lo ideológico-doctrinal establece su propia opción por los pobres al asumir, en sus prioridades, la defensa de los derechos de los evangélicos y de propiciar el desarrollo comunitario, además contempla una *dimensión política de la fe*, con la exigencia a sus miembros de una participación “política” en el ejército de Dios que es la estructura “política” y de “movilización” en la organización religiosa. Por ello, no es casual que para conjugar en la organización ambas dimensiones una “religiosa” y otra “política, se haya adoptado “creativamente” el modelo apostólico característico de la Iglesia católica, pero dentro de una oferta neopentecostal.

A decir de su fundador el carácter sincrético del pentecostalismo permitió esa posibilidad de integración. Lo que sin duda remite a lo señalado por Maurice Halbwachs, sobre la forma sincrética que deben adoptar aquellos sistemas de creencias que buscan sustituir a otro, o ejercer un dominio sobre otros (Halbwachs, 2004: 220 y 229). Así en ese proceso de competencia, Alas de Águila adquiere, en determinados aspectos, semejanzas con la propuesta por la diócesis que le permite colocar una oferta “sustituta” en el mercado religioso.

Para Alas de Águila las “grandes estructuras” religiosas, tanto del catolicismo como del protestantismo histórico, se están “resquebrajando por la capacidad de movilización y propuesta de los grupos religiosos pequeños” (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

Precisamente, Alas de Águila se asume como un *grupo pequeño* el cual, con su sistema de células y su estructura jerarquizada, mantiene una mayor capacidad de movilización que se adquiere con organizaciones menos complejas y diferenciadas. Su propagación mediante dicho sistema permite ocupar o atender “nichos” vacíos y ampliar su radio espacial de influencia.

El Ejército de Dios como estructura política, se hace presente en la sociedad por medio de marchas en comunidades donde existen grupos de afiliados. En esas marchas se enfatiza el papel que cumple el Ejército en la defensa a favor de los grupos indígenas, sobre todo de los evangélicos y su intención de impulsar el desarrollo comunitario. Las marchas no sólo sirven para fortalecer los lazos con sus miembros o simpatizantes de la comunidad, sino para desarrollar un papel de mediación política con las autoridades locales. Estas manifestaciones permiten mantener presente a la organización en diferentes medios de comunicación, en especial periódicos locales, que publicitan el evento de la marcha (Takeda, 2008).

Por otra parte, por las funciones que realiza el Ejército de Dios, se presenta como una “alternativa” sustituta a la estructura diocesana del pueblo creyente,¹³ el cual se caracteriza por las manifestaciones de protesta, en forma de peregrinaciones o marchas. Asimismo, el Ejército de Dios ha resultado atractivo para muchos jóvenes de la ciudad, e inclusive ha afectado la membresía de otras iglesias como la de los presbiterianos, donde varios de sus jóvenes han optado por cambiarse a Alas de Águila. Esta situación es reconocida por un pastor de la Iglesia Nacional Presbiteriana en San Cristóbal al referir lo siguiente:

En este momento, hay un grupo que está muy fuerte aquí en San Cristóbal, se llama Alas de Águila. Tiene carisma en atraer a los jóvenes. Ese tipo de grupos nos están arrebatando a nuestros jóvenes. Nosotros como iglesia estamos adoctrinando a nuestros feligreses porque en este momento los jóvenes quieren salir y gritar, y se van con los soldados de Dios [se refiere al brazo político de la Alas de Águila denominado Ejército de Dios] (Entrevista a Pastor, Iglesia Nacional Presbiteriana, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 29 de enero de 2009).

Como parte de la estrategia de Alas de Águila, se encuentra su integración a una *red* de organizaciones de corte pentecostal, formado por la Iglesia Presbiteriana Renovada y la Iglesia de Acción y de Amor de Los Altos. Con esta *red*, las organizaciones integrantes cooperan para la extensión o crecimiento del movimien-

to pentecostal, además de que sirve como instancia “corporativa” para la negociación e influencia en la esfera política.

Mediante esta red de organizaciones ha insertado en el espacio público, discusiones relacionadas con la participación política de los evangélicos, donde se ha planteado la necesidad de formar un partido político evangélico, obtener diputaciones o cargos de representación popular, la apertura a los medios de comunicación, y la educación cristiana en las escuelas.

Aunque con similares demandas que la Iglesia católica, con dicha agenda tratan de posicionar a los grupos evangélicos y contrarrestar la posición “privilegiada” del Estado frente al catolicismo.

Conclusiones

Alas de Águila constituye una estructura organizativa que diferencia un ámbito religioso y otro político. La posibilidad de establecer esas estructuras duales, se debe a la adaptación del modelo apostólico. Con la adopción de dicho modelo no sólo se constituyen estructuras descendentes y verticales, sino que tiene implicaciones en su relación con la sociedad. Al integrar un plano político imbricado al religioso en su estructura, retoman al espacio público-político como parte de sus destinatarios de comunicación.

Por ello, al igual que la Iglesia católica donde su máxima autoridad, el Papa, concentra en su persona un cargo religioso y uno político, al ser Jefe de Estado y Jefe de la Iglesia católica, en Alas de Águila su líder ostenta en lo religioso la distinción de Apóstol y en lo político el de “Comandante General del Ejército de Dios”.

Con la emulación del modelo apostólico permitió ampliar la competencia religiosa frente a la Iglesia católica local al campo político. Además para Alas de Águila la adopción de dicho modelo fue parte de sus distinciones realizadas frente al protestantismo histórico.

El sistema de células denominado G-12 de Alas de Águila ha sido incorporado (con sus variantes) por grupos pentecostales aunque recientemente se extendió a diferentes organi-

zaciones con inclusión de las protestantes históricas. Mediante este sistema, se diferencia en el espacio de manera “horizontal” lo que le ha permitido una lógica de crecimiento de su membresía. Debido al pequeño tamaño de las células la organización ocupa nichos desatendidos o excluidos por esas “grandes” instituciones religiosas, en particular por la Iglesia católica local y las Iglesias protestantes, quienes figuran como sus principales competidores.

En lo político-social, Alas de Águila mantiene una presencia mediante las marchas que realiza el ejército de Dios. En ellas resalta su opción “preferencial” de defensa y apoyo a los sectores indígenas-campesinos vulnerables, en especial frente a los evangélicos perseguidos. En términos generales eso representa contraponerse frente a la opción de los pobres de la diócesis.

En este sentido, Alas de Águilas, se asemejan en generar ofertas “sustitutas” frente a la que sostiene la Iglesia local. Además de establecer una agenda política donde se cuestiona el Estado laico al contemplar la creación de un partido evangélico, el acceso a medios de comunicación, y la educación cristiana en escuelas.

Bibliografía

- Alas de Águila (s/f), *La visión de los 12*, Iglesia Alas de Águila.
- Alonso González Edras (1994), *Crecimiento de la Iglesia a través de los grupos familiares. Guía para los líderes de grupos familiares*. México, San Cristóbal de Las Casas: Talleres del Centro de Comunicaciones Audiovisuales del Sureste.
- Bastian Jean-Pierre (2003), *La mutación religiosa. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: FCE.
- Baubérot, Jean (2008), *Historia del protestantismo*. México: Mai-ca Libreros Editores.
- Blancarte, Roberto (2007), “Mexico: A mirror Sociology of Religion”. En Beckford, James y N. J. Demerath III, *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. Sage Publications.
- De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2007), *Atlas de la*

- diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte y Ciesas.
- Garma Navarro, Carlos (2007), "Pentecostalismo". En De la Torre Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte y Ciesas.
- Halbwachs, Maurice (2004), "Memoria colectiva religiosa". En *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.
- Hernández Alberto y Carolina Rivera (Coord.) (2009), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socio-religiosa*. México: El Colegio de la Frontera Norte, Ciesas, y El Colegio Michoacán.
- INEGI (2005), *La diversidad religiosa en México*. México.
- Rivera Farfán Carolina, et al., (2005), *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas*. México: Ciesas, UNAM.
- Rivera Farfán Carolina (2008), "Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neopentecostal, ¿Cómo definirla?". En Comejo Mónica, Manuela Cantón y Ruy Llera, *Teorías y prácticas emergentes en la antropología de la religión*. España: Ediciones Ankulegi Antropología Elkarte.
- Ruiz García Samuel (1993), *Informe quinquenal Ad limina Apostolorum, 1988-1993*. México: Diócesis de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.
- Takeda, Yukiko (2008), "Actividades de una iglesia neopentecostal como mercadotecnia: El caso de la iglesia "Alas de Águila A.C"". XI Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, Abril, 17-19, Universidad de Quintana Roo.

Entrevistas

- Ejército de Dios en Chiapas, Cmte Gral Edras Alonso. Recuperado en: <http://es.filesmap.com/mp3/jZt9/entrevista-ejercito-de-dios-en-chiapas-cmte-gral-esdras-alonso/>
- Edras Alonso, San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, 25 de febrero de 2009.

Notas

1 Dicho proceso debe ser visto como de largo alcance en donde se entrelazan factores de etapas históricas —diferentes y de dimensiones distintas tanto sociales, organizativas y culturales— que, por una parte, fracturan el monopolio católico y, por el otro, configuran la tendencia de pluralización religiosa.

Sin duda, en este proceso hay que considerar factores presentes desde la Colonia por ser el contexto donde se instaura el monopolio católico y porque “determinarán el rol de la religión en los siglos siguientes” (Blancarte, 2007: 712). Resaltamos, por ejemplo, la simbiosis entre la Iglesia y el Estado que sostuvo la estructura de dominio colonial. Debido a esa posición simbiótica “original”, la formación del Estado “moderno”, o más ampliamente el proceso de laicización con el cual las instituciones políticas-sociales se diferencian del ámbito eclesialístico-religioso, desempeñará, en el desenlace histórico, un papel relevante para la conformación de un ámbito religioso relativamente “autónomo”, la evolución organizativa de la Iglesia católica en México, y en propiciar o limitar la diversidad religiosa-organizativa. Ahora bien, con la distinción del ámbito político frente al religioso se impulsó un proceso de secularización y se fragmentó la condición de monopolio católico. Además, el desarrollo industrial en el país que comienza a partir de la década de los treinta del siglo XX, el tránsito de una sociedad rural a otra urbana, la expansión demográfica y, recientemente, el proceso de globalización, han extendido dicho proceso en la sociedad, al tiempo que han favorecido la tendencia de diversificación religiosa.

2 Sobre las diferencias regionales en cuestiones religiosas, cfr. *Regiones y religiones en México* coordinado por Hernández y Rivera, 2009; también *Atlas de la diversidad religiosa en México* coordinado por De la Torre y Gutiérrez, 2007.

3 Regularmente los movimientos de corte pentecostal se diferencian por una parte, entre pentecostalismo “tradicional” y, por otra, en grupos neopentecostales. El primero surge de la experiencia religiosa de avivamiento de la Calle Azusa en Los Ángeles California a principio de siglo XX. En México de esa experiencia surgen organizaciones pentecostales como la Asamblea de Dios o la Iglesia Apostólica en la Fe en Cristo Jesús, y la Iglesia del Dios Completo. Como características centrales del pentecostalismo se encuentra la creencia en la manifestación del Espíritu Santo en tres aspectos: a) Don de lenguas, b) Don de sanación, y c) Don de profecía (Garna, 2007: 80). Los segundos, además de compartir dichas características, realizan cultos más carismáticos con la adopción de estilos musicales modernos y la implementación de estrategias de crecimiento que les permite establecer mecanismos para aumentar su membresía.

4 En la estructura de la Iglesia católica, el principal ámbito organizativo encargado de desarrollar el trabajo pastoral en la sociedad y de mantener la presencia socio-religiosa en las diferentes partes del mundo, son las iglesias locales. Dentro de esa categoría se contempla, en esencia, a la diócesis y, en ese sentido, a todas aquellas que se le asemejan tales como, la abadía territorial, la prelatura territorial, el vicariato apostólico y la prefectura apostólica.

5 El modelo apostólico católico es un modelo donde se enfatiza la centralización de su máxima autoridad —el Papa o similar— de él, derivan los cargos posteriores: nombra a

los integrantes del cuerpo episcopal —obispos, arzobispos, o similares— y al delegar funciones que concentra en su persona se crean instancias administrativas y/o colegiales que ayudan a su gobierno “universal”. Ese modelo se reproduce en los niveles de las Iglesias locales con los obispos —o similares— quienes nombran a los sacerdotes— o similares. Un rasgo importante a resaltar del modelo apostólico es que el Papa —como máxima autoridad— concentra en su persona tanto un cargo político (Jefe de Estado) como eclesiástico-religioso (Jefe de la Iglesia), esta dualidad de dimensiones será emulada o adaptada en las estructuras organizativas de iglesias pentecostales.

6 De acuerdo con datos de la Muestra Censal de 2010, Chiapas es la entidad federativa que destaca por tener la menor población católica en el país (58.78%), y la mayor población cristiana no católica (29.7%). Asimismo cuenta con la proporción más alta de protestantes históricos (7.24%), de pentecostales (12.97%), de bíblicas no evangélicas (8.53%), sin omitir el alto porcentaje de personas sin religión (11%) categoría que posiblemente aglutine a quienes practican el catolicismo de la costumbre (Bastian, 2007: 166) o a quienes ocultan su afiliación religiosa por cuestiones de conflicto o intolerancia religiosa (INEGI, 2005: 9).

7 La Iglesia nazarena junto Anabautista, Anglicana, Bautistas, Calvinista, Congregacional, Cuáqueros, Discípulos de Cristo, Nazarenos, Episcopalinos, Luteranos, Menonitas, Metodistas y Presbiterianos son considerado como parte de agrupamiento *protestantes históricos*, en el cual se reúnen a las denominaciones que en esencia derivan del movimiento de reforma protestante del siglo XVI y en ese sentido comparten sus tres principios característicos: “sólo Dios”, “sólo la Escritura” y “sólo la Gracia” (Baubérot, 2008: 10).

8 En la década de los noventa, período donde se suscitó la mayor escalada de conflicto religioso en la diócesis, principalmente, en su región de los Altos (Rivera *et al.*, 2005), surgen grupos neopentecostales en ciertos casos formados por líderes religiosos provenientes de denominaciones protestantes quienes, ante su participación en defensa de los expulsados y el rechazo de sus iglesias a su actividad política, deciden crear sus propias organizaciones. No sólo fue el caso de Edras Alonso, sino de Abdías Tovilla quien sale de la Iglesia Presbiteriana y funda la Iglesia Presbiteriana Renovada.

9 Datos de la presencia y número de miembros según el líder religioso Esdras Alonso. Cfr Entrevista-Ejército de Dios en Chiapas, CmteGral Esdras Alonso en <http://es.files-map.com/mp3/jzt9/entrevista-ejercito-de-dios-en-chiapas-cmte-gral-esdras-alonso/>, revisado septiembre de 2011.

10 Aspectos que son abordados por su fundador en la siguiente reflexión: “ahora resulta que tuvimos también otro punto de intercambio, nuestra herencia histórica. A principios de los noventa aparece “Guardián de mi Hermano” que fue un grupo de autodefensa formado por gente combativa, que escribió la historia; gente que se quedó en la lucha. Hay una conciencia de nuestra gente, hay un recorrer histórico y en donde los mártires del pasado tienen que reivindicarse; esas muertes no tienen que quedar en el olvido [...] entonces no podemos manejarlo como un hecho aislado, sino como un proceso histórico que hoy se está *capitalizando* en el Ejército de Dios en movimiento” (Entrevista a Edras Alonso, 2009).

11 Entre 1968 y 2000, el Obispo Samuel Ruíz reorientará el trabajo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas, a partir de la línea pastoral de opción por los pobres y encarnación del evangelio. En términos globales el proyecto planteó que indígenas y campesinos dejaran de “ser objetos de decisiones” y empezaran “a ser sujetos de ellas” “no sólo dentro de la sociedad civil sino también, inclusive, como es la aspiración, dentro...de la propia Iglesia” (Ruiz, 1993: 19).

12 Sin desconocer tampoco, que existe la influencia de otras organizaciones pentecostales como vimos en el caso del sistema celular retomada de Misión Carismática Internacional.

13 El *pueblo creyente* es una estructura de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas cuya instancia sirve para movilizar a los agentes de pastoral sobre cuestiones que estimen “injustas” o “agravios” a los derechos humanos o al proceso diocesano. Dentro de sus repertorios de protesta contemplan las marchas o manifestaciones.

Capítulo 14

Biblia incommoditas: la controversia de la llamada “Biblia Latinoamericana”

Arturo Campillo Salcedo

Universidad La Salle, Ciudad de México

Introducción

El Cardenal Joseph Ratzinger, pocos meses antes de ser elegido Papa con el nombre de Benedicto XVI, expuso en una ponencia conjunta con Jürgen Habermas lo siguiente:

El último elemento que ha quedado del derecho natural (que en el fondo, pretendía ser un derecho racional, por lo menos en la modernidad) son los derechos humanos, los cuales no son comprensibles si no se acepta previamente que el hombre por sí mismo, simplemente por su pertenencia a la especie humana, es sujeta de derechos, y su existencia misma es portadora de valores y normas que hay que descubrir, no que inventar.» (Habermas y Ratzinger 2008:48).

Consecuentemente la teología, por su interés manifiesto hacia la persona humana, además de “ciencia” de la fe debe ser además una “técnica” de la fe, mediante la cual el teólogo procure la realización de los derechos humanos, propicie el diálogo con otras formas de pensar o de vivir la religiosidad, denuncie las injusticias ejercidas, y promocióne la solidaridad con las necesidades de los demás, todo esto de la misma manera que aspira a que lo hagan para con él mismo.

Antecedentes

Entre los 16 documentos surgidos del Concilio Vaticano (1962-1965), figura la Constitución Dogmática “*Dei Verbum, sobre la Divina Revelación.*” Por su carácter, las Constituciones Dogmáticas y Pastorales tienen el mayor rango normativo en el

seno de la Iglesia católica. Tal como lo establece su mismo texto, el objetivo de la *Dei Verbum* es el de exponer “la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión para... todo el mundo” (DV 1).

La elaboración de este documento expuso las divisiones que existían entre los máximos representantes de la Iglesia católica (es decir, los obispos), sobre el tema de cómo debía de entenderse la revelación divina, y principalmente, cuál era la mejor forma de transmitirla a todo el mundo, un mundo ya sumergido por los adelantos tecnológicos en los medios de comunicación, y por las tensiones ascendentes entre los bloques ideológicos-económicos del capitalismo y el socialismo.

Las primeras discusiones entre los obispos comisionados para la elaboración de este documento se realizaron del 14 al 21 de noviembre de 1962, apenas unas semanas después de que el mundo se conmocionara por las tensiones de la “Crisis de los Misiles” de 1962.

Entre sus conclusiones, *Dei Verbum* rompió el monopolio que la propia autoridad eclesiástica mantuvo desde la Edad Media sobre la propiedad, interpretación y traducción de la Biblia, cuyo texto hasta 1943, sólo permitía que fuera publicado en latín:

Es conveniente que los cristianos tengan amplio acceso a la Sagrada Escritura... como la palabra de Dios debe estar siempre disponible, la Iglesia procura, con solicitud materna, que se redacten traducciones aptas y fieles en varias lenguas, sobre todo de los textos primitivos de los sagrados libros (DV 22).

Dei Verbum incluso permitía traducciones realizadas “con la colaboración de los hermanos separados” es decir, en conjunto con cristianos no católicos (protestantes, ortodoxos, etc.) siempre y cuando estos esfuerzos tuvieran “el beneplácito de la Autoridad de la Iglesia” (DV 22). Estas “traducciones de los sagrados textos”, debían de estar “provistas de las explicaciones necesarias y suficientes para que los hijos de la Iglesia se familiaricen sin peligro y provechosamente con las Sagradas Escrituras y se penetren de su espíritu” (DV 23).

Háganse, además, ediciones de la Sagrada Escritura, provistas de notas convenientes, para uso también de los no cristianos, y acomodadas a sus condiciones, y procuren los pastores de las almas y los cristianos de cualquier estado divulgarlas como puedan con toda habilidad (DV 25).

Dei Verbum fue promulgada por el Papa Pablo VI en noviembre de 1965 y aprobada por la asamblea de obispos con 2344 votos a favor y 6 votos en contra. El contenido de este documento, al afectar una parte tan esencial del catolicismo, impulsó muchos de los cambios que en los siguientes años se dieron en la Iglesia católica, en cuanto a la forma de estudiar, interpretar, reflexionar y poner en práctica los contenidos del texto bíblico.

La llamada “Biblia Latinoamericana”

Entre las iniciativas surgidas por esta convocatoria a realizar “traducciones aptas y fieles en varias lenguas” del texto bíblico (DV 22), destacaría la del equipo dirigido en Chile por los sacerdotes Bernardo Hurault (nacido en París, Francia, el 15 de agosto de 1924) y Ramón Ricciardi. Se presentó como la traducción, mediante la técnica de la equivalencia dinámica, de los textos hebreos y griegos más antiguos conocidos a un español latinoamericano accesible.

La versión de Hurault se publicó por primera vez en Madrid en 1972, con la autorización (imprimátur) de Mons. Manuel Sánchez, Arzobispo de Concepción, una de las cinco arquidiócesis del territorio de la República de Chile. Se divulgó bajo el título de *La Biblia. Latinoamérica*; sin embargo, con el paso de los años fue más conocida con el nombre de *Biblia Latinoamericana*. También se conoció con los títulos más formales de *La Biblia de Nuestro Pueblo* o *La Nueva Biblia - Edición Pastoral para Latinoamérica*. Los derechos hasta el día de hoy pertenecen a la Congregación del Verbo Divino, de origen alemán.

Este ejemplar de la Biblia fue distribuido por diversas editoriales; en la Argentina, los dos principales sellos difusores fueron Ediciones Paulinas y la Editorial Guadalupe, perteneciente a la

Congregación del Verbo Divino. La “Biblia Latinoamericana” circuló en la Argentina sin trascendencia pública, alcanzando un promedio de venta de 10.000 ejemplares por año (Catoggio 2006: 4).

Contexto de controversia

Hurault incluyó en su versión bíblica, textos de sus propias homilías en la forma de notas explicativas, las cuales reflejaban necesariamente, además del contexto de la congregación en la que trabajaba, una visión del mundo latinoamericano azotado por la pobreza y marginación económica de la mayoría de la población, la violencia de las dictaduras militares, y el impulsivo roce existente entre los Estados Unidos y la entonces Unión Soviética, quienes buscaban apoderarse de mayores zonas de influencia durante el período de la “Guerra Fría”.

Para 1972, año de la publicación de la *Biblia Latinoamericana*, esta visión ya se encontraba constituida como una corriente teológica cristiana, conocida desde sus inicios con el nombre de “Teología de la Liberación”. Uno de los más visibles fundadores y difusores de esta ideología, el filósofo y teólogo peruano Padre Gustavo Gutiérrez Merino, lo explicaba de esta manera:

Los profetas [bíblicos] anuncian un reino de paz. Pero la paz supone el establecimiento de la justicia, la defensa de los derechos de los pobres, el castigo de los opresores, una vida sin temor de ser esclavizado por otros. Una espiritualización mal entendida ha hecho a menudo olvidar la carga humana, y el poder transformador de las estructuras sociales injustas que entrañan las promesas mesiánicas. La supresión de la miseria y de la explotación es un signo de la venida del Mesías (Gutiérrez 1968:1).

Para la Teología de la Liberación, la salvación del hombre no se llevará a cabo solamente en su dimensión espiritual; proclama incluso que es imposible realizarla, si no va acompañada al mismo tiempo de su liberación material:

Más humana es la gracia, más humana es la fe, más humano es ser hijo de Dios. Por eso podemos decir que el desarrollo integral, la

emancipación auténtica, la liberación del hombre, es... desde la miseria material y moral hasta la gracia de Dios. Eso es el desarrollo, y es también una tarea, un llamado a la acción. (Gutiérrez 1968:1)

Aunque se decían “neutrales” políticamente, para la difusión de sus ideas, sobre todo aquellas referidas a la “liberación material” del hombre, la mayoría de los teólogos de la liberación citaban la obra de Marx, Lenin o de otros pensadores dentro de la gama ideológica de la izquierda; la misma que consideraba, paradójicamente, que “la religión es el opio de los pueblos”. El discurso en su conjunto causó que se reforzaran las alianzas entre las corrientes más conservadoras de la Iglesia Católica, y de aquellos gobiernos centroamericanos y sudamericanos que se presentaban comprometidos a luchar contra la expansión de las ideologías “marxistas-ateas” en América.

Durante los siguientes cuatro años a su publicación, los comentarios positivos y negativos que recibió la *Biblia Latinoamericana* fueron públicamente de bajo perfil. En los comentarios positivos se argumentaba que su lenguaje fácil de comprender y sus notas vinculaban el texto bíblico con la realidad social que vivía Latinoamérica. Incluso actualmente, se le considera una herramienta muy recomendable para el trabajo pastoral. Las principales críticas se centraban en que el texto, muchas de las notas y las introducciones de las primeras ediciones se mostraban claramente influenciadas por la Teología de la Liberación.

El inicio del conflicto

El 24 de marzo de 1976 ocurrió en Argentina un golpe de Estado; las tres armas del ejército derrocaron al gobierno constitucional, e instauraron el llamado Proceso de Reorganización Nacional, el cual en forma de dictadura gobernaría ese país hasta el 10 de diciembre de 1983. Ese régimen se caracterizó por manejarse con los opositores con un gran nivel de violencia, usando las desapariciones forzadas y las ejecuciones extrajudiciales como sistema de control político-social.

Desde sus inicios, esta forma de gobierno sería legitimado por la mayoría de los jerarcas de la Iglesia Católica argentina. En la primera carta pastoral de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), con fecha del 15 de mayo de 1976, se convocaba a “aceptar los cortes drásticos que la situación exige... aceptar el sacrificio en aras del bien común de aquella cuota de libertad que la coyuntura pide”, y a no buscar “con pretendidas razones evangélicas implantar soluciones marxistas”. En algunos casos el colaboracionismo llegó al extremo de que algunos “obispos funcionaban como espontáneos asesores de los jefes militares.” (Verbitsky 2010: 259).

El 26 de agosto de 1976, la revista *Gente*, publicada en Buenos Aires, Argentina, publicó el artículo “*Esto salió en una Biblia*”. (Verbitsky 2010: 28). En el texto se denunciaba las “fotografías intencionadas”, “la porción de veneno” y el “burdo muestrario marxista” que trasmít a la “Biblia Latinoamericana” (Vitale 2002:1). Se incluía una foto de la Plaza de la Revolución en La Habana, con la leyenda: “*El creyente participa en la vida política y busca bajo cualquier régimen la sociedad que dignifique a todos.*”

El 5 de septiembre, el diario *La Razón* reprodujo en el lugar más destacado de su tapa las primeras declaraciones públicas de un miembro del clero sobre el tema; el obispo argentino de San Juan, Idelfonso María Sansierra, quien calificó a la *Biblia Latinoamericana* de “*satánica, sacrílega y mortal*”. (Vitale 2002:1). Ese mismo día, hizo declaraciones similares al diario *Clarín*, y apeló a los fieles en los siguientes términos:

Ruego a los fieles que de buena fe la adquirieron que la destruyan y estimaría mucho si las librerías y kioscos, sorprendidos en su honestidad devolvieran a su origen sus ejemplares que son un insulto a Dios (Catoggio 2006: 6).

Además ordenó que “en ningún establecimiento o asociación católica de la provincia se tenga en modo alguno el volumen señalado”, ya que en el mismo se hacía una “exaltación del marxismo”. (Obregón 2007:16-17) Tiempo después, en una entrevista al diario *La Nación* del 16 de octubre, el mismo obispo argumentaría con éstos términos su oposición:

esa Biblia es una exaltación del marxismo y que sus autores son marxistas disimulados al servicio de un plan establecido por el comunismo internacional, que desde hace muchos años resolvió como táctica ganar a los pueblos latinoamericanos, no bajo el signo de la hoz y el martillo, sino bajo el signo de la cruz. (Catoggio 2006: 7).

Se puede observar que detrás de las críticas y objeciones del Obispo Idelfonso Sansierra no existen argumentaciones de tipo teológico o escriturístico, sino que más bien reflejan la tensión política-ideológica del momento.

Pocos días después de la primera declaración de Sansierra, el Arzobispo de Paraná, Adolfo Servando Tortolo, firmó un comunicado que prohibía la circulación de la *Biblia Latinoamericana* en su diócesis; argumentaba en su comunicado que bastaba “una simple mirada” para que el pueblo fiel advirtiera “escandalizado, que no pocas láminas y explicaciones anexas son tendencias” (Obregón 2007:17).

A partir del pronunciamiento de Sansierra, altos funcionarios del gobierno militar comenzaron indagatorias. El 6 de septiembre se redactó el primer informe del gobierno militar argentino sobre el tema. Fue elaborado por la Dirección General de Asuntos Policiales e Informaciones del Ministerio del Interior argentino, e iba dirigido al Subsecretario del Interior. En ese documento “se apela a la condena del Obispo de San Luis, Mons. Idelfonso Sansierra, para asegurar el respaldo “teológico-institucional” de su denuncia” (Catoggio 2006: 6).

Ese mismo día, la Dirección General de Inteligencia del Ministerio del Interior, en el Boletín Especial de Inteligencia 908/76, calificó a la *Biblia Latinoamericana* como “elemento de adoctrinamiento marxista, cuyo estudio en colegios religiosos hacía peligrar la Seguridad Nacional”. Convocó a la Conferencia Episcopal Argentina (CEA) a que se declarara “en la forma más inmediate posible sobre tan aberrante, doloroso y lamentable episodio” (Verbitsky 2010: 28).

Aunque hasta aquí apenas se distingue la sincronía entre el aparato de gobierno y el de la clerecía para censurar esta versión bíblica, otros documentos dan testimonio de la existen-

cia de acciones coordinadas, como la nota manuscrita en la que se da cuenta de las reuniones que sobre el tema tuvieron funcionarios del Ministerio del Interior con los dos Cardenales argentinos: Juan Carlos Aramburu, Arzobispo de Buenos Aires y Raúl Primatesta, Arzobispo de Córdoba y presidente de la CEA (Verbitsky 2010: 28).

La Comisión Ejecutiva del Episcopado argentino dispuso que sus teólogos estudiaran la edición. La tarea recayó entonces en el rector de la Universidad Católica y los obispos auxiliares de La Plata, Buenos Aires y San Isidro.

Para ese momento ya se apreciaba una división entre los obispos argentinos sobre este tema; mientras el Obispo de Neuquén la “recomienda calurosamente”, otros evitaron pronunciarse hasta que la CEA emitiera una declaración; el resto se alineó al rechazo hacia la *Biblia Latinoamericana*, llegando incluso a prohibirla en sus diócesis calificándola de “apócrifa, sacrílega, izquierdizante, subversiva, satánica, y mortal” (Vitale 2002:2-3).

Antes de que la Comisión se pronunciara sobre el asunto, el gobierno militar lo hizo en los hechos: el 11 de octubre el gobierno clausuró las instalaciones de Ediciones Paulinas, y tropas militares secuestraron copias de la *Biblia Latinoamericana* en distintos lugares del interior “por contener claros ideales marxistas” (Verbitsky 2010: 29).

Por su lado, el Episcopado de Chile, quien apoyaba a su vez el gobierno militar de facto del General Augusto Pinochet, recomendó a todos los cristianos la lectura de esa versión bíblica, argumentando que “no tiene interpretaciones contra la fe”. También se sumaron a la polémica los Episcopados de España y Paraguay.

Finalmente el informe de la Comisión fue discutido en la reunión que el Episcopado celebró entre el 25 y 30 de octubre de 1976, y dio como resultado en una votación secreta (pero de la que se supo estuvo fuertemente dividida) la aprobación de un documento que se conoció el mismo 30 de octubre. En el documento, titulado “Declaración sobre la llamada Biblia Latinoamericana”, el Episcopado concluyó lo siguiente:

- a) En lo que se refiere a su texto y traducción, consideramos, conforme al dictamen de los numerosos expertos consultados, que es sustancialmente fiel, a pesar de algunas objeciones, que podrían hacerse.
- b) Las introducciones y notas que acompañan al texto son de diverso valor y, si bien encontramos notas explicativas que, con fidelidad y respeto, adaptan al lector menos culto verdades de la fe, otras, en cambio, son ambiguas, no están exentas de peligros y, algunas, referidas especialmente a la Iglesia, por su carácter desorientador, son ciertamente inaceptables.
- c) Las ilustraciones, en número considerable, y teniendo en cuenta las ediciones en conjunto, señalan una línea temporalista, por los menos equívoca, y dos de ellas merecen nuestra desaprobación por su carácter inapropiado e inconveniente, no alcanzando a desvirtuar esta connotación las leyendas que las acompañan.

Se establecía que todo lo anterior, daba a la *Biblia Latinoamericana* “un carácter conflictivo y polémico que explica, en parte, la diversidad de opiniones que se han vertido acerca de ella.”

En el documento, los Obispos argentinos afirmaban “la necesidad de una revisión y complementación, que supere los elementos discutibles y logre salvar sus muchos aspectos positivos.” Finalmente adelantaban que se promovería “la edición de un suplemento obligatorio para Argentina, que aclare esta situación”.

Este suplemento permitirá al lector prudente y adulto manejar esta edición, nacida del deseo de acercar la Palabra de Dios al pueblo, con provecho y sin peligros para su vida interior.

Sin embargo, esta conclusión solamente acrecentó las divisiones entre los obispos, y popularizó la obra de forma subrepticia. Ante la división episcopal se solicitó la opinión del Vaticano, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe (sucesora desde 1965 del Santo Oficio de la Inquisición).

El 25 de febrero de 1977 el cardenal francés Jean-Marie Villot, entonces Secretario de Estado del Vaticano, en su calidad de Prefecto del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia remitió el Oficio N9 1031/77 a la CEA, con las conclusiones a las que finalmente se habían llegado. En dicho documento se exponía:

La Congregación para la Doctrina de la Fe, aun considerando que en la llamada Biblia Latinoamericana la traducción de los textos originales sea fiel, es del parecer que las ambigüedades y las imprecisiones de las introducciones y de las notas deben ser eliminadas o aclaradas por la Jerarquía local y, además, que deben ser consideradas tendenciosas, y por tanto deben ser eliminadas, algunas fotografías, por ejemplo: la de los rascacielos de Nueva York con la respectiva descripción: 'Ven que te mostraré la Ciudad Grande. Todos se han prostituido en ella...'; la de la plaza comunista de La Habana con la correspondiente descripción: 'El creyente participa en la vida política...'; la de los oprimidos latinoamericanos con la descripción: 'La Biblia tuvo comienzo con la liberación de una esclavitud'.

El documento finalizaba de la siguiente manera:

Será particularmente provechoso el diálogo que la Conferencia Episcopal Argentina se propone realizar con las otras Conferencias de Iberoamérica en orden a la difusión en alcance continental de la Biblia en una edición que, conservando las ventajas ampliamente reconocidas", aporte los necesarios y útiles mejoramientos.

Muchos consideraron que detrás de esta invitación de "diálogo" con otras Conferencias Episcopales latinoamericanas, los obispos argentinos se prestaban como "punta de lanza de la dictadura para hostigar a la Iglesia también en otros países" (Verbitsky 2010:32).

El 19 de marzo de 1977, la Agencia Noticiosa *EFE* informaba que el dictamen del Vaticano se había "dado a conocer hoy en Buenos Aires por el episcopado argentino con la difusión de una carta del secretario de Estado de la Santa Sede, cardenal Jean Villot... La citada biblia desató una aguda polémica en la Argentina que culminó en octubre último durante la asamblea de la Conferencia episcopal en que la decisión fue similar a la adoptada por el Vaticano."

El suplemento solicitado por la Conferencia Episcopal Argentina se publicó el 9 de diciembre de 1978. En el documento se declaraba lo siguiente:

dando cumplimiento a aquella resolución, declaramos este “Suplemento” obligatorio en todo el ámbito de las Diócesis que comprenden de la Conferencia Episcopal Argentina, no debiendo, por lo mismo, ni los fieles usar aquella edición de la Santa Biblia sin este Suplemento, ni las librerías que se llamen católicas vender la una sin el otro.

Además recordaba “que dicha edición de la Santa Biblia no es apta para el uso litúrgico en ninguna de las iglesias o capillas, ni en ninguna de las ceremonias litúrgicas que se realicen en nuestras jurisdicciones.”

El “suplemento” no solamente establecía indicaciones sobre cómo interpretar esa edición bíblica, sino que desdiciendo su anterior declaración sobre que el texto era “sustancialmente fiel”, en realidad “pulverizó la edición original” al afirmar que categorías como *opresores-oprimidos*, presentes tanto el texto como las notas, no correspondían a la época bíblica (Verbitsky 2010:32).

La edición del suplemento fue impresa hasta febrero de 1979. En ediciones posteriores de la *Biblia Latinoamericana* se fueron “corrigiendo” o eliminando varios de los textos, notas y fotos considerados controversiales.

En su edición de 1995, tanto la traducción como sus notas al pie de página aparecen notablemente cambiadas y ampliadas; la mayoría de las fotografías fueron extraídas, y algunas más sustituidas. Además, el nombre de Ramón Ricciardi ya no aparece. Su publicación se realizó bajo el imprimatur de Antonio González, Arzobispo de Quito y presidente de la Conferencia Episcopal Ecuatoriana.

En 2005 salió una edición revisada, hecha por las editoriales San Pablo y Verbo Divino, con el imprimatur otorgado el 3 de mayo de 2004 por el cardenal hondureño Óscar Andrés Rodríguez Maradiaga, y el obispo de Comayagua Roberto Camilleri

Azzopardi. En esta edición muchas de las notas fueron modificadas o totalmente cambiadas.

Sin embargo, tanto el recelo como el apego a la *Biblia Latinoamericana* continúan: se calcula que hasta la fecha se han vendido más de 60 millones de ejemplares, en diversos formatos y encuadernaciones (Editorial San Pablo, 2015).

El 16 de diciembre de 2004 falleció Bernardo Hurault, a los ochenta años, en la ciudad de Concepción (Chile). Sus últimos años los había pasado en Filipinas, desde donde dirigió traducciones de la Biblia a las lenguas autóctonas de Filipinas y Taiwán.

Bibliografía

- AA. VV. (1965), Constitución Dogmática Dei Verbum sobre la divina revelación. Roma, Italia.
- Gustavo Gutiérrez (1968), Teología de la liberación y contexto literario. Hacia una teología de la liberación. Recuperado en: <http://www.ensayistas.org/critica/liberacion/TL/documentos/gutierrez.htm>
- Catoggio, María Soledad (2006), “Control, Censura y Gobierno en el caso de la llamada ‘Biblia Latinoamericana’”. Una perspectiva foucaultiana. Enero-Marzo 2006, Vol. 4, núm. 14. Recuperado en: <http://iigg.sociales.uba.ar/files/2011/06/elatina14.pdf>
- Noticias (2015), App “Biblia Latinoamericana”. Recuperado en: <http://www.sanpablo.es/noticia/362-app-biblia-latinoamericana>.
- Habermas, Jürgen y Ratzinger, Joseph (2008), *Entre razón y religión*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Verbitsky, Horacio (2010), *La mano izquierda de Dios. Tomo IV: la última dictadura. (1976-1983)*. Buenos Aires, Argentina: Ed. Sudamericana.

Vitale, María Alejandra (2002), “Disputas en torno al control de la lectura. La tensión entre la Iglesia Católica y las Fuerzas Armadas argentinas ante la Biblia Latinoamericana”. Biblioteca Pública Digital, col. Prácticas Sociales de Lectura y Escritura. Recuperado en: <http://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=93226>

“El Cardenal Villot expresa sus reservas sobre la Biblia Latinoamericana”. Periódico ABC, 19 de marzo de 1977, p. 26.

Capítulo 15

¿Laicidad amenazada? La quinta visita de Juan Pablo II a México 2002

Nora Pérez Rayón

UAM, Azcapotzalco

La transición democrática en México ha sido un proceso largo y complejo en el cual la Iglesia católica tuvo participación como actor político. La modificación del marco jurídico constitucional de 1917, en cuanto a las relaciones Iglesia y Estado fue modificado sustancialmente en el año de 1992 y formó parte de un proyecto de reformas políticas y económicas que el Estado mexicano fue implementando a partir de mediados de la década de 1980.¹

Las modificaciones dieron paso a una mayor presencia e interferencia de la jerarquía católica en los asuntos públicos, apoyadas por el Papa Juan Pablo II y su proyecto de fortalecer la institución y la cultura católica a nivel mundial. Cabe recordar que la Iglesia católica no es monolítica y constituye un universo en su interior que expresa tanto una amplia diversidad ideológica como praxis política.

La transición democrática tocó también a la prensa y permitió una mayor apertura al debate, por lo menos en algunos diarios de alcance nacional y particularmente en los artículos de opinión, los editoriales y los artículos de periódicos como *Reforma*, *La Jornada* y *El Universal*. Entre uno de los elementos a destacar se encuentra la incorporación de intelectuales a las páginas editoriales que comparten espacios con políticos de diversas tendencias y partidos políticos.

La última visita del pontífice polaco a nuestro territorio y primera después de la alternancia que se produjo en el año 2000 en el cual el PAN le ganó la presidencia al partido oficial el PRI. Impensable sólo unos años atrás, un presidente católico Vicente Fox, quien además utilizó su identidad religiosa y la sim-

biología correspondiente como capital político en el proceso electoral recibía al pontífice romano en 2002.

En este artículo se analizan algunas de las características novedosas del México de los primeros años de la alternancia y de los cambios en la cultura política. Algunos de esos cambios provocaron temores de círculos políticos, intelectuales y sociales ante lo que se percibía como una amenaza a la laicidad del Estado mexicano.

La quinta visita de Juan Pablo II a México presentó una oportunidad para mostrar que ante el desbordado entusiasmo de la sociedad y de su nueva clase política por el evento, así como el papel promotor de los medios de comunicación de masas, el país cuenta con voces críticas sólidas capaces de argumentar en defensa de la laicidad y con espacios en los medios impresos para incidir en la formación de una opinión pública, si bien limitada, orientada a quienes toman decisiones en políticas públicas y a ciudadanos interesados en el devenir del país y del mundo. (Gurrero, 2012 y Escalante Gonzalvo, 2012).

El motivo oficial de la V visita fue en primer lugar la canonización de Juan Diego. Para la Iglesia católica la conversión religiosa de los indígenas hacia denominaciones religiosas no católicas mostraba en los últimos años una tendencia ascendente que preocupaba a la jerarquía. Las canonizaciones y beatificaciones de indígenas pretendían fortalecer la identidad católica de los indígenas y fortalecer aún más el guadalupanismo que se extendía más allá de las fronteras. Buscaba además refrendar el compromiso de la alta jerarquía conservadora frente a los indígenas.

Un conjunto de artículos y editoriales de tres periódicos nacionales de amplia circulación y de distintos perfiles ideológicos: *Reforma*, *El Universal* y *La Jornada*, en los cuales los autores señalan críticas sustentadas y argumentadas en torno a la visita papal, su visión sobre Juan Pablo II, el comportamiento del presidente y la elite política y el debate sobre la laicidad, el empoderamiento de la jerarquía eclesiástica y la utilización mediática de la visita sobre todo por la televisión para exaltar al personaje y actuar en los hechos como los mayores propagandistas del

catolicismo. Las violaciones al marco legal, la confusión entre lo público y lo privado, los temores de una laicidad amenazada fueron temas a debate.

El México de la alternancia

La gran novedad de la visita es el México de la transición democrática y la alternancia. Hacia el año 2000 el panorama electoral era muy distinto al que caracterizó al México postrevolucionario en el siglo XX. Los partidos de oposición se habían fortalecido y eran palpables los avances en cuanto a equidad y transparencia en el proceso electoral. Entre los más importantes: la ciudadanización del Instituto Federal Electoral creado en la época del Presidente Carlos Salinas de Gortari, la asignación de recursos oficiales a los partidos, para las campañas que incluía un acceso más amplio y regulado a los medios de radio y televisión, un padrón electoral confiable y la presencia de observadores nacionales e internacionales (Woldenberg, 2015; Silva Herzog, 1999 y Loeza, 2013).

Los candidatos de todos los partidos dieron importancia al contacto con líderes religiosos. Los contactos no eran nuevos pues en el pasado era común que los candidatos a la presidencia y algunos otros cargos públicos incluyendo gobernadores y presidentes municipales, se entrevistaran con sacerdotes, obispos y arzobispos. (Camp, 1997). La novedad consistía en que estos contactos pasaron de la clandestinidad a una semiclandestinidad, para ser, en los últimos años, y particularmente en esta campaña, abiertamente públicos y ampliamente publicitados.

Fox, empresario, gobernador panista de Guanajuato — región de fuerte tradición católica—, inició su campaña relativamente al margen de su partido con tres años de anticipación, apoyado por un grupo de empresarios *Amigos de Fox*. La campaña formal la comenzó enarbolando el estandarte de la Virgen de Guadalupe, con toda la carga simbólica que ello ha representado en la historia y en el presente de México.

La Conferencia Episcopal Mexicana emitió dos documentos importantes para la campaña electoral. El primero, una carta pastoral, “*Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos*”, resultado de la 68 Asamblea Extraordinaria de la **CEM** y publicada el 25 de marzo del 2000. (CEM, 2002). Dicha carta, que pretendía ser una base “en la construcción de una interlocución fecunda y permanente entre la comunidad eclesial y la sociedad mexicana”, hace un amplio diagnóstico crítico de la realidad política, económica y social del país, pronunciándose los obispos por la necesidad de cambios en un sentido democrático y de lucha contra la desigualdad económica, la marginación social y la injusticia, tomando como base la “doctrina social de la Iglesia”.² En específico se propone la alternancia como una vía positiva en el logro de estas metas; se insta a los laicos a participar más activamente en la vida social. Insiste en la necesidad de que los laicos cristianos asuman responsabilidades directivas en la sociedad y actúen en la vida pública, orientándola al “bien común”.

Desde la perspectiva de una gran parte de la Iglesia católica, la alternancia que representaban Vicente Fox y el **PAN** podría acortar la distancia que, en su interpretación, separa a la élite dirigente —moderna, liberal, secular y anticlerical— de las raíces culturales religiosas y cristianas de la población.

En un segundo documento, el mensaje del episcopado “*La democracia no se puede dar sin ti* (CEM, 2000), se definió el perfil que a su juicio debería tener el futuro presidente, uno de cuyos requisitos esenciales se refería al respeto a la vida, desde la concepción hasta la muerte natural, y garantías a los padres para escoger el modelo de educación integral que deseen para sus hijos.

El candidato Vicente Fox respondió con el documento “*Proyecto para la nación: sobre libertad religiosa y relaciones Iglesia-Estado*” (*El Cotidiano*, 2001: 89). En el “Decálogo”, como se le conoció, el candidato panista presentó un conjunto de compromisos sobre demandas insatisfechas de la Iglesia católica en el marco jurídico vigente (Constitución y Ley de Asociaciones Políticas y Culto Público). Entre ellos: abrir los medios de comu-

nicación masiva a las iglesias; ampliar los espacios de libertad religiosa; respetar el derecho de los padres a decidir la educación de sus hijos, en un régimen fiscal para las iglesias con deducibilidad de impuestos cuando contribuyan al desarrollo humano; respeto al derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural, capellanías en el ejército etcétera. Ante estas evidencias se podría pensar que Fox representaba el retrato hablado ideal del episcopado.

A la clase media urbana el candidato panista le ofrecía la alternancia como vía indispensable a la democracia y a la participación de nuevos actores en el aparato gubernamental; y a los sectores rurales y marginales urbanos, donde la influencia del clero (una mayoría oriunda del Bajío) es mayor, el atractivo de su identificación con la religiosidad católica. Fox había venido mostrando, a lo largo de la campaña, su capacidad de liderazgo carismático. En cierto sentido, se presentaba como una especie de nuevo mesías salvador encarnado en un líder político capaz de atraer a los más diversos sectores sociales y, además, católico comprometido.³

La celebración pública del Congreso Eucarístico en el año 2000 y la canonización *fast track* de 27 santos por el papa Juan Pablo II, casi todos héroes de la Cristiada, en vísperas de las elecciones, complementaron el panorama electoral con más signos de carácter religioso. Ello rompía con una cultura política que en México era uno de los ejes del nacionalismo revolucionario: el laicismo y el anticlericalismo de la clase política. Se proyectaba un nuevo mensaje en cual los presidentes priistas habían encarnado simbólicamente al Estado laico y anticlerical y el prisma representaba la causa de todos los males del país. Imagen que se reforzaba por los mismos candidatos priistas se esforzaban por borrar su identificación con esa imagen anticlerical, cortejando a la Iglesia católica y de otras.

La alianza de Vicente Fox con el amplio sector de la jerarquía eclesial que le brindó su apoyo fue evidente. Este apoyo se manifestó en exhortaciones al voto, discretas e indiscretas, pero con un sentido claro. Los sacerdotes, laicos orga-

nizados y militantes, influyeron en la orientación del voto, sobre todo en ciertas regiones campesinas y sectores populares urbanos. Si bien en lo general las encuestas mostraban una buena capacidad de diferenciación entre las creencias religiosas y la subordinación a la jerarquía institucional en cuestiones políticas, también las mismas mostraban también una franja de la población receptiva a un discurso, un lenguaje y símbolos con referentes religiosos.

El triunfo de Vicente Fox y el **PAN** abrió la puerta grande al ejercicio del poder a una élite política distinta en la cual, si bien permanecen funcionarios del antiguo régimen en todos los niveles, la novedad es la integración a la élite dirigente, en los niveles altos y medios de la administración pública de empresarios y laicos católicos, con militancia previa en organismos sociales de tendencia confesional. Una nueva cultura política en materia religiosa se observa en el discurso, en la utilización de los símbolos, las actitudes y comportamientos de la clase política y de la sociedad.

Algunos ejemplos nos ayudan a ilustrar los cambios en la cultura política en materia religiosa. Apenas anunciado el triunfo foxista, la legislatura panista de Guanajuato propuso modificar la ley del aborto, para prohibirlo aun en el caso de violación, lo cual estaba autorizado por la ley. La reacción no se hizo esperar; el propio presidente se deslindó (en lo personal está contra el aborto, pero no apoyó a la legislatura) y la legislatura del Distrito Federal aprovechó la coyuntura para aprobar una ley del aborto más liberal. El primero de diciembre de 2000, antes de tomar posesión de la Presidencia de la República ante el Congreso de la Unión, Vicente Fox fue a oír misa y a comulgar en la Basílica de Guadalupe. Después recibió de su hija como regalo un crucifijo. Gestos que marcan posicionamientos y rupturas. Con frecuencia Vicente Fox y varios de sus colaboradores hacían uso en sus discursos de coloquialismos de tipo religioso: “Que Dios los bendiga,” o alusiones a la protección de la Virgen de Guadalupe.

Un caso significativo ha sido el del secretario del Trabajo, Carlos Abascal. De trayectoria empresarial y confesional. En la ceremonia de presentación de sus colaboradores frente al conjunto de líderes obreros invitados, se despidió con las siguientes palabras: “Que la Virgen de Guadalupe, patrona de los trabajadores de México, los bendiga”. Se vio envuelto en otro escándalo más, a raíz de su objeción, como padre de familia, a la lectura de la obra *Aura*, de Carlos Fuentes, en el plantel escolar donde estudiaba su hija. En las 104 diócesis y las 14 arquidiócesis del país, la jerarquía católica con sus 13 000 sacerdotes impulsó innumerables actividades tendientes a difundir, impulsar e instruir a los laicos en sus respectivas jurisdicciones eclesiásticas, con miras a formar líderes.” (Del Collado, Reforma, 2002:8-11) El presidente no perdía ocasión de manifestar su guadalupanismo.

La nueva élite política parecía que deliberadamente —por una especie de revanchismo que obligó a los cuadros políticos durante el priismo a prescindir públicamente de cualquier manifestación de religiosidad y a hacer gala incluso de “jacobinismo”— (o tal vez por inexperiencia política) estaba interesada en hacer pública su identidad religiosa. En cierto sentido se apuesta precisamente al compromiso religioso como aval de moralidad en el desempeño del cargo público.

La prensa de opinión ante la visita

Lo que ocasionó el gran debate entre los comentaristas y la profunda indignación de la mayoría en la prensa de opinión de los diarios seleccionados, fue la genuflexión y el beso al anillo papal de la Presidente Vicente Fox, proyectada a nivel nacional e internacional por los medios. La opinión pública se polarizó y se abrió un intenso debate sobre la institución de la presidencia y la personalidad de quien la encarnaba, frente a un evento de carácter religioso. Denunciaron el gesto como una humillación de un Presidente de un país laico y ante otro jefe de Estado, el Vaticano, y demostrar deferencia específica frente a un líder religioso por el representante de un país pluri-religioso.

Adolfo Sánchez Rebolledo, advirtió que las imágenes del presidente Fox besando el anillo papal no tenían precedente, pero resultaban el corolario simbólico del comportamiento de la clase política, de su hipocresía y la inmensa capacidad de simulación de los gobernantes que llevaron al fracaso las mejores ideas del liberalismo mexicano. (Sánchez Rebolledo, *La Jornada*, 2002).

Se recordaba a los lectores que Fox se había caracterizado desde que asumió el cargo, por conductas impulsivas y fuera de protocolo, generadoras de controversias. Novedades en la escenografía, la simbología y el discurso que resultaban provocadoras en la mirada de una tradición laica y anticlerical. Algunos ejemplos:

En la ceremonia de recepción en el hangar presidencial destacaban tres sillones principales sobre una tarima, en los cuales el papa quedaba colocado en el centro flanqueado por Vicente Fox y su esposa Marta Sahagún. Escenario que evocaba a juicio de algunos articulistas, la imagen de un trono. Federico Reyes Heróles se preguntaba: “Para que entronizar durante la recepción al presidente y su señora en sendos sillones junto a Juan Pablo II? ¿Acaso no imaginaron el Presidente y sus asesores la imagen que proyectaban con los tronos? (Reyes Heróles, *Reforma*, 2002). Sin embargo, Miguel Ángel Granados Chapa hizo notar que el hecho de sentar al papa entre el y su esposa, debía considerarse como una firme demostración de laicismo: en México rige la legislación civil, que autoriza el divorcio y la celebración de nuevas nupcias, y no la legislación canónica que las prohíbe o las restringe (Granados Chapa, *El Universal*, 2002).

Entre las explicaciones a dicha conducta se aprecia un ánimo revanchista y provocador. Federico Reyes Heróles advierte que el Presidente Fox lejos de interesarse en evitar los problemas, los buscó a propósito. *Si el Presidente hubiese besado el anillo en la Nunciatura nadie se hubiera enterado. Pero no, había que hacerlo en público. Esa es la afrenta. No es un problema de capacidad... sino de actitud* (Reyes Heróles, *Reforma*, 2002).

Desde una posición más moderada Granados Chapa afirmaba que *el Estado laico mexicano no es tan frágil como para desmoronarse con la humedad de un beso*. Interpretó el beso de Fox como un gesto de mal gusto, un arrebato dedicado a la televisión, un resabio pueblerino. (Granados Chapa, *Reforma*, 2002) Opinión que comparte con Jesús Vergara quien sostuvo que el comportamiento del presidente obedecía a un contexto cultural provinciano que no se corresponde con el contexto nacional (Vergara, *El Universal*, 2002).

En cuanto a la asistencia de Vicente Fox a la ceremonia de canonización de Juan Diego en la Basílica de Guadalupe, se criticaron los privilegios que como jefe del ejecutivo hizo valer ocupando el, su familia y colaboradores lugares selectos para asistir a la misa y recibir la comunión directamente de manos del pontífice. Para Roberto Zamarripa lo que podía constituir una sobria y republicana recepción del gobierno y la tolerancia para la manifestación masiva, se ha convertido en *una bochornosa situación en la que los políticos trajeados se arrebatan los boletos de la entrada a la Basílica para usurpar lugares de otros fieles, mientras el pueblo creyente hará lo que pueda para acomodarse en las calles y poder mirar el rápido paso del Papa*, mientras el Presidente y su familia obtienen boletos de primera fila (Zamarripa, *Reforma*, 2002).

Granados Chapa sostuvo que el presidente Fox estuvo en la primera fila de la misa de canonización de Juan Diego, pues ha resuelto en los hechos el falso dilema de la ley en vigor, que exigía a los funcionarios del Estado una imposible escisión, pues los autoriza a asistir a oficios religiosos si se desprenden de su investidura, algo que no se quita y se pone según el horario de trabajo (Granados Chapa, *Reforma*, 2002).

A Jesús Silva Herzog lo lamentable fueron las palabras de Fox con motivo del final de la visita: “Hoy tenemos ya un santo, un santo indígena, ¡Juan Diego!, que sin duda será inspiración, motivación y motivo de fortaleza para todas y todos los mexicanos”, lo que rechaza con envidia el autor” quien afirmó:

No: los que tienen un santo son ustedes, los católicos. Serán muchos pero no son los propietarios exclusivos de México. La casa también es nuestra, los no creyentes. No entiendo bien por qué, pero supongo que ustedes podrán encontrar en su nuevo santo motivo de inspiración y fortaleza. Pero parece necesario recordarle al Presidente pasmado por la divina presencia de Su Santidad que no todos los mexicanos somos católicos, que no es admisible que se repita esa idea de que el punto de unión entre los mexicanos es la virgen de Guadalupe, que el guadalupanismo no es prueba de mexicanidad. Se equivoca el Presidente cuando confunde su religión, la religión de la mayoría del país, con la religión del país. Y eso no es una cosa menor (Silva Herzog, *Reforma*, 2002).

En los encuentros con el papa los funcionarios federales y estatales que acudieron a darle los parabienes a Juan Pablo II destacó la difusión de algunas frases festivas: ¡qué bueno que acabaron los tiempos de la “simulación” entre políticos y religiosos!; ¡qué bueno que “salieron del clóset! los funcionarios que antes simulaban no tener creencias católicas y asistían a misas “en lo oscurito”!; ¡qué bien que se pueda abiertamente demostrar el fervor eso es un síntoma de que tenemos libertad religiosa en México! Al respecto comenta el mismo Silva Herzog que la emotividad en exceso no es una buena consejera política ni informativa. Frente a estas frases es necesario subrayar que las libertades religiosas en nuestro país constituyen un logro, la libertad religiosa existe gracias a las Leyes de Reforma, que datan de 1862 y no del 2 de julio de 2000. Confundir laicismo con jacobinismo, a estas alturas del cambio político y secular de la sociedad, continúa el autor, es un ejercicio tan pernicioso como pretender que sólo la Iglesia católica —por mayoría que sea entre la población mexicana— es la única con derecho a expresarse libremente (Silva Herzog, *Reforma*, 2002).

Se criticaba dar a la visita de Juan Pablo II, el carácter de visita de Estado, cuando se trataba de una visita pastoral. El asunto no fue cuestionar los múltiples apoyos que los gobiernos federal, estatales y locales brindaron para una visita sin incidentes y exitosa. Eso se daba por descontado; era un asunto de Estado que dicha visita se diera en los términos previstos y sin in-

cidentes. Lo que se denunciaba era el manejo político y de imagen con que diversos funcionarios públicos buscaron aprovechar y lucrar con la visita papal.

Tanto en *El Universal*, como en el *Reforma* y *La Jornada* se criticó el discurso presidencial que a su parecer identificaba a “los mexicanos” con una confesión religiosa, el catolicismo y con un símbolo la Virgen de Guadalupe. Un objetivo central en esta prensa de opinión, fue dejar claro, que la nación no se definía a partir de una categoría única de dimensión religiosa: México es plurireligioso, pluricultural y plurinacional. Vicente Fox, señala Raúl Cremoux, es el representante de todos los mexicanos, y eso incluye a los protestantes, herejes, budistas, musulmanes, conversos, agnósticos y los que se integran en las nuevas sectas. (Cremoux, *El Universal*, 2002) Otra vez, escribe Víctor Flores Olea, deberá recordársele al presidente Fox que lo es de todos los mexicanos y no sólo de una porción, por importante y respetable que sea y que como jefe del Estado representa a la nación entera y no sólo a una de sus partes, nación hoy absolutamente diversificada y plural, que no puede ser ofendida ni siquiera por “actos simbólicos que resultan facciosos y provocadores” (Flores Olea, *La Jornada*, 2002).

Es verdad, observaba Martí Batres que el discurso del presidente Fox al recibir a Juan Pablo II incluyó el reconocimiento de la diversidad cultural, la importancia de los pueblos indios, los derechos humanos y la diversidad religiosa. Su actitud, sin embargo, contradujo todo el discurso. El Presidente de México, que lo es de todos y todo el tiempo, no supo o no quiso expresar la supremacía del Estado y el respeto a la diversidad religiosa del país; se puede ser hospitalario con el líder de la Iglesia católica y respetuoso de los principios constitucionales de un Estado laico (Batres, *La Jornada*, 2002).

Los articulistas reivindican un nacionalismo que exalta el orgullo de ser mexicano en la diversidad democrática. Ser mexicano es un privilegio y un deber irrenunciable sostiene Jesús Reyes Heróles:

En México cohabitan muchas minorías, económicas, religiosas, étnicas y culturales, como ha sido el caso durante siglos. Todos los

que somos y queremos seguir siendo mexicanos debemos contribuir, en el ámbito de nuestras capacidades y responsabilidades, a que el heterogéneo mosaico del México de hoy preserve sus elementos de cohesión y unidad, que en el fondo depende de identificar los intereses superiores de la nación en el marco de un respeto irrestricto a la pluralidad. En esa tarea el gobierno federal, en especial el Presidente de la República, cargan con la mayor responsabilidad y con la misión de liderazgo. Por incompreensión o incapacidad, el gobierno no está cumpliendo con su responsabilidad fundamental de preservar un sentido de pertenencia, que a su vez dé lugar a la unidad nacional (Reyes Heróles, *El Universal*, 2002).

Durante la visita se puso en entredicho el carácter laico del Estado mexicano, la separación entre Iglesia y Estado, al encabezar el Presidente Fox, con su irrenunciable investidura pública, a la principal ceremonia religiosa que fue el propósito de la visita papal a México (Valdés Ugalde, *La Jornada*, 2002).⁴

Sin embargo hubo quienes se manifestaron en sentido adverso. Sergio Sarmiento concluye que poco importa en verdad si el presidente Fox besa el anillo del Papa o si asiste públicamente a misa. Han sido los políticos, y no los mexicanos, quienes exigieron que nuestros mandatarios ocultaran cualquier manifestación pública de fe. Lo realmente importante es si Fox es un buen Presidente. En este punto hay que juzgarlo y no en sus preferencias o manifestaciones religiosas (Sarmiento, *Reforma*, 2002).

Historia y laicidad

En México la historia del país se revive en el presente de la vida cotidiana, los vestigios arqueológicos, las iglesias coloniales, las estatuas conmemorativas de carácter civil o religioso, la nomenclatura de las calles, la música entrelazan diversas tradiciones que grosso modo identificamos como religiosas y liberales. Hay historias oficiales e historias alternativas, con sus propios héroes y villanos. Se puede hablar de una sensibilidad histórica heredada y cultivada que en no pocas ocasiones se po-

lariza. En los conflictos la historia se convoca para legitimar las posiciones divergentes.

Los argumentos que sostienen la validez del marco jurídico anticlerical de la Constitución de 1917 se sostienen recordando a sus lectores el proceso histórico que llevó a legislar las relaciones de la Iglesia con el Estado.⁵

Volver a ver a sacerdotes confesando feligreses en medio del Zócalo capitalino, como lo muestra la primera página de *El Universal*, el miércoles 31, es una imagen del pasado: “De un pasado en que el clero estaba incrustado y legitimado en la toma de decisiones generales; épocas aquellas en que el interés de gremio con anclajes en el Estado Vaticano eran los preponderantes; exactamente igual que hoy lo son con Wall Street y sus sucursales”. La separación de poderes consagrada en la Carta Magna es una necesidad de equilibrio, con la Iglesia católica esa necesidad es aún mayor, ya que el clero, al autonombrarse extraterrenal, tiende a tener y ejercer criterios diferentes a los de los hombres públicos, supuestamente imbuidos del servicio concreto para quienes los eligieron y con quienes tienen compromisos ineludibles. “El servidor público, el hombre de Estado, no puede ampararse en la promesa siempre postergable de un paraíso celestial, tiene que realizar su trabajo, en el que predominan e importan el aquí y el ahora” (Cremoux, *El Universal*, 2002).

Se manifiesta un interés pedagógico entre varios articulistas para que sus lectores comprendan el significado del término laicidad. Martí Batres manifestaba que contrariamente a lo que se propaga, un Estado laico no es un Estado antirreligioso. Antes bien, sólo el Estado laico puede ser respetuoso de las religiones, toda vez que no tiene una religión oficial. Es así que representa a todos. Un Estado con religión oficial es excluyente, impositivo, autoritario. Un Estado laico representa a católicos y protestantes, a judíos y mormones, a creyentes y no creyentes. Por eso sólo el Estado laico respeta las religiones y a las iglesias. Sólo el Estado laico es democrático y puede ser hospitalario con todos los líderes religiosos (Batres, *La Jornada*, 2002).

Por su lado Juan María Alponente, destacó la importancia capital del laicismo como espacio de convivencia y tolerancia. Contrariamente a muchas fantasías, la idea de que el laico es un no creyente o es un ateo es “una tontería”. El laico puede ser creyente en su vida privada y laico, sin más, en su vida pública, porque no aspira a convertir a nadie, sino a establecer las bases consensuadas del convivir en la pluralidad. Por el contrario, el Estado laico es un Estado que garantiza todas las creencias religiosas y las formas de pensamiento que las personas decidan adoptar. Para hacer efectiva esta libertad, el Estado no puede ni debe profesar, defender o combatir a ninguna religión o forma de pensamiento, a menos que quienes las practiquen amenacen derechos de terceros. Todas las religiones postulan doctrinariamente ser la verdadera religión; es lo natural en una religión. Lo propio de un Estado moderno es no inclinarse en ningún sentido respecto de las afirmaciones absolutas que hacen las religiones. Por eso los funcionarios del Estado deben actuar en consecuencia, manteniendo una clara neutralidad de las instituciones a su cargo sin pronunciarse nunca sobre la validez de las creencias, asunto exclusivo de las conciencias de los individuos (Alponente, *El Universal*, 2002).

El respeto a las iglesias, agregó Alponente, se da en el marco de la separación entre una esfera y otra. Los asuntos de las iglesias se refieren a las creencias, a ciertos valores morales, a la tranquilidad espiritual, a las conductas personales. Los asuntos del Estado son otros: gobernar, resolver los problemas sociales, garantizar la paz social y la seguridad de los ciudadanos, representar al conjunto de la sociedad. El Estado es por excelencia la esfera de lo público, la de todos. La iglesia es una esfera particular, la privada, la de cada individuo. La laicidad del Estado presupone también la garantía de la libertad para optar por alguna religión o pertenecer a alguna iglesia, decisión privada de cada individuo (Alponente, 2002).

El respeto del Estado a las iglesias no implica subordinación hacia las mismas, ni siquiera una relación entre iguales. La soberanía estatal implica la supremacía de un poder, la existencia de un poder que está por encima de todos. Ese poder es

el poder civil, el poder público, el instituido por todos los ciudadanos. Las iglesias son instituciones privadas cuya existencia y libertad son protegidas por el Estado, pero como estructuras institucionales se encuentran por debajo del Estado, dado que éste está por encima de todo poder religioso.

La ley de asociaciones religiosas prohíbe claramente la presencia de funcionarios en actos del culto público. Por eso juzga Granados Chapa, no es apropiado que el propio presidente Fox o su secretario de Gobernación eludan esa infracción invocando el principio de libertad religiosa, según el cual cada quien puede manifestar su fe como le plazca. En la Constitución ese principio lo establece el artículo 24, que autoriza a los mexicanos a participar en cuanto rito quieran, siempre que no constituya un delito o una falta. Y esa falta se cometió, porque la ley impone una limitación específica al derecho constitucional de los mexicanos que son funcionarios (Granados Chapa, *Reforma*, 2002).

Ninguna violación a la ley es inocua afirmaba Granados Chapa en el mismo texto, todo el mundo está obligado a acatar la ley, y lo está en grado mayor quien fue elegido para hacerla cumplir; no es trivial que el Presidente pase por alto la prohibición legal. Su actitud abre las puertas a que se pretenda deslaicizar al Estado, y eliminar con ello una de las condiciones de la convivencia entre diferentes; así como abrir las puertas a la intolerancia que nace de suponer que un credo es superior a otros y sus practicantes tienen mayores derechos.

Las oficinas presidenciales organizaron una encuesta para conocer la opinión pública ante las actitudes y comportamiento del Presidente Fox frente a Juan Pablo II. Alponente consideró que la publicación de esa encuesta “avalando” la conducta presidencial pretendía “cubrir” o “disimular” su violación a la ley por medios sesgadamente plebiscitarios. “¡Las encuestas de opinión pública justificando la trasgresión a la ley y mostrando una “legitimidad” de la conducta presidencial incompatible con el orden jurídico y el estado de derecho. Su afán publicitario le regresa con la efigie de un Presidente trasgresor del orden constitucional mexicano y el articulista: manifestó que: “...esta

nación, en una mayoría que supera por muchos las pequeñas e improvisadas encuestas de la oficina presidencial, está dispuesta a defender los derechos y libertades que ha conquistado en su historia, incluyendo claro está el carácter laico del Estado y la separación entre la Iglesia y el mismo Estado...” (Alponte, *El Universal*, 2002) Para Flores Olea, el significado político negativo de la actuación presidencial se confirma agresivamente con la publicación de esa encuesta, ya que el hecho pretendidamente “íntimo” y “privado” del presidente Fox se hace expresamente hecho político y propagandístico (Flores Olea, *La Jornada*, 2002).

Desde otro punto de vista para Francisco Valdés Ugalde, el Estado debería también garantizar que los funcionarios del Estado puedan practicar públicamente la religión de su preferencia, sin que ello mereciera sanción o rechazo social. Argumentaba que ni el beso ni la presencia presidencial en la recepción al jefe de la Iglesia católica violaron la ley que prohíbe a los servidores públicos acudir a los actos del culto público, pero el periodista considera que el Presidente, si violentó la ley al asistir a los ritos de canonización y beatificación (Valdés Ugalde, *El Universal*, 2002).

Voces que minimizan, justifican o niegan la violación de la legalidad y demandan debate

El Director de Comunicación Social del Arzobispado Metropolitano, Alfonso Navarro, manifestó en un artículo de una de las ópticas de uno de los sectores más conservadores de la jerarquía eclesial:

En la actualidad, el laicismo del Estado mexicano es ateo en esencia y, por lo mismo, una aberración histórica, como lo fue el comunismo con su ideología utópica, paraíso conceptual que terminó en infierno real para muchos pueblos. Por fortuna, todos ellos, salvo uno o dos, lo han enterrado para siempre. Pero no ha ocurrido así en México. Por décadas, desde el siglo XIX, el pueblo ha sufrido...un credo cuyo dios es el Estado y cuyos dogmas “laicos” son impuestos aun a costa de libertades legítimas (Navarro, *El Universal*, 2002).

Navarro advierte que el término y la realidad del laicismo no asustan al catolicismo mexicano porque sabe distinguir entre “el sano laicismo separatista y el nefasto laicismo jurisdiccional”. El catolicismo mexicano, afirma el vocero de la Arquidiócesis, sólo desea y exige totalidad y plenitud en el ejercicio de las libertades, incluida la religiosa. A esto se le llama laicismo auténtico y enriquecedor. “El otro, el jacobino y ateo, cabalga aberrante hacia su destino natural: el fracaso histórico”. Se debe debatir el concepto y naturaleza del laicismo que México necesita. Califica de grotescos:

a “los jacobinos insidiosos de razón oscurecida que transforman un sencillo acto de fe en una traición a la patria; pastores evangélicos que se montan al carro de la crítica por el temor que les inyecta el fortalecimiento de la fe católica debido a la presencia del Vicario de Cristo; “intelectuales” y articulistas que desprecian “la devoción de un pueblo ingenuo y ahíto”, como si la sabiduría popular no existiese y los misterios del Reino no estuviesen reservados a los sencillos de corazón, no así a los soberbios, etcétera. Si en un país que se ufana de progresista y democrático, un creyente así sea presidente o limpiabotas ve maniatada una de sus libertades fundamentales, entonces habita en la mayor de las falacias (Navarro, El Universal, 2002).

Desde otro punto de vista, el vocero presidencial, Rubén Aguilar consideraba que la presencia pública de las iglesias, particularmente de la católica por ser la mayoritaria, y la participación de algunos funcionarios en actividades religiosas preocupaba a grupos de la sociedad y de políticos que consideraban se violentaba el Estado laico, lo que no es así. Argumentaba que ello era lo común en estados laicos como Francia o Estados Unidos. A lo que añade que algunos quieren seguir viviendo en el pasado, cuando la discrecionalidad en las relaciones con las iglesias les ofrecía ventajas utilizadas en beneficio de sus intereses políticos, pero no de la colectividad. El Estado laico no está en duda, pero sí las formas de relación entre las iglesias y el Estado, el reconocimiento de las iglesias obliga a la transparencia y acep-

ta que el Estado laico se debe fortalecer, garantizando la libertad de conciencia para todos. La quinta visita del papa Juan Pablo II fue una prueba clara de que pueden existir buenas relaciones entre el Estado y las iglesias sin peligro para laicidad del Estado o la importancia de la separación de ambos poderes. Hace evidente también que en un ambiente de libertades, entre ellas la de religión y culto, cada ciudadano y también cada funcionario público puede expresar libre y abiertamente su fe. Estas son concluye Aguilar, algo normal y cotidiano en todas las democracias avanzadas (Aguilar, *El Universal*, 2002).

El senador panista Javier Corral advirtió que las instituciones mexicanas se volcaron generosas para acompañarse mutuamente en el liderazgo de este primer Papa polaco, que aparentemente débil, contagiaba fortaleza y confianza. Por eso muchos políticos, de izquierda, centro y derecha, creyentes y agnósticos participaron en más de un acto, desdoblándose imaginariamente de sus investiduras públicas, para atender de manera privada como lo señala la vieja ley de cultos, el mundo de la fe. Ya no se discute si un hombre de sotana puede realizar un recorrido abierto por las calles de esta ciudad, ni si puede o no officiar culto religioso al aire libre; la discusión ahora versa sobre si los hombres del Estado pueden participar en esos cultos. Corral considera inútil ese enfoque, vetusto como la reminiscencia legal de antiguas persecuciones, que prohíbe a los que desempeñan responsabilidades oficiales participar en ceremonias religiosas con el carácter que le imponen sus cargos, como si se pudiera abandonar por momentos la condición de presidente, jefe de gobierno, gobernador, senador o diputado. A su juicio, ese no es el problema, pues eso sólo agudiza la ficción jurídica en la que antes se mantuvo a la Iglesia y ahora a algunos de sus fieles (Corral, *El Universal*, 2002).

Que la fe se haga pública es un dato de congruencia de extraordinario valor personal sostuvo Corral,. En el momento mexicano de la transición debemos congratularnos de que las convicciones religiosas no sean más un asunto punitivo en políti-

ca; que no sea motivo de persecución como en tristes momentos de nuestra historia lo fue; que no se persiga la manifestación pública de la conciencia religiosa sólo baste recordar cómo durante mucho tiempo los estatutos del PRI mantuvieron la prohibición expresa para sus militantes de manifestarse creyentes; eso llevó a muchos de nuestros gobernantes a avergonzarse de su fe, su Iglesia y su dios, practicando en público incluso un desprecio por los cultos, y rogando en privado perdón y misericordia por su actitud vergonzante (Corral, *El Universal*, 2002).

El laicismo que heredamos de Juárez no está reñido con la fe católica que profesamos mayoritariamente como nación, afirmaba Cansino. En virtud de ello, que el presidente Vicente Fox haya besado el anillo del Papa, sólo puede fustigarse desde el dolo o la provocación, desde el resentimiento o la descalificación políticamente interesada. Después de tantos años de simulaciones e hipocresías perpetradas por la clase política priísta, hoy sólo los masones pueden escandalizarse; sólo los priístas trasnochados y la izquierda resentida pueden ver en este hecho una señal de la “derechización” que supuestamente experimenta el país bajo la presidencia de Vicente Fox o de la muerte del Estado laico mexicano. *Fox no necesita seducir a un pueblo dándose golpes de pecho, pero tampoco tiene que esconder su fe para ceñirse a un laicismo mal entendido...* un pueblo no perdona... la hipocresía. Pero ello no significaba que quienes aspiran a que se reforme la Constitución para permitir el culto religioso o la celebración de misas en las primarias, quienes aspiran a que se autoricen en el país escuelas católicas o administradas por la Iglesia, quienes aspiran a un mayor protagonismo de la jerarquía católica en la vida política, logren sus objetivos. La arrolladora presencia del Papa entre los mexicanos, a su juicio, no puede interpretarse como evidencia de que en México una sola Iglesia, la católica, interesa en el país, ya que en México no se puede hablar ya de la Iglesia sino de las iglesias, y así también en materia de cultos, México es un país crecientemente plural y respetuoso (Cansino, 2002).⁶

Consecuencias y futuro

Entre otros para Jenaro Villamil, el problema radicaba en la confusión entre el espacio público y privado, y en la pretensión de descalificar todo el orden anterior como una mera “simulación” y no como el mayor logro de la modernidad política del país, lograda tras batallas y muertes a lo largo de la historia. Las lecciones de nuestro laicismo nos indican que ni la fe puede estar subordinada a la política, ni lo público (incluyendo la educación y la política de salud) debe depender de los dogmas de alguna fe religiosa. Incluso, si nos apegamos a la doctrina cristiana, remarca el autor, Jesucristo estableció claramente esta separación hace dos mil años cuando afirmó: “dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César”. Hay necesidad de dar un paso adelante para elevar la tradición del laicismo a la de un liberalismo político de nuevo cuño, la visita fue una oportunidad desaprovechada al respecto (Villamil, *La Jornada*, 2002).

Advierte Cansino que es innegable que la visita papal a México se cruza con intereses muy concretos: determinados sectores conservadores interpretaran como un reposicionamiento de la fe católica en el país; la derecha más conservadora en México querrá cobrar la factura al presidente Vicente Fox por los favores prestados durante su campaña; la jerarquía católica muy probablemente selló una alianza con la clase política más conservadora del país para promover intereses comunes. Sin embargo, concluye a su parecer los ciudadanos mexicanos cuentan con una identidad cultural muy bien definida respecto de lo religioso y lo político que no puede ser ignorada” so riesgo de violentar nuestro ser nacional” (Cansino, *El Universal*, 2002).

Flores Olea y varios articulistas plantearon que inevitablemente se había abierto la discusión, por un sinnúmero de razones, pero que la contradicción afortunadamente está lejos de alcanzar los niveles fraticidas de otros tiempos. Se insistía como fundamental insistir en separación entre Iglesia y Estado como una piedra angular de nuestra estabilidad política (Flores Olea, *La Jornada*, 2002).

La visita de Juan Pablo II actualizó viejos problemas y planteó nuevos sobre la relación entre Estado e iglesias, religión y política. Estos problemas deben discernirse a su juicio de Valdés Ugarte por ejemplo, bajo una lente nueva o con otros enfoques especialmente porque es la primera vez que el asunto puede abordarse en un contexto democrático y, por consecuencia, de respeto irrestricto a la libertad individual. Entre los viejos problemas advierte el articulista, están las todavía humeantes cenizas del jacobinismo y el clericalismo ultramontanos, que no dejan de tener resonancias en la forma actual de discutir sobre el lugar de la religión en la vida pública.” Aunque parecieran formas caducas que correspondieron a otros tiempos, no deja de percibirse en las élites la existencia de reflejos revanchistas de uno y otro tipo cuando se hace tan presente, el tema de la religiosidad y la vida pública” (Valdés Ugalde, *La Jornada*, 2002).

De una parte, continúa Valdés Ugarte, alientan el clericalismo político los que de forma abierta o encubierta consideran que la Iglesia católica debiera tener un lugar de privilegio en el tratamiento que el Estado da a las organizaciones religiosas, de la otra persisten los que consideran que los cultos religiosos debieran ser marginados para evitar que contaminen los asuntos del Estado. En apariencia, hoy en día, afirma el articulista, estas posiciones extremas son minoritarias y no parecen tener capacidad para influir el curso de los acontecimientos a su favor. “Pero en un país como el nuestro, de cuyo suelo han brotado más formas de fanatismo que de tolerancia, solamente el tiempo dirá qué tanto han sido superadas esas formas extremas” (Valdés Ugalde, *La Jornada*, 2000).

Martí Batres concluye que para los políticos es importante conocer y respetar los sentimientos religiosos de la gente, de los pueblos, de los ciudadanos, pues ellos son finalmente sus representados. Ese respeto implica la tolerancia hacia las prácticas religiosas.

“El político debe reconocer los aportes de las iglesias a sus comunidades, establecer mecanismos institucionales de convivencia y colaboración, así como construir buenas relaciones con dichas instituciones —que son tan importantes para la

vida cotidiana de la gente—, pero siempre teniendo en cuenta los límites y las formas...Las iglesias y las religiones no son en sí ni de derecha ni de izquierda. En su interior luchan tendencias diversas donde hay preferencias por los ricos o por los pobres y opciones a favor de la dominación o de la liberación” (Batres, *La Jornada*, 2002).

La conclusión para Emilio Pradilla fue que los gobiernos federal y capitalino superaron su obligación legal de mantener el orden y dar seguridad a los ciudadanos para ponerse al servicio de los actos religiosos, excediéndose en la publicidad de sus acciones y en las dádivas otorgadas; no querían perder la oportunidad de ganar el reconocimiento político de los fieles. Se privilegió a un culto religioso sobre los demás; los no creyentes, y los creyentes de otras religiones. El montaje y el desarrollo de la visita papal ignoraron las premisas de la sociedad democrática, republicana y plural, al poner al país entero a los pies de una figura religiosa casi deificada, “una papolatría” (Pradilla, *La Jornada*, 2002).

Algunas reflexiones

Laicidad y secularización son procesos asociados a la modernidad, pero no son unidimensionales, es decir hay fases de desecularización y regresiones en el marco de laicidad, inducidas por variables políticas, económicas, sociales y culturales.

La Revolución Mexicana impuso un marco jurídico de laicidad radical a una sociedad en su mayoría religiosa y conservadora. La relación entre el Estado y la Iglesia católica a lo largo del siglo XX fue compleja, pasó por conflictos armados, por fases conciliatorias, negociaciones y acomodos entre actores políticos no monolíticos. La sociedad ha vivido un proceso de secularización propiciado por la propia modernidad, la educación oficial laica y políticas públicas (nacionalistas). No obstante hay todavía temas que siguen levantando pasiones, entre ellos el papel de la Iglesia y la religión católica en la historia y en la vida cotidiana. Precisamente las visitas de Juan Pablo II (1979, 1990, 1993,

1997 y 2002) han dado motivo para reflexionar sobre las contradicciones heredadas de tradiciones fundamentales la católica y la liberal.

En la quinta visita, por vez primera, un presidente católico recibe al sumo pontífice en el México de la transición democrática y la alternancia. El triunfo de Vicente Fox que utilizó su identidad católica como capital político y dio abrió las puertas a funcionarios públicos vinculados con organizaciones confesionales o católicos militantes. Modificó el discurso anticlerical y fue más allá en el uso de símbolos y términos religiosos en su discurso. La jerarquía católica había exigido más.

El país que gobierna Fox presenta cambios sustanciales: un presidencialismo acotado, un pluripartidismo en el Congreso, una prensa relativamente más independiente por lo menos a nivel nacional y una sociedad civil, también en términos relativos, más organizada y participativa. Por otro lado la Iglesia católica ha perdido el cuasi monopolio religioso y la tendencia creciente del número de mexicanos adscritos a denominaciones religiosas no católica, así como de no creyentes ha ido en aumento.

En ese contexto, al que podríamos añadir la importancia del fenómeno religioso en serios conflictos en otras regiones del mundo, círculos políticos y sociales se sienten alarmados por lo que perciben como amenazas al Estado laico. Entre ellos periodistas e intelectuales que se preocupan por ejercer influencia con información y análisis en una opinión pública interesada.⁷

Un argumento importante a considerar es el hecho de que la Iglesia católica se fortaleció como actor político en las últimas décadas del siglo XX, favorecida por la crisis de legitimidad política del régimen priista, aunada al debilitamiento de su economía. Sin embargo, su influencia en la sociedad es cada vez más limitada en cuestiones de política y moral. La institución confesional en su interior es plural, al igual que su feligresía que participa de una tendencia mundial del individuo moderno a construir su propia modalidad de vivir la religión.

En este trabajo pudimos apreciar una pluralidad de voces en torno a la defensa de la laicidad, para la mayoría de los ar-

ticulistas amenazada. Sin embargo se aprecia un respeto general hacia las creencias y la identidad religiosa. El desdibujamiento de las diferencias frente a concepciones religiosas que se apreciaba entre partidos políticos, se refleja en los diarios estudiados. Si bien en otros temas de política nacional e internacional se resaltan sus diferencias ideológicas, en el tema de la laicidad hay confluencia entre las plumas de la mayoría de los articulistas donde predomina un pensamiento liberal laico, con algunos rasgos anticlericales,⁸ pero no antireligioso. Se denuncian los excesos de los medios de comunicación sobre todo de la televisión.

Se abre la necesidad de un debate en torno a la laicidad, mismo que se dio en el sexenio de Felipe Calderón y que llevó en el año 2002 a modificaciones del artículo 40 de la Constitución mexicana que incluyó a la laicidad como principio constitutivo de la República Mexicana; así como reformas al artículo 24 que incluyó la premisa de libertad de conciencia.

Bibliografía

- Aguilar Valenzuela, Rubén (2002), “Evidente vigencia del Estado laico”, *El Universal*, 3 de agosto.
- Alponte, Juan María (2002), “Los efectos del ósculo en la sortija pontifical” *El Universal*, 5 de agosto.
- Barranco, Bernardo (2002), “Balance de la visita papal: crisis de una Iglesia aburguesada”, 6 de agosto, *La Jornada*.
- Batres Guadarrama, Martí (2002), “Supremacía del Estado y diversidad religiosa”, 1 de agosto, *La Jornada*; “El quinto viaje: claroscuros”, *La Jornada*, 31 de julio.
- Blancarte, Roberto (1992), *Historia de la Iglesia católica en México*. México, Fondo de Cultura Económica y “Cruce de espadas”, (2001) *Nexos*, No. 282, México, junio.
- Blancarte, Roberto, “Religiosidad, creencias e iglesias en la época de la transición democrática”, Lorenzo Meyer e Ilan Bisberg (Coord.) (2010) *Una historia contemporánea de*

- México. *Los actores sociales*, Vol. III, México, Océano.
- Camp, ai Roderic (1997), *Cruce de espadas: política y religión en México*, México, Siglo XXI.
- Cansino, Cesar (2002), “El beso de la discordia” *El Universal*, 4 de agosto.
- Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), (2002) “Del encuentro con Jesucristo a la solidaridad con todos: el encuentro con Jesucristo”. Recuperado en [http://www.vicariadepastoral.org.mx /6_cem/encuentro_jesucristo/encuentro_jesucristo_contenido.htm](http://www.vicariadepastoral.org.mx/6_cem/encuentro_jesucristo/encuentro_jesucristo_contenido.htm), último acceso 17 de septiembre de 2015.
- Conferencia Episcopal Mexicana (CEM), (2002) “La democracia no se puede dar sin ti”. Recuperado en: <http://www.mercaba.org/OSSERVATORE/2000-06-02/09-2.htm>
- Corral Jurado, Javier (2002), “Iglesia y Estado: caminos de la fe”, *El Universal*, 30 de julio.
- Cremoux, Raúl (2002), “Preservar el Estado laico, sabia conducta” *El Universal*, 2 de agosto.
- Crespo, José Antonio (2002), “Importancia del laicismo” *El Universal* 5 agosto.
- Del Collado, Fernando (2002), “Políticos unidos por la fe”, Enfoque, *Reforma*.12 de agosto.
- De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coord.) (2007) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, México, Secretaría de Gobernación.
- Flores Olea, Víctor (2002), “El necesario laicismo” *El Universal*, 10 de agosto.
- Granados Chapa, Miguel Á. (2002), “El papa, quinta vez”, 30 de julio”, *Reforma*; “Indios de antes y de ahora”, *Reforma*, 01 de agosto; “Claroscuro del Presidente”, *Reforma*, 4 de agosto.
- Guerrero, Manuel Alejandro (2012), “Los medios de comunicación y el régimen político”, en Ordorica, Manuel y Jean-Francois Prud’homme, *Los grandes problemas de México*, México, El Colegio de México.
- Garavito, Rosa Albina (2002), “Una buena y una mala” *El Universal*, 7 de agosto.
- Hernández Rosete, Daniel (2000), “Cultura y vida cotidiana.

- Apuntes teóricos sobre la realidad como construcción social”, *Sociológica*, núm. 43, mayo-agosto.
- Loeza, Soledad (2013), *La Iglesia católica en la transición democrática*, México, El Colegio de México.
- Navarro, Alfonso (2002), “Debate por el beso a la mano del papa” *El Universal* 11 de agosto.
- Pérez Rayón, Nora (2013), *Estado, Iglesia católica y anticlericalismo. La primera visita de Juan Pablo II en la prensa de opinión*. México, UAM, 2001; (1995) “Las reformas de las relaciones Iglesia-Estado en México: otra cara de la modernización. Revista *Política y cultura*, México, UAM-X.
- Pradilla Cobos, Emilio. (2002), “Papolatría”, *La Jornada*, 9 de agosto.
- Reyes-Heróles, Jesús (2002), “Pertener a México”, *El Universal*, 9 de agosto.
- Reyes-Heróles, Federico (2002), “Afrentas”, *Reforma*, 6 de agosto.
- Romero de Solís, José Miguel (2005), *El agujón del espíritu*, México, Colegio de Michoacán, COLMICH.
- Sánchez Rebolledo, Adolfo (2002), “El círculo se cierra” *La Jornada*, 1 agosto.
- Sarmiento, Sergio (2002), “México necesita a los indígenas y los indígenas necesitan a México”, *Reforma*, 05 de agosto; “El adiós” 01 de agosto.
- Silva-Herzog Márquez, Jesús (1999), *El antiguo régimen y la transición en México*, México, Editorial Planeta.
- Silva-Herzog, Jesús (2002), “Los visitados”, *Reforma* 05 de agosto.
- Valdés Ugalde, Francisco (2012), “Estado, política, religión e iglesias” *El Universal* 04 de agosto.
- Vergara Aceves, Jesús (2002), “Una semana intensa” *El Universal*, 6 de agosto.
- Villamil, Jenaro (2002), “El papa, ocaso y fetichización”, *La Jornada*, 28 de julio.
- Villamil, Jenaro (2002), “Medios electrónicos exaltaron ayer-el fin de la simulación”, 31 de julio.
- Zamarripa, Roberto (2002), “Los apuros de la visita” *Reforma*, 22 de julio, “Semana menor”, 5 de agosto.

Notas

- 1** Las modificaciones a la Constitución de 1917 otorgaron reconocimiento jurídico a las iglesias como asociaciones religiosas, autorizaron la educación religiosa en escuelas particulares, posibilitaron el acceso restringido a la propiedad para las asociaciones religiosas, se otorgó el derecho al voto pasivo de ministros de culto entre otras. (Pérez-Rayón, 1995).
- 2** Esta doctrina se ha presentado como una tercera vía o camino ante el fracaso del socialismo y el capitalismo salvaje. Sus orígenes modernos se remontan a la encíclica *Rerum Novarum* del papa León XIII en 1891 y es retomada en la encíclica *Centesimus Annus* de Juan Pablo II.
- 3** Jaques Lafaye,, sostiene al respecto que bajo el dogma del Concilio de Trento “sigue punzando al corazón del neocristiano iberoamericano la aspiración utópica: la esperanza milenarista, la fe en el nuevo mesías. salvador espiritual que se ha convertido hoy en líder político...”, (Blancarte, 2001:5).
- 4** Para el tema laicidad en México (Blancarte, 2010).
- 5** Para historia de la Iglesia católica (Romero de Solís, 2005 y Blancarte, 1992).
- 6** Para datos sobre diversidad religiosa en México (De la Torre y Zúñiga, 2007).
- 7** Para apreciar las diferencias en la prensa entre la primera y la quinta visitas de Juan Pablo II a México véase (Pérez-Rayón, 2013).
- 8** Un ejemplo la crítica a la Iglesia católica de un católico, el especialista en sociología de las religión Bernardo Barranco (Barranco, *La Jornada*, 2002).

Información de autores

Edgar Zavala Pelayo

Licenciado en Relaciones Industriales por la Universidad de Guanajuato, Maestro y Doctor en Sociología por la Universidad de Edimburgo. Actualmente es Investigador de Postdoctorado en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Estocolmo. ezavalap@zedat.fu-berlin.de.

María Luisa Ballinas Aquino

Licenciada en Ciencias Religiosas por la Universidad La Salle, Maestra en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural por el Colegio de la Frontera Sur, con la tesis “Significados de la Calidad de Vida y Religión en el Duraznal, Chiapas, México”. Actualmente se encuentra realizando el Doctorado en Estudios Urbanos y Ambientales en El Colegio de México. maluballinas@hotmail.com.

Felipe Gaytán Alcalá

Licenciado en Sociología por la Universidad de Guadalajara (U. de G.), Maestro en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), y Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. felipe.gaytan@ulsa.mx.

Nicéforo Guerrero Espinosa

Licenciado en Derecho por la Universidad La Salle, Maestra en Terapia Familiar en el Instituto de Terapia Familiar Cencailli, Maestro en Derecho Familiar por la Facultad de Derecho de la Barra de Abogados. Master y Practitioner en Programación Neurolingüística y Diseño Humano Neurolingüístico. niceforo.guerrero@gmail.com.

Daniel Gutiérrez-Martínez

Licenciado en Sociología Económica por la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne (1998); Maestro en Análisis económico, Sociología del Desarrollo y Antropología Política por la Universidad de París I, Panthéon-Sorbonne (1999); Doctor en Ciencias Sociales con especialidad en Sociología por el Colegio de México A.C. (2007); estudios doctorales en Sociología Cultural por la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París, Francia. zocoyotl@yahoo.com.

Jorge Luis Quintana Montes

Filósofo, Universidad de Cartagena (Colombia). Candidato a Magister en Filosofía, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Becario CONACyT. Director-Editor Revista de Filosofía 'Οδός. Editor World Repository Heidegger. Miembro Comité Editorial Revista estudiantil de filosofía Espirales. Miembro asistente Soc. Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH). dasein_0629@hotmail.com.

Yirlean Ramos Feria

Economista, Universidad de Cartagena (Colombia). Candidata a Magister en Sociología, ICSyH Alfonso Vélez Pliego (BUAP). Becaria CLACSO-CONACyT. Coeditora Revista de Filosofía 'Οδός. yirleanramos@gmail.com.

Alejandro Ortiz Cirilo

Licenciado en Administración Educativa por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). aortizc1985@gmail.com.

Adelina Arredondo

Licenciada en Sociología, Maestra en Economía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), y Doctora en Ciencias Sociales por el Colegio de Michoacán. Actualmente es

Profesora-investigadora en el Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEM). Coordinadora del Doctorado en Educación de esa institución. adelinaarredondo@yahoo.com.

Armando Javier Díaz Camarena

Licenciado en Psicología por la Universidad de Guadalajara, Especialidad en Género por la Universidad Pedagógica Nacional (UPN), Doctor en Ciencia Social por El Colegio de México. Profesor invitado del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH) de la Universidad de Guadalajara (U. de G.). Investigador sobre sexualidad, cultura y sociedad. capitaxli@hotmail.com.

Karina Bárcenas Barajas

Licenciada en Comunicación por la Universidad Iberoamericana (León), Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), Doctora en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS). kb.barce-nas@gmail.com.

César Rebolledo González

Licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Doctor en Ciencias Sociales por el Colegio Mexiquense A.C. Se desempeña como docente de las universidades La Salle e Iberoamericana. Actualmente realiza un postdoctorado en el Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana. Sus líneas de investigación son: identidades sociales, discriminación, antropología de la muerte, conductas de riesgo e interacciones virtuales. cesarsorbonne@hotmail.fr.

Leticia Barrón

Doctora en Ciencias de la Información por la Universidad Complutense de Madrid. Máster en Gestión de Empresas de Comunicación por la Universidad de Navarra. Actualmente es profesora de la Licenciatura en Comunicación de la Universidad La Salle. Anteriormente se ha desempeñado como profesora-investigadora de la Universidad Panamericana y Gerente de Auditoría de Procesos en TV Azteca. letybardom@aol.com.

Luz María Pérez Castellanos

Licenciada en Historia y candidato a Doctor en Historia por El Colegio de México. Profesor-Investigador del Centro Universitario de Tonalá de la Universidad de Guadalajara (U. de G.). luzperezcastellanos@gmail.com.

Marina Mantilla Trolle

Doctora en Historia, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Profesor-Investigador Titular y Jefe del Departamento de Ciencias Sociales del Centro Universitario de Tonalá de la Universidad de Guadalajara (U. de G.).

María de los Ángeles Vanessa Reséndiz Saucedo

Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Maestra en Estudios Políticos y Sociales por la misma institución. Colabora en Proyectos de Investigación en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. ssavane999@gmail.com.

Demetrio Arturo Feria Arroyo

Doctor en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Profesor asociado C en el Departamento de Estudios Sociales de la Universidad de Guanajuato, Campus León. demetrioferia@yahoo.com.mx.

Arturo Campillo Salcedo

Diplomado en Ciencias Bíblicas y Filosofía de la Religión por la Facultad de Estudios Superiores Zaragoza de la Universidad Nacional Autónoma de México (2004 - 2008). Estudiante de la Licenciatura en Ciencias Religiosas y Humanidades por la Universidad La Salle (2012 – actualmente) campilloarturo@yahoo.com.

Nora Pérez Rayón

Licenciada en Relaciones Internacionales por El Colegio de México, Maestra y Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesora de tiempo completo en la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM) desde 1976. nape30@hotmail.com.



Parmenia. 
DIGITAL

www.editorialparmenia.com.mx