

Religiones y espacios públicos en América Latina

RENÉE DE LA TORRE
Y PABLO SEMÁN (Eds.)



Religiones y espacios públicos en América Latina

Religiones y espacios públicos en América Latina / Susana Andrade ... [et al.] ; editado por Renée de la Torre ; Pablo Semán. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados - CALAS, 2021.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-722-821-2

1. América Latina. 2. Religiones. I. Andrade, Susana. II. Torre, Renée de la, ed. III. Semán, Pablo, ed.
CDD 306.098

Otros descriptores asignados por CLACSO:
Religión / Espacio público / Laicidad / Catolicismo / América Latina / Pentecostalismo / Evangelismo / Chamanismo

Corrección: Marcela Alemandi
Diseño interior: Paula D'Amico
Diseño de colección y tapa: Ezequiel Cafaro

Religiones y espacios públicos en América Latina

Renée de la Torre y Pablo Semán
(Eds.)





CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

Religiones y espacios públicos en América Latina (Buenos Aires: CLACSO, febrero de 2021).

ISBN 978-987-722-821-2

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

SPONSORED BY THE



Federal Ministry
of Education
and Research

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Agradecimientos	9
Introducción: religiones y espacios públicos en América Latina	11
<i>Renée de la Torre y Pablo Semán</i>	
Parte 1. Procesos transversales: la conquista de la visibilidad de la diversidad religiosa	
Costa Rica: ¿Apertura de un umbral de laicización impulsado por el pluralismo religioso?	55
<i>Laura Fuentes Belgrave</i>	
Símbolos religiosos y erosiones de la laicidad en la videopolítica mexicana	71
<i>Renée de la Torre</i>	
Santuarios y monumentos: el catolicismo como religión pública en Brasil.....	1057
<i>Emerson Giumbelli</i>	
Modelos de convivencia en transición: la escuela pública y la diversidad religiosa en México	135
<i>Cristina Gutiérrez Zúñiga</i>	
Religión y política en Colombia: aproximación cuantitativa.....	161
<i>William Mauricio Beltrán y Sonia Patricia Larotta</i>	

Parte 2. Lo religioso como recurso del poder

Dios por encima de todos: evangélicos y la elección de Bolsonaro 185

Ronaldo de Almeida

Laicismo, ética y poder religioso-político: comparación
de condiciones y estrategias..... 203

Heinrich Wilhelm Schäfer

Evangélicos, política y poder en la Argentina
reciente: de la contingencia a las fijaciones..... 229

Pablo Federico Semán

Dinámicas deslaicizantes y procesos secularizadores en contextos
populistas 245

Roberto Blancarte

Parte 3. Colectivos cristianismos en las conquistas del espacio público

Marchar con “el pueblo”, honrar la memoria de los mártires:
los católicos “a la izquierda” y el espacio público en Argentina..... 273

Verónica Giménez Béliveau

Lo pentecostal y el pentecostalismo. El tránsito de la afinidad
electiva con la centro-izquierda..... 299

Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana

De santuarios a plazas públicas. Pentecostales latinos en la vida
pública norteamericana..... 333

Daniel Ramírez

La protesta religiosa contestataria. Apropiaciones de lo público
desde el (neo) progresismo religioso 353

Rolando Pérez

Parte 4. Las alianzas conservadoras vs. la ideología de género

Juridificación reactiva: la re-cristianización a través del derecho	385
<i>Juan Marco Vaggione</i>	
Entre el verde y el azul: derechos y antiderechos en la arena pública latinoamericana	413
<i>María del Rosario Ramírez Morales</i>	
El neoconservadurismo cristiano en el Brasil contemporáneo	437
<i>Maria das Dores Campos Machado</i>	
Antagonismos en el espacio público en torno a la “ideología de género”: expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico en México.....	457
<i>Karina Bárcenas Barajas</i>	
Nueva era política en Uruguay.....	485
<i>Juan Scuro</i>	
Reflexiones sobre espiritualidad holística, prisiones y esfera pública en Argentina.....	515
<i>Nicolás Viotti</i>	
Brujas feministas: construcciones de un símbolo cultural en la Argentina de la marea verde.....	543
<i>Karina Felitti</i>	
Políticas de la espiritualidad	569
<i>Rodrigo Toniol</i>	
Cisma católico: el surgimiento de una iglesia indígena anglicana en el Ecuador.....	605
<i>Susana Andrade</i>	
Chamanismos yageceros y las paradojas de la etnicidad en el Estado multicultural colombiano.....	637
<i>Alhena Caicedo Fernández</i>	
Epílogo.....	661
<i>José Casanova</i>	
Sobre los autores y autoras.....	667

Agradecimientos

El presente volumen es el resultado de un esfuerzo colectivo e institucional en apoyo a un proyecto que impulsamos en el año 2019. Agradecemos el financiamiento del encuentro que precedió a esta edición a CALAS (El Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados) con sede en Guadalajara, así como el apoyo a la edición de este libro que también contó con la participación de El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) a cargo de Nicolás Arata y María Fernanda Pampin. Expresamos nuestro especial agradecimiento a José Antonio Villarreal y a Jochen Kremer quienes desde CALAS nos brindaron el apoyo logístico necesario para la organización del evento. También contamos con la colaboración de las asistentes de investigación Anel Salas y Perla Inclán a quienes también agradecemos. Además, quisiéramos mencionar la tarea que como moderadores de mesa realizaron: Belén Hermosillo, Aldo Daniel Arias Ylerenas, Luis Rodolfo Morán, Samuel Hernández, Patricio Vázquez y Arely Medina.

Queremos también agradecer especialmente la participación de José Casanova uno de los referentes mundiales de la disciplina:

su obra en general, así como su intervención y sus comentarios en nuestro encuentro y presentes en el epílogo fueron muy importantes y estimulantes para la discusión ya que sus conceptos sobre las religiones civiles y las modernidades múltiples son un referente obligado dentro de las discusiones sobre la relación entre religiones y espacios públicos.

Mención especial merecen los ponentes y autores de esta obra colectiva: Karina Felitti, Rodrigo Toniol, Verónica Giménez Béliveau, Rolando Pérez, Heinrich Schäfer, Ronaldo de Almeida, Daniel Ramírez, María das Dores Campos Machado, Karina Berenice Bárcenas, María del Rosario Ramírez, Juan Vaggione, William Beltrán, Sonia Patrica Larotta, Cristian Parker (quien participo como ponente), Susana Andrade, Alhena Caicedo, Miguel Mansilla, Luis Orellana, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Roberto Blancarte, Emerson Giumbelli, Laura Fuentes, Pablo Semán y Renée de la Torre.

Introducción: religiones y espacios públicos en América Latina

Renée de la Torre y Pablo Semán

América Latina, como muchas otras regiones del planeta, vive la recomposición de las relaciones entre el ámbito de la religión y el espacio público, la de las fronteras y relaciones entre estos espacios y la de las entidades involucradas en esas relaciones (el Estado, lo público y lo religioso). Son parte de esas transformaciones la pluralización del campo religioso, la aparición y legitimación de nuevos formatos de relación con lo sagrado, la intensificación de las dinámicas de competencia y conflicto en el campo religioso, la proyección de las religiones al espacio público con demandas corporativas y políticas. A ellas se agregan las de la modificación de los modos aparentemente dominantes de regulación del campo religioso y de sus relaciones con el Estado y el espacio público y la apertura del estado y la política frente a los grupos religiosos. Esta profunda y dinámica recomposición cuestiona los supuestos bajo los cuales fueron conceptualizados lo público, lo estatal, lo religioso y sus respectivas relaciones, y demanda poner en discusión los conceptos que designan esas realidades entre los científicos sociales.

Todo esto se da en un marco en que las sociedades se dividen de forma cada vez más contenciosa entre, por un lado, la ampliación de la inclusión social y la de los derechos relativos al género, la etnia, la sexualidad en general y, por otro lado, la existencia de movimientos que son su contrapunto: clasismos, racismos y sexismos, nacionalismos y elitismos reactivados. En esa batalla se procesa la cada vez más tensa relación entre capitalismo y democracia, en la que el universo de la destitución masiva de sujetos y la des-democratización se instalan en el presente y dejan de ser simplemente una visión de futuro. La transformación del campo religioso y sus relaciones con el espacio público se conecta a través de estas disputas, donde se juega el destino de la democracia.

Ascenso de los grupos evangélicos, retroceso histórico del catolicismo, diversificación de prácticas, identidades y formatos religiosos heterodoxos, modificación del estatuto legal y práctico de las religiones, disputas de derechos individuales y colectivos defendidos o atacados por las religiones, disputas institucionales sobre el lugar de la religión y sus relaciones con lo público, violencias y pacificaciones habilitadas por distintas religiones son parte del conjunto de realidades que hemos abordado en un encuentro académico que nos permitió elaborar conclusiones acerca de la situación regional en su conjunto.

El diálogo como apuesta

Los capítulos que conforman este libro son productos individuales que se enriquecieron con la puesta en común y discusión que se dio en la Plataforma de Diálogo en torno a religiones y espacios públicos en América Latina, que fue financiada por CALAS y celebrada en el mes de noviembre de 2019 en las instalaciones de la Universidad de Guadalajara, en Guadalajara, México. Esta reunión convocó a académicos especialistas que pudieran dar cuenta de las actividades, los impactos, alcances y conflictos que genera la acción de los distintos agentes religiosos en el espacio público.

Cuando decidimos a quiénes invitar, teníamos en mente dar un panorama de la pluralidad. En primer lugar, no deseábamos que la atención del fenómeno quedara confinada a un solo agente religioso. Para ello, invitamos a quienes estudiaban tanto a católicos como a protestantes, pentecostales y neopentecostales. Tampoco deseábamos que el tema quedara circunscrito al ámbito de los cristianos (aunque sabemos que son quienes tienen mayor presencia y más protagonismo político, queríamos también dar visibilidad a otras espiritualidades). Deseábamos mostrar otros activismos menos visibilizados, pero no por ello menos relevantes, como son los relacionados con espiritualidades alternativas u holísticas (comúnmente reconocidas como Nueva Era, aunque generalmente los mismos actores no se identifiquen con este apelativo) o cosmovisiones con raíces indígenas o nativas.

También intentamos tener un panorama latinoamericano amplio (aunque estamos conscientes de que faltan varios países) que incluye los casos de Chile, Argentina, Brasil, Colombia, Ecuador, Centroamérica, Costa Rica, Perú, Uruguay, México y el de los “hispanos” o “latinos” residentes en los Estados Unidos pues, como lo señaló Néstor García Canclini, “Lo latinoamericano anda suelto, desborda su territorio, va a la deriva en rutas dispersas” (2002: 20), y uno de los vectores de su incidencia es sin duda la migración hacia los Estados Unidos y las ciudadanías culturales que reivindican. Eso no ha implicado descuidar la heterogeneidad insanable de una región que en el tema de nuestra discusión es cada vez más heterogénea.

La óptica plural también estuvo presente en la manera de concebir lo que llamamos ‘espacio público’. No buscamos exponentes que únicamente se remitieran al ámbito de la política formal, ni nacional, ni constitucional para delimitar su actividad en el ámbito político formal, sino que optamos por abrir la concepción a espacios públicos diversos, donde las religiones luchan permanentemente por la redefinición del reconocimiento ciudadano, la definición de la representación política, de los derechos humanos (restringidos o ampliados) y de su influencia en algunas áreas estrategias del

quehacer legal y social. Por eso, cuando se aborda el espacio público es menester tanto tratar la política partidista como los medios de comunicación y su nuevo rol de productores de videocracias (Debray, 2004); así como la pugna por las calles, plazas y monumentos para oficializar lo religioso en el espacio secular, las pugnas por la inclusión de las diferencias religiosas en los espacios educativos y, desde luego, las recientes confrontaciones que se están dando entre bandos conservadores y progresistas en torno a los temas relacionados con los derechos reproductivos, la familia, los derechos sexuales, y lo que los grupos conservadores llaman “ideología de género”. En todos estos espacios públicos se lucha por la visibilidad y el reconocimiento pluralista de las minorías religiosas.

Las religiones también se tornan públicas para redefinir los límites trazados entre lo religioso y lo político (Casanova, 1994), y en muchos casos al realizar misiones contemplan la conquista de las socioesferas reconvertidas en “eclesiosferas” (Poulat, 1983). En estas dinámicas, la actividad religiosa siempre está redibujando las divisiones entre esfera pública y privada, entre campo religioso y campo político.

En el presente, las arenas de acción pública se han conformado como arenas de confrontación no sólo entre los distintos contingentes religiosos que compiten entre sí para salvar almas (ver Susana Andrade, donde muestra cómo las sociedades protestantes se han también inculturado con las culturas indígenas), sino principalmente en tensión o colaboración con las instancias gubernamentales, con los organismos de defensoría de derechos humanos y con colectivos que nacen de la inspiración religiosa pero que conforman la sociedad civil (sobre este tema ver los capítulos de Verónica Giménez Béliveau y Rolando Pérez).

Convocamos al diálogo a investigadores de larga trayectoria, pero también a otros más jóvenes, que tienen en común la actualidad y amplitud de sus puntos de vista pero que se diferencian por sus objetos y sus recorridos teóricos y disciplinares. Del diálogo entre generaciones y trayectorias también esperábamos efectos de fertilización

recíproca, en un debate en que las sensibilidades de los investigadores generan eficacia interpretativa y en el que es necesario proveerse de puntos de vista densificados por la interlocución.

Planteamos la misma consigna a cada invitado: relacionar su caso de investigación con la cuestión de las relaciones entre espacio público(s) y religión(es) en términos empíricos y teóricos actualizados. No hemos recorrido sistemáticamente cada posible dimensión en cada caso nacional para obtener una comparación que abarcaría tantos casos y tantas dimensiones que terminaría siendo pobre. Preferimos asumir y dialogar lo que cada caso traía para el debate del conjunto y en esta introducción asumimos la tarea de exponer las cuestiones que fueron habilitadas por ese debate y nuestra síntesis antes, durante y después del evento.

Para todos los asistentes, la Plataforma de Diálogo constituyó un ejercicio de discusión y enriquecimiento en torno al reconocimiento de los nuevos desequilibrios que se derivan de la relación dinámica entre religión y espacio público.

Religión y crisis

La mención del par religión y espacio público evoca una serie heterogénea de relaciones en las que se establecen tanto fronteras como comunicaciones entre campos especializados; pero también estos acercamientos despiertan enfrentamientos, alianzas e identificaciones entre los Estados, los grupos religiosos (de los más diversos formatos) y los activistas que conforman la sociedad civil. Un conjunto de procesos acompaña estos hechos. El resultado acumulado de las transiciones democráticas, las emergencias críticas frente al neoliberalismo, la radicalización antidemocrática y antihumanista de las derechas y de los populismos contemporáneos, la transformación de las agendas públicas con fuerzas políticas y sociales que asumen las cuestiones ligadas al ambiente, a los derechos de los pueblos originarios, a las batallas por la igualdad de género y al reconocimiento

de la diversidad sexual son concomitantes con la diversificación e intensificación de los activismos religiosos, de sus agencias y sus arenas de intervención. Esto provoca crisis en al menos cuatro sentidos diferentes y contrapuestos:

- 1) cuando existe una tendencia a la diversificación religiosa (presente en casi todos los países latinoamericanos) que no va de la mano de una cultura pluralista (de respeto y reconocimiento positivo a la diversidad religiosa) que promueva el derecho a las libertades religiosas y a las reglamentaciones para prevenir o combatir la discriminación religiosa;
- 2) cuando los distintos grupos religiosos entran en juego en la esfera pública para conquistar espacios desde donde imponer sus credos y doctrinas. Esto contribuye a hacer de la laicidad (entendida como ordenamiento jurídico y de separación de la religión y de la política) un campo de tensiones complejo y en disputa entre las iglesias y el Estado;
- 3) cuando las religiones (minoritarias o mayoritarias) buscan extender su dominio religioso como imposición de valores morales en la esfera pública de la política formal y, en nombre de la libertad religiosa, amenazan a la libertad de conciencia y pretenden condenar, prohibir o censurar las demandas de libertades y los derechos humanos de los movimientos sociales de otras minorías (de género, raciales, o étnicas);
- 4) cuando la formación de la voluntad política mayoritaria se compone con la fuerte presencia de ideologías religiosas que conquistan el poder para promover la restricción democrática apuntando a su perpetuación y se posicionan contra las identidades, derechos y reivindicaciones de ciudadanos que no comparten esas ideologías.

En este contexto, es obsoleto partir de un concepto de lo religioso centrado en la iglesia y su comunidad de creyentes. Más bien, lo que se requiere son conceptos más amplios y acercamientos más densos a las realidades que den cuenta de:

La intensa circulación de los actores religiosos por las más diversas arenas y el modo como los discursos declarados en nombre de la religión articulan diferentes sistemas funcionales tales como la política, lo jurídico, la ciencia, la moral, la domesticidad, etcétera. En cuanto al concepto de “espacio público”, cuando aparece asociado al tema de la religión, moviliza el problema político de la laicidad del Estado (Montero, 2018: 132).

Y así como los conceptos y las realidades de la religión y el espacio público deben ser reconsiderados y especificados a la luz de este contexto, también deben serlo otros que se vinculan a cualquier investigación empírica sobre esos términos, como son secularización, laicidad o pluralismo religioso, ya que los usamos como si fuesen universales y unívocos, sin advertir que su contenido varía con su desarrollo en determinadas experiencias. Al tratar de entender las situaciones en que en América Latina la religión se hace presente en los espacios públicos nos vimos obligados a precisar los términos en que basamos nuestro trabajo colectivo: qué significan en este debate los conceptos de secularización, laicidad, pluralismo, diversidad, religión, espacio público, para luego pasar a la presentación más general de los casos y al criterio de selección de los mismos.

Secularización a revisión

El abordaje de la religión entre los científicos sociales estuvo marcado durante décadas por el debate acerca del contenido y alcances de la secularización.

El concepto de secularización asociado con el declive religioso nació de una visión de la modernidad que la entendía como trayecto

único y teleológico, que se derivaba de la siguiente fórmula: a mayor modernización mayor secularización. En esta fórmula se entendía que la modernidad requería de menos religión en la integración social, menos religión en la interacción de los grupos religiosos y, paradójicamente, más mundanidad en la vida de las instituciones religiosas. Así, se pensaba que la existencia de las religiones sería irrelevante para la vida pública: existirían de una forma débil en la interioridad de sujetos debidamente individualizados y socializados por un dispositivo cultural según el cual las religiones que mantenían alguna influencia era porque habían renunciado a lo propiamente religioso, racionalizándose o aceptando el papel de formadoras de valores y respetando los límites que le ponía la ciencia a las doctrinas que predicaban la influencia de fuerzas sobrenaturales en todos los planos de la experiencia incluyendo la política y los valores (Tschannen, 1991). Varios hechos a lo largo de las últimas décadas parecieron desmentir esa prospectiva. Recientemente, el devenir político de países como Turquía, EUA o Brasil, sólo por citar los casos más resonantes, vino a darle una consistencia más fuerte a la evidencia de que las religiones, como mínimo, se resisten a ausentarse.

Una visión opuesta interpretó estos hechos bajo la óptica del “retorno de la religión”, entendido como una venganza en la que se aliaban ánimos al mismo tiempo religiosos y románticos. La escena temida por el secularismo y por el paradigma de la secularización se hacía realidad bajo la forma de versiones fundamentalistas del islam y los cristianismos fundamentalistas o bajo el formato del fracaso de la secularización. Una respuesta más actual conduce a la reelaboración del concepto de secularización: mientras que quienes afirmaban la secularización o el retorno de la religión parecían pensar en la posibilidad de comprobar o desmentir la existencia de un muro divisorio entre lo público (el Estado) y lo privado (la religión y las iglesias), la redefinición del concepto de secularización aportado por la socióloga francesa Hervieu-Léger ayudó a salir de la oscilación entre el fin y el retorno de la religión. Para ella, la modernidad no es “la desaparición de la religión confrontada a la racionalidad” sino

la “reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente impotente para colmar la espera que tiene que suscitar para existir como tal” (Hervieu Léger, 1982: 227). Es en el contexto de esta acotación que se da el espacio para una formulación más precisa y más actual de los conceptos de secularización y religión. La concepción que se atiende a la radical historicidad de lo social da lugar a una puesta en suspenso de categorías como “religión” o “secularización” para interrogar su surgimiento como procesos sociales y su uso como conceptos teóricos, tal como lo propuso Talal Asad (2003) al introducir la perspectiva antropológica y postcolonial en un terreno que parecía patrimonio exclusivo de expresiones de la ciencia política y la filosofía, que no habían hecho un proceso reflexivo sobre la implicación entre normatividad y descripción presente en sus modelos.

En América Latina y entre nuestros interlocutores, Giumbelli (2001) analiza comparativamente los conflictos en torno al desarrollo de la Iglesia Universal del Reino de Dios (la principal neopentecostal brasileña) en Brasil y las “sectas” en Francia, análisis del que se extrae una formulación decisiva para nuestro campo de estudios: no siendo una categoría analítica, una parte natural de lo social, la religión es una categoría social. Y más radicalmente debe decirse que la religión es –contra lo que se piensa habitualmente– un producto, un efecto de la modernidad, en la que adquiere circunscripción y se establece como campo diferente y contenedor de las religiones. Desde esta posición se puede apreciar el hecho de que buena parte del instrumental heurístico de la religión forma parte, en realidad, de la construcción social del fenómeno. Mucho más que un residuo (menquante o pertinazmente rebelde) la religión es un recorte estructural de la constitución de las sociedades modernas, en las que el Estado y la religión se definen a partir de dispositivos que, simultáneamente, son de reconocimiento y neutralización. Obviamente, la cuestión excede los casos particulares de Brasil o Francia: la lógica de funcionamiento de la modernidad es la de la permanente subversión del sistema de divisiones que ella misma propone como su ideal. Por ello,

como lo plantea Latour (1994), la secularización, como una tarea de Sísifo, tropieza todo el tiempo con su negación.

Así, las cuestiones relativas a la secularización ya no importan en la perspectiva de discernir un imposible muro divisorio firme y definitivo entre la religión y el resto del orden social o entre la religión y el Estado, o en los fracasos de la secularización. Las cuestiones de la secularización y la laicidad son relativas a la institución (tomando el término como verbo) social de la religión regulando, reprimiendo, promoviendo y modulando los lazos –a veces no tan visibles– en que sociedad, religión y política se comunican y definen recíprocamente. Y en este contexto también es preciso tener en cuenta la interrogación que hace lustros, pero años después de haber precedido el fin de la religión, planteó Harvey Cox (1985: 11): “¿No habrá alguna espiritualidad ‘subcutánea’ que siga animando no sólo a sus habitantes, sino también a otros millones de seres humanos en todo el mundo moderno, a pesar del enorme impacto producido por la educación pública, la tecnología científica, la urbanización y otras fuerzas supuestamente seculares?”

En el plano latinoamericano, De la Torre y Martín (2016) señalan una tendencia histórica que ha diferenciado a la región de la tendencia a privatizar lo religioso que se observó en la Europa central en el Siglo XX, y que influyó tan fuertemente en los contenidos de la sociología sobre la religión. No sólo porque la región ocupa un lugar periférico respecto a un proyecto de modernización difusionista (Pratt, 2006), sino también porque en esta región se viven modernidades múltiples, que emanan de las otredades despreciadas o no asimiladas por la racionalidad moderna, como han sido la religión, la magia, lo oral, lo tradicional y lo tribal (Pratt 2006, ver también Wright y Ceriani, 2018). Y, como Malimacci ha afirmado, lo religioso es una vía de accesos periféricos a diferentes modernidades (Malimacci, 2017).

En la toma de distancia de los casos europeos que funcionan como ejemplos de secularización es preciso comprender que en América Latina –como lo subrayan varios autores– las fuentes de la experiencia de lo sagrado operan con más fuerza, y los Estados

han oscilado entre beneficiarse de ellas y promover tentativas de racionalización y expulsión de la religión del espacio público que han dado resultados contrarios a los proyectados. Entre esas fuentes se encuentra algo que Christian Parker (1993) distinguió como propio de la mentalidad popular: el hecho de que ésta opera con un simbolismo en el que el sentido existencial propio de la religión (379) tiene un carácter vertebral en la experiencia popular. Ese estilo de pensamiento representa un conjunto categorial que sintetiza las raíces de la experiencia de los pueblos latinoamericanos y obra más allá del racionalismo occidental. En la literatura brasileña, en el mismo nivel las representaciones religiosas y su peso en la sociedad, varios autores subrayan el carácter cosmológico que atraviesa las experiencias religiosas populares. Patricia Birman (1992) refiere a esto como una visión encantada, y Duarte (1986) la describe como una visión centrada en la totalidad, que implica un plano de representaciones que, “conforme a la definición de Levi-Strauss, opera ‘la exigencia de un determinismo más imperioso y más intransigente’” (Duarte, 1986: 243) que cuestiona la distinción occidental entre el más acá y el más allá. Desde este punto de vista el término “milagro” –que para la modernidad purificada es sinónimo de excepcional e inexplicable– es cotidiano y explicativo de la totalidad que encuadra las experiencias.

La crítica conceptual de la idea de secularización y el plus histórico de presencia de lo sagrado ha dado lugar a lo que con ojos eurocéntricos aparece como “secularización incompleta” y consiste más bien en un arreglo social en que la religión en general y las religiones en particular son parte de las más diversas tentativas de construcción del orden político, de la atribución de derechos y del reconocimiento de subjetividades. En este contexto, lo religioso –como lo sustentó tempranamente Casanova en 1994– ha tenido y sigue teniendo una importante influencia en el espacio público, en las configuraciones de poder político electoral e institucional, en la visibilización de la fe en las calles, en la formación de corrientes de opinión pública, en los lenguajes reivindicativos y en la simbología de los colectivos y movimientos sociales disidentes o revolucionarios y, finalmente, en

la toma de decisiones sobre cuestiones que afectan a los pobladores de este continente.

La impregnación religiosa en lo público fue un hecho decisivo durante la colonia, también lo fue en los esfuerzos independentistas de donde emergieron las naciones modernas, lo fue en los años 60 con los movimientos revolucionarios emanados de la Teología de la Liberación, lo fue en los ochentas, cuando inspiró movimientos democráticos, y lo es ahora, cuando distintas congregaciones evangélicas y movimientos católicos de inspiración conservadora han decidido incidir en la política partidista y en las cámaras de diputados para frenar la ola feminista y la agenda de diversidad sexual.

El espacio público

La sensibilidad y la diversidad religiosas inspiran grupos que asumen el rol de religiones públicas (Casanova, 1994). En consonancia con la forma de entender la secularización que propusimos, y como lo plantearon Oro y Camurça (2018), resulta conveniente recurrir al término de lo público como el espacio en que se dan las “imbricaciones y hasta las porosidades entre lo secular y lo religioso como características de las sociedades modernas y plurales” (9). En esta línea, atender a lo público de la religión no sólo se refiere a la relación frente al Estado, sino también a las estrategias de lo religioso para visibilizar los credos y cultos insertos en la sociedad civil. Siguiendo a Casanova (2006), Oro y Camurça (2018: 10) afirman que una “religión pública” es aquella que, “inmersa en la sociedad civil y en tanto fuerza propulsora de este medio, actúa en el Estado y el sistema político” aunque esto no implique que se “identifique o ligue orgánicamente con los organismos laicos del Estado, aparato legislativo y político”. Como lo entiende Taylor (2011), esta presencia debe ser descrita asumiendo que la religión participa del espacio público más allá de las exigencias planteadas por los filósofos de inspiración iluminista, que aceptan la función legitimadora de

la religión pero quisieran que esta se adhiriera a los principios de racionalidad en el debate público y en la separación entre Estado y religión.

Por ello, lo que deseamos presentar en este volumen colectivo es un panorama que atienda a los hechos y no sólo a las pretensiones normativas. Incluimos capítulos que atienden el alcance de las religiones en distintas arenas públicas: las instancias de la política formal, como son los partidos políticos, las cámaras de diputados y cámaras de senadores (ver Miguel Mansilla y Luis Orellana, Roberto Blancarte, Heinrich Schäfer, Ronaldo Almeida y Pablo Semán) y la jurisprudencia (Juan Vaggione) que incluye la definición constitucional de la laicidad (Laura Fuentes Belgrave). Pero también reconociendo la influencia religiosa en los espacios públicos intermedios, como son los casos de las plazas públicas (Daniel Ramírez, Verónica Giménez Belivéau, Karina Bárcenas y Rolando Pérez); en la orientación de múltiples ciudadanías --las religiones públicas que conforman múltiples ciudadanías (Verónica Giménez Béliveau y Rolando Pérez)--; en las disputas por la laicidad y la indiscriminación en las escuelas (Cristina Gutiérrez Zúñiga); en la oferta de alternativas de bienestar en las cárceles (Nicolás Viotti); en la manera en que la medicina holística se ha integrado en los sistemas de salud pública (Rodrigo Toniol); o cuando las distintas religiones tienden a conquistar su visibilidad transformando el espacio público en territorios de fe a través de los monumentos públicos (Emerson Giumbelli), o en los discursos moralizantes que guían los embates en torno a las redefiniciones y disputas de género (Karina Bárcenas, Rosario Ramírez, Maria das Dores Campos y Karina Felitti), en la nueva manera de hacer política con los recursos de la videocracia (Renée De la Torre), o buscando raíces en los antepasados que contribuyan a recrear los imaginarios etno-nacionales desde las religiones indígenas (Juan Scuro, Alhena Caicedo y Susana Andrade). El conjunto de las situaciones que aportan cada capítulo nos proporciona la idea de la multiplicación de la presencia de lo religioso en el espacio público, no siempre en una lógica pluralista.

La diversidad religiosa visible en la región: la recomposición del campo cristiano

Debido a la predominancia católica, el continente latinoamericano solía aparecer en los atlas de religiones mundiales como un territorio católico. Según Stefanini (1993), a finales del siglo XX, tras la crisis sufrida por la secularización de Europa (que llegó a ser reconocida en el presente como “postcristianismo”), el continente latinoamericano representaba la esperanza de sobrevivencia futura de la catolicidad en el mundo, concentrando 42% de los católicos del planeta (Stefanini, 1993).

Pero la catolicidad en América Latina está experimentando también un cambio cultural profundo debido al impacto de la diversidad religiosa. Los datos de Pew Research Center¹ constatan que hace medio siglo (en 1960) 90% de la población de la región era católica, pero para 2014 este porcentaje se redujo drásticamente a 69% (Pew Research Center, 2014).

Pew Research Center constata que el cambio religioso está generando diferencias inter e intracontinentales, donde se puede apreciar la conformación de regionalizaciones internas al subcontinente, demarcadas por los diferentes ritmos e intensidades de cambio religioso en los distintos países. Si antes el catolicismo era elemento de unidad cultural nacional y una particularidad de su identidad histórica, en el presente se experimenta un campo religioso en recomposición que erosiona el status monopólico del catolicismo, pero también va ampliando formas de organización ciudadanas

¹ Tiene como base más de 30,000 encuestas cara a cara, que se realizaron entre octubre de 2013 y febrero de 2014, en español, portugués y guaraní. El estudio se llevó a cabo como parte del proyecto Pew-Templeton Global Religious Futures que analiza el cambio religioso y su impacto en las sociedades de todo el mundo. Información disponible en: Pew Research Center 2014, <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/Religion-in-Latin-America-11-12-PM-full-PDF.pdf>

asociadas a la religión y pautas de acción en el espacio público. Podemos distinguir las siguientes reagrupaciones:

Predominio católico: liderado por Paraguay 89, seguido por México 81, Colombia 79, Ecuador 79, Bolivia 77, Perú 76, Venezuela 73, Argentina 71 y Panamá 70

- 1) Con mayoría católica: Chile 64, Costa Rica 62, Brasil 61, República Dominicana 57, Puerto Rico 56 e hispanos en Estados Unidos 55
- 2) Mitad católica: El Salvador; Guatemala y Nicaragua
- 3) Menos de la mitad católica: Honduras 46, Uruguay 42. Con una composición contrastante entre estos dos países: en Honduras 46% son evangélicos, mientras que en Uruguay 37% corresponde a sin afiliación religiosa.

Transversalmente a las reagrupaciones propuestas es necesario subrayar un rasgo común: la aceleración que tiene el crecimiento evangélico en los últimos 20 años es notable en casi todos los casos: donde el catolicismo es predominante, donde es mayoritario y donde ha dejado de serlo.

En este contexto, llama la atención el hecho de que aquellos países que correspondían en la categorización de Alonso (2008) a estados o naciones católicas (como fueron Chile, Colombia, Ecuador y Perú) hoy están experimentando una fuerte tendencia a la disminución de su población católica,² de la mano con un crecimiento evangélico que alcanza una sexta parte de su población. Estos territorios corresponden también a aquellos con menor grado de laicidad, es decir,

² Alonso (2008) identifica como países católicos aquellos donde el catolicismo sigue recibiendo un trato privilegiado o donde no hay restricciones relativas a su influencia en las esferas públicas (en su incursión en la educación pública, en los medios masivos, en las legislaciones) o porque la Iglesia católica recibe subsidios monetarios del erario público/Iglesia católica.

donde no existe una clara división entre religión y Estado.³ Son a su vez países donde el catolicismo se mantiene como religión mayoritaria (entre 60 y 69%) y donde la diversidad protestante ha crecido más lenta que en el resto de América Latina, con excepción de Chile (ubicado en el rango de 50 a 59% de católicos); y principalmente de los dos países más laicizados de América: México (el país junto con Paraguay con más alto porcentaje de católicos) y Uruguay (el país con más porcentajes de sin religión o no afiliados).

Esta tendencia es protagonizada en paralelo por el crecimiento de iglesias evangélicas (donde el movimiento pentecostal es el más activo, como se puede apreciar en países de Centroamérica y el cono sur, y en años recientes con una velocidad inédita en Brasil). Hay que reconocer además que las congregaciones evangélicas albergan una enorme heterogeneidad.

Es necesario reseñar al menos tres oleadas evangélicas que incluyen a las pentecostales que, a su vez, tienen sus propias variaciones. Una primera oleada encuentra a las sociedades protestantes históricas herederas del pensamiento liberal, que han tenido presencia en América Latina desde el siglo XIX (Bastian 1997; Miguez, 2003). Se suma luego la oleada de las iglesias evangélicas que dieron origen al fundamentalismo en los inicios del siglo XX. Estas no tuvieron inicialmente gran importancia demográfica, pero, con el crecimiento del pentecostalismo en los sectores populares, las evangélicas entraron en sinergia productiva con las pentecostales, a las que aportaron orientación teológica e institucional. Luego se agrega la oleada conformada por las iglesias pentecostales y su enorme diversidad interna desarrollada en torno a las distintas ideas con que se interpreta la “actualidad de los dones del Espíritu Santo”.

Siguiendo una periodización propuesta por Freston (1994), para Brasil cabe distinguir a muy grandes rasgos tres grandes olas

³ En estos países fracasaron los proyectos liberales de laicización y reforzaron la condición integral intransigente de la Iglesia Católica, que aseguró tratos privilegiados como la obligatoriedad de la enseñanza católica en las escuelas en el caso colombiano, o la prohibición de divorcio en Chile hasta apenas años recientes.

pentecostales: 1) los pentecostalismos tradicionales surgidos a inicios del siglo XX, que se autoidentifican como “una religión de los pobres, desheredados y estigmatizados” (Mansilla, 2014: 13), con un fuerte énfasis en la santidad y en la distancia del “mundo” entendido como lugar de perdición. Este pentecostalismo tradicional se reconocía como apolítico, aunque ello ha cambiado en el presente pues muchas iglesias se han renovado y han constituido recientemente partidos y vías clientelares de participación en la política. Este fenómeno no sólo obedece a un cambio doctrinal: una vez enraizado localmente el pentecostalismo dio espacio a líderes locales que ya no eran tan ajenos a la vida política de sus países y ciudades como lo habían sido los misioneros originarios. 2) A partir de la segunda mitad del siglo XX se manifiesta y expande una inmensa camada de iglesias pentecostales basadas en la experiencia de “cura divina”, que actualiza los dones del Espíritu Santo en la multiplicación de los milagros de sanidad y que ha creado las bases demográficas más importantes de las iglesias evangélicas en América Latina. 3) Una tercera corriente pentecostal cobra fuerza creciente en los últimos cincuenta años. Es la conocida en el medio académico como ‘neopentecostalismo’, que se ha caracterizado por adoptar las ideologías de consumo y las modas (tanto en el vestir como en lo musical), aprovechar las tecnologías de la información para expandirse e imprimirla a las iglesias emergentes una gestión empresarial, que ha dado lugar a “iglesias empresas” (Oro y Mottier, 2012), que buscan alcances transnacionales haciendo uso extensivo de las redes sociales, los medios de comunicación, la mediatización de su liturgia y, finalmente, exportando su modelo y abriendo iglesias miembro en los más diversos frentes de expansión (el mercado latino de los EUA, los países africanos, y toda América Latina para proyectos expansionistas situados en Brasil, México, Colombia y Argentina, principalmente). A su vez, se las reconoce como promotoras de la “teología de la prosperidad” que, articulando los dones del Espíritu Santo y la vida material, promueven el consumo, el emprendimiento personal, la ostentación y los lujos, como realización de la oferta salvífica (Mariano, 1999). De este modelo es un

ejemplo la Iglesia Universal del Reino de Dios, una iglesia de origen brasileño que ha mostrado una expansión mundial promoviendo una religiosidad vinculada con el milagro del éxito material. Pero al mismo tiempo, a distancia de estas manifestaciones espectaculares, debe verse en el funcionamiento popular de la teología de la prosperidad un incentivo a la actividad, que opera como combustible anímico en las redes de la economía informal y, en ello, una de las claves de la expansión del pentecostalismo en general (Semán, 2000 y 2005).

Toda esta diversidad se conjuga en la contemporaneidad: las oleadas de evangelización pentecostal se transforman en la actualidad en rasgos que influyen en diversas proporciones a distintas congregaciones cristianas. Y de la misma manera es necesario entender que sus dinámicas políticas pueden llegar ser variadas y transversales a todo este panorama de diferencias, como muestra el trabajo de Schäfer, que distingue en algunos casos latinoamericanos diferentes formas de politización pentecostal. Trascendiendo los mismos, ilumina la necesidad de pensar esas dinámicas en todos los casos nacionales, más allá de las denominaciones o los tipos de iglesias, como corrientes y estilos de politización que dividen el espacio evangélico en estilos de politización que compiten entre sí.

En este contexto, algunas iglesias pentecostales y alianzas de iglesias pentecostales y evangélicas que han manifestado intereses políticos se radicalizaron, o bien adquirieron tendencias conservadoras que hoy abren una nueva ronda de disputas por el reconocimiento plural de la diversidad religiosa, que va desplazando al catolicismo como religión nacional. Este movimiento posee contradicciones y potenciales de conflicto notables (como lo muestran los capítulos de Semán, Shaifer, Ramírez y Almeida): las iglesias evangélicas exigen toda la secularización que les permita paridad legal con el catolicismo, pero ya empoderadas buscan también restringir los derechos de otros grupos religiosos, étnicos, o disidentes de la moralidad puritana, a los que persiguen por considerarlos demoníacos. Avanzan jurídicamente exigiendo el derecho de 'libertad religiosa' pero a la vez

infringen la libertad de conciencia cuando emprenden cruzadas en contra del mal de la brujería y buscan restringir la libertad religiosa de las religiones populares, indígenas y africanas como misión de una Guerra Espiritual (Winarczyk, 1995 y Mariano 2011).

Como lo demuestran los trabajos de Campos Machado, Mancilla y Orellana, Almeida y Semán (en este mismo volumen), el giro conservador de los evangélicos no obedece sólo a determinaciones identitarias que no son ni unívocas ni eternas sino, también, a la forma en que en una coyuntura histórica se articula la participación de los evangélicos, su desarrollo histórico previo y la dinámica sociopolítica local. El trabajo de Campos Machado da cuenta de la variabilidad de las posiciones del pentecostalismo a lo largo de la historia de los últimos treinta años en Brasil.

En una parte importante de América Latina el giro conservador evangélico es una realidad o una probabilidad muy cercana. Pero no se trata ni de algo fatal o necesario ni de una orientación permanente. Al respecto, el trabajo de Ramírez (en este libro) muestra hasta dónde pueden también los pentecostales latinos en Estados Unidos tomar distancia del conservadurismo.

Por último, encontramos también versiones pentecostales progresistas que han sido influidas por las demandas de sectores minoritarios, como los movimientos evangélicos feministas dentro del pentecostalismo o el papel protagónico que la ICM ha tenido en las iglesias inclusivas que abrigan al movimiento LGBTII presentes en distintos países de América Latina (en especial en México y Brasil). Estas iglesias, si bien son minoritarias, han transformado su identidad doctrinaria y litúrgica en torno a las identidades de la diversidad sexual, flexibilizando sus sistemas morales (Bárceñas, 2015). Cabe destacar que algunas iglesias para la diversidad sexual han contribuido a las demandas por el respeto del Estado laico y la garantía de derechos y libertades, como el derecho al matrimonio entre parejas del mismo sexo, el derecho a construir una familia, la libertad religiosa, la libertad para decidir sobre el cuerpo y la libertad de conciencia.

La diversidad no visible: espiritualidades heterodoxas

Sumado a ello, tras la fachada de unidad católica y evangélica existen expresiones de cosmologías múltiples presentes en una religiosidad sincrética, comúnmente llamada religiosidad popular (Sanchis, 1994; Parker, 2008; Semán, 2001). También cohabitan cosmovisiones indígenas y religiones afroamericanas que intensifican la diversificación al tiempo que están adquiriendo mayor autonomía, reclaman visibilidad y buscan depurar sus raíces del sincretismo católico que las arropaba (De la Torre *et al.*, 2014; Frigerio, 2019). A su vez, la propensión a la desafiliación religiosa no significa un crecimiento de los ateos (no creyentes) sino la emergencia de espiritualidades desafiliadas del modelo institucional, entre las cuales se encuentran indiferentes, agnósticos, espirituales sin iglesias, gnósticos, etcétera. Existen múltiples espiritualidades y van desde la emergencia de cosmovisiones ancestrales, neochamanismos, una amplia gama de espiritismos locales, cultos de raíz africana, espiritualidades neopaganas, Nueva Era, neoindias y orientalismos de los más variados que no son visibilizados en las estrategias estadísticas convencionales, pero que constituyen redes de agentes sociales que actúan redefiniendo espacios públicos (Heelas, 2008).

En estas constelaciones invisibles se encuentran las corrientes espiritistas (que tienen un gran desarrollo popular en América Latina y especialmente en Brasil, donde constituyen al mismo tiempo una espiritualidad autónoma y una capa más de un sistema de interlocuciones entre religiones que amplía y profundiza la presencia de lo sagrado). También encontramos las religiosidades indígenas que agrupan diversas cosmovisiones, sistemas festivos (sistemas de cargos, patronazgos), organizaciones devotas, especialistas sagrados (hombres de medicina, chamanes, curanderos, parteras), ceremonias paganas, cultos a ancestros y deidades, y que se mantienen vigentes en las tradiciones de los pueblos originarios. Además, coexisten los desarrollos afroamericanos al calor de la combinación entre, por un

lado, las estrategias de emancipación de los grupos, que son su impulso originario y, por el otro, las aperturas multiculturalistas de las instituciones que dan lugar a procesos políticos en los que se inscriben y disputan derechos de las poblaciones y de las sensibilidades religiosas con que se identifican. En este volumen se presentan los trabajos de Alhena Caicedo y Juan Scuro que, aunque en contextos y con protagonistas diferentes, en conjunto dan cuenta de la potencia con que esas espiritualidades vernáculas u originarias se han proyectado al espacio público, reconstituyendo una memoria ancestral que exige reconocimientos nacionales desde los márgenes del Estado (Chaterjee, 2008).

Una parte importante de estas corrientes no se institucionaliza bajo la forma de iglesias de pertenencia excluyente sino en una red de comunidades polimórficas a escala mundial, pero con efectos locales. Lo que se conoce como espiritualidad Nueva Era ha sido difícil de caracterizar, pues es muchas cosas a la vez. En lo que sí hay acuerdo es que es un movimiento que ha difundido una espiritualidad no institucionalizada (que rechaza dogmas, soportes rígidos y estructuras de liderazgo vertical), que incluso fue considerada por el filósofo Charles Taylor (2007) como una nueva forma socialmente establecida de experimentar lo religioso en la sociedad tardía. Al inicio de su propagación (años 60 a 90), el énfasis estuvo basado en la búsqueda del yo interior o *selfsagrado* (Hellas, 1996; D'Andrea, 1998 y Carozzi, 1999) que promovía una concepción holística (sin fronteras y universalizante) del cosmos, de las tradiciones y de la naturaleza. El movimiento de espiritualidad Nueva Era funciona bajo un sistema basado en pepear y reciclar fragmentos de tradiciones recolectados por los buscadores espirituales, quienes viajaban en búsqueda de aspectos iniciáticos negados por Occidente y despreciados por la modernidad, como fueron el orientalismo (toman en préstamo nociones orientales tomadas del budismo y el hinduismo, como fueron el karma y reencarnación, y difundieron el yoga y el vegetarianismo). Posteriormente, buscaron lo iniciático en lo indio, vernáculo o ancestral (con atracción hacia ciertas tradiciones étnicas de América

Latina, retomando sus rituales neopaganos como los que promueve Camino Rojo como escuela neochamánica), las fuentes mágicas y espirituales (que las contactaron con las tradiciones espiritistas, (ver Hess, 1989)), las medicinas alternativas (las articularon con curanderas y chamanes), la revaloración de la naturaleza (con pueblos originarios alejados de la civilización) y la revalorización de lo femenino (conformando círculos de sagrado femenino).

Con el tiempo, lo que nació como una alternativa al mundo materialista y a la cultura del consumo propia del capitalismo occidental fue atrapado por la publicidad para hacer de la Nueva Era una marca de consumo alternativo y light (Hanegraaff, 2001) o, como lo llegó a denominar York (1999), convertirlo en un supermercado de las creencias. Si bien es cierto que estas espiritualidades están mediadas por industrias culturales (literatura de autoayuda, documentales de cadenas de televisión, marcas y consumos holísticos, la industria multimillonaria del Bienestar o Wellness (Viotti, 2018)), son también parte de la filosofía y el entrenamiento de miembros en empresas multinivel (Gutiérrez Zúñiga, 2005 y Funes, 2016); pero además un sector importante de los seguidores de espiritualidades no institucionales han transitado hacia el modelo de “espiritualidades de vida” (Heelas, 2008) que favorecen tanto al cultivo de la trascendencia personal como a la integración de diferentes fuentes de experiencia y de conocimiento más vastas, que guían utopías y movimientos sociales que se activan para transformar modelos de ser y estar en el mundo.

Es verdad que el impacto político de la Nueva Era no cabe dentro de los parámetros de la política institucional, pero las nuevas conciencias son semilla de valores contraculturales, e incluso inspiran la crítica poscolonial y el ejercicio de la descolonización para oponerse y hacer voz crítica a los valores de la modernidad racional, del materialismo, del neoliberalismo extractivista y de las religiones: sus dogmas y sus estructuras rígidas y verticales (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2017). El sentido de las espiritualidades va comúnmente en dirección contraria a la de las rutas de colonización (Argyriadis *et al.*, 2012); sus valores de enunciación están frecuentemente en

consonancia con el desarrollo del valor de la autonomía individual (Heelas, 1996; Carozzi, 1999), pero también con la valoración de los aspectos femeninos (Fedele y Knibe, 2012), con la conciencia del cuidado de la naturaleza como un ser vivo y sensible (Carvalho y Steil, 2008) y con la revaloración del indio, al cual mistifican bajo los imaginarios de indio imperial, sabiduría ancestral e incluso indios galácticos (Gallinier y Molinié, 2006).

Por último, en este libro no quisimos dejar de lado las expresiones de la Nueva Era en el espacio público, cuyas expectativas de transformación personal mediante prácticas espirituales han cobrado presencia y vigencia en entornos institucionales públicos y privados, con escuelas cárceles y espacios gubernamentales (Nicolás Viotti en este libro indaga la presencia de la Nueva Era en las cárceles en Argentina). Otro tema es el de la terapéutica holística (cuerpo-espíritu-mente) que compone circuitos amplios de medicinas alternativas o complementarias e incluso que es promovida en instituciones biomédicas oficiales (como lo desarrolla Toniol para el caso de Brasil en este volumen). Es necesario decir que a esta altura la Nueva Era forma parte de la cultura masiva y se proyecta desde hace veinte años sobre los sectores populares de la estructura sociodemográfica de una forma sin precedentes. Por otro lado, es preciso subrayar que en su planteo sincrético interactúa con las religiosidades preexistentes—consideradas como naturales, ancestrales, mágicas, iniciáticas—de las cuales no sólo toma en préstamo rasgos, sino que contribuye a su polinización e hibridación:

Con sus tránsitos además van tejiendo conexiones e intercambios culturales, que son posteriormente asimilados y apropiados en nuevos contextos, por lo general contextos urbanos de las grandes ciudades. De esta manera consideramos que la polinización genera transferencias e intercambios culturales y nuevos hibridismos entre los grupos y comunidades nativas y la amplia red de buscadores espirituales reconocidos como cosmopolitas que componen la amplia telaraña de la red espiritual alternativa New Age (De la Torre, 2014: 38).

En este libro incluimos espiritualidades híbridas producto de dichos intercambios, como son el movimiento de las brujas feministas en Argentina, que recupera tradiciones folklóricas (como lo desarrolla Karina Felitti); y el caso de la espiritualidad del yagé que ha sido resemantizada por la Nueva Era y retomada por el gobierno local en la zona putumaya en Colombia (de la autoría de Alhena Caicedo en este libro).

En suma, deseamos mostrar la potencia de los procesos de subjetivación promovidos por las diversas espiritualidades alternativas. Buscamos mostrar su incidencia en el espacio público, donde la Nueva Era ha sido una matriz de hibridación generadora de neoindianismos que reclaman el reconocimiento como pueblos originarios y promueven naciones espirituales alternativas, neopaganismos que sacralizan la naturaleza y se movilizan en movimientos ambientalistas, espiritualidades de la feminidad sagrada que generan nuevas concepciones de los ciclos y las formas de organización basadas en la sororidad femenina, y espiritualidades terapéuticas que buscan suplir la medicina alópata con técnicas de bienestar y cuestionan la ciencia (Viotti, 2018). En conjunto, conforman un grupo de vectores intrínsecamente asociados a una relación de fuerzas cambiante, intensa y de múltiples ejes y consecuencias. Es importante reconocer que los nuevos movimientos espirituales no sólo promueven un consumo alternativo al industrial sino que constituyen una perspectiva que proclama utopías descolonizadoras respecto a las categorías de raza, nación, género, y el lugar central que se le concede a la naturaleza como un ser viviente.

Al igual que las religiosidades amerindias y afroamericanas, estas sensibilidades no adoptan la forma de una iglesia de manera necesaria o prioritaria. Toman la forma de agencias reticulares que incluyen centros espirituales, instancias de producción cultural masiva (que van de la literatura al cine pasando por todas las posibilidades digitales) y espacios terapéuticos alternativos de muy diversas escalas. Pero lo más destacable para nuestro argumento es que en el presente las espiritualidades holísticas, como se muestra en el libro

Entre trópicos (Steil, De la Torre y Toniol, 2018), inspiran utopías y movilizan a sus seguidores a constituir programas y construir comunidades utópicas y movimientos globales de defensa ambientalista (Comunello y de Moura Carvalho, 2018); globalifóbicos y anticapitalistas (Gutiérrez Zúñiga, 2018), en defensa de los territorios sagrados (como es el caso de Wirikuta, la montaña sagrada de los Wixárricas, estudiado por Arriaga y Negrín, 2018), para resignificar la femineidad y descolonizar el patriarcalismo (Ramírez Morales, 2018).

Diversidad, tendencias nacionales y recomposiciones de la laicidad

Si el predominio religioso y el monopolio del catolicismo en ese campo tenían consecuencias políticas, ¿cuáles serán las implicaciones de la diversificación religiosa que venimos describiendo?

Mientras el predominio del catolicismo declina en las culturas y sociedades latinoamericanas hay que resaltar que América Latina no es un territorio homogéneo, y las particularidades históricas juegan un rol importante en los procesos de pluralización del campo religioso en las sociedades latinoamericanas.

La laicidad que implica el funcionamiento de la secularización en el ámbito de las relaciones entre política y religión y su mediación, el espacio público, se ve drásticamente redefinida. Esta situación llama a repensar el concepto de secularización y, con él, el de laicidad.

Sin duda, el marco constitucional que rige las relaciones de separación o colaboración entre el Estado y la Iglesia (Baubérot, 2004) son indicadores de la laicidad, no obstante, éste no es el único rasgo a tomar en cuenta para poder definir el tipo y el grado de laicidad. Para ese autor la laicidad no sólo implica la delimitación de funciones entre el Estado y la religión, sino un “triángulo casi equilátero, cuyos lados serían: la separación de la religión y de la política, la libertad de conciencia y sus consecuencias, y la igualdad entre las religiones” (Baubérot, 2007). Estos tres puntos son fundamentales para

establecer el balance y los retos que implica la diversidad religiosa para la reconfiguración de los modelos de laicidad nacionales.

Habría que abandonar la idea de que existe un solo modelo de laicidad. Por el contrario, existen distintas caracterizaciones de la laicidad, entre las cuales Baubérot y Milot (2011) identifican las siguientes: la laicidad separatista, en la que la separación es una finalidad en sí misma; la laicidad anticlerical, donde se limitan las libertades religiosas; la laicidad autoritaria, donde el Estado interviene en el ámbito religioso; la laicidad de fe cívica, en la cual el Estado promueve la religiosidad mayoritaria, y la laicidad de colaboración, para que las religiones influyan y colaboren en políticas públicas.

Otro elemento importante que considerar para caracterizar los procesos de laicidad nacionales es atender las distintas fases históricas de la relación de fuerzas entre el Estado/iglesias/sociedad civil, que oscilan entre la laicización y la embestida confesional por reconquistar eclesiosferas (Poulat, 1983). Una misma nación pudo haber pasado históricamente por estos distintos modelos de laicidad.

Encontramos las diferencias nacionales en los marcos jurídicos que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, han enmarcado y regulado las relaciones Iglesia(s)-Estado en cada país y, por tanto, han incidido en los grados y modos de laicidad separatista en cada nación latinoamericana. Alonso (2008) distingue tres grupos de naciones latinoamericanas, considerando que representan diferentes modelos de relación Estado-Iglesia católica: las naciones católicas, aquellas donde el catolicismo sigue recibiendo un trato privilegiado o donde no hay restricciones relativas a su influencia en las esferas públicas (en su incursión en la educación pública, en los medios masivos, en las legislaciones) o porque la Iglesia católica recibe subsidios monetarios del erario público a la Iglesia católica (ejemplo Argentina y Bolivia); las naciones que otorgan privilegios a la Iglesia católica o donde no hay restricciones relativas a su influencia en las esferas públicas (en la educación pública, en los medios masivos, en las legislaciones) como son Chile, Colombia, Ecuador y Perú; y las naciones

que se rigen bajo un modelo de Estado Laico separatista, como son Brasil, Cuba, México, Uruguay y Venezuela (Alonso, 2008: 18).

Pero en la actualidad caracterizada por la diversidad religiosa, los tipos y grados de laicidad basados en el proyecto de separación de esferas ya no son suficientes ni eficientes para establecer la división en el actuar público de las distintas religiones y espiritualidades, pues se requiere de la implementación de políticas que oscilan entre inhibir o promover los valores de pluralismo. También estos modelos se concibieron bajo la necesidad de establecer una relación formal con la Iglesia Católica, como institución que goza de ser mayoritaria y hegemónica en la mayoría de los países y no con el conjunto de la diversidad religiosa.

A este cuadro se agrega una complejidad: la demografía evangélica, la suposición de un voto evangélico y la participación política efectiva de los evangélicos, que en los últimos años es tendencialmente conservadora, y que se suma o releva la vieja presión católica conservadora y sustituye el ya superado social cristianismo por corrientes cristianas que enfatizan la necesidad de una “laicidad” que respete el hecho de que los cristianos son minorías activas en todos los países. Los evangélicos han incursionado en diversas formas de politización que van desde el partido confesional a la alianza con partidos afines pasando por la participación corporativa en varios partidos (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2018). Lo que sí es un hecho es que el peso institucional de los evangélicos comienza protagónico y eficaz en el Estado, influyente en la opinión pública y una fuerza activa de la sociedad civil.

Por todo esto, la laicidad del Siglo XXI debe considerar no sólo la separación de poderes entre lo religioso y lo político (comúnmente conocida como división Iglesia-Estado), sino retomar la diversidad religiosa y multicultural como un desafío para una nueva laicidad que exige establecer reconocimientos y trato estatal igualitario a las iglesias y demás movimientos religiosos que constituyen la diversidad religiosa (vs. los privilegios estatales brindados a la Iglesia católica). Esta situación no existe en la mayoría de los países de América

Latina, donde la diversidad no está siendo acompañada de una cultura del pluralismo (Frigerio y Wyncarczyk, 2008) debido en gran parte al peso que ha tenido la Iglesia católica en nuestras sociedades. En algunos países, como es el caso de Argentina, el Estado beneficia sólo a la religión católica, a quien le brinda subsidios; y en la mayoría mantiene tratos privilegiados hacia ella. En cambio, otras religiones minoritarias (incluso las pentecostales) son todavía vistas en algunos contextos nacionales como indeseables o nocivas para la sociedad e incluso en ocasiones son víctimas de persecución (como lo son algunas agrupaciones pentecostales, las religiones de raíz africana, los cultos populares y los cultos indígenas, y otras minorías socialmente estigmatizadas).

Por tanto, estamos lejos de poder considerar la nueva situación de diversidad emergente como un mercado abierto a la competición equitativa de las diversas religiones. Siguen existiendo tratos diferenciados en la esfera política, un trato amarillista en la prensa y medios de comunicación hacia las llamadas “sectas”, y persiste discriminación en distintas áreas de la vida social.

Como lo ha sostenido Beckford (2003), el pluralismo religioso no es sinónimo de diversidad religiosa. Debe incluir una cultura basada en el respeto, la tolerancia y la garantía de la diversidad religiosa, que atienda tanto los reclamos de reconocimiento de las minorías como el reconocimiento y el trato igualitario a las religiones y el respeto a las creencias y manifestaciones de fe. Para este autor, bajo el concepto pluralismo se suelen confundir tres aspectos diferentes de la religión en la vida pública: la magnitud de la diversidad religiosa, el grado en que los distintos grupos religiosos existentes son aceptados en una sociedad y el apoyo por el valor moral o político de la diversidad religiosa. Y reserva el término pluralismo solamente para esta última acepción, es decir no sólo para la mera existencia de diversidad religiosa, sino para su efectiva valoración (Beckford, 2003).

La diversidad religiosa exige establecer reconocimientos y trato estatal igualitario a las iglesias que la constituyen (vs. los privilegios estatales brindados a la Iglesia católica). Situación que como

indicamos líneas arriba no existe en la mayoría de los países de América Latina. Pero a la vez la nueva laicidad debería contemplar también la libertad de conciencia y de sus consecuencias. No basta con el reconocimiento a la demandada “libertad religiosa” que promueven distintos movimientos cristianos para omitir restricciones a su actuar e influencia pública; sino con el reconocimiento de la pluralidad de conciencia que demanda también la pluralidad de género, racial y étnica.

El pluralismo religioso, si bien no constituye una fuerza de unidad, sí amplía el cambio de la influencia e interacción entre religión y política, y va desplazando a las instituciones de iglesia fuera de los escenarios de acción ciudadana (Parker, 2008). Su presencia no va en una misma línea pues, así como algunas confederaciones evangélicas buscan ganar derechos y reconocimientos de minorías sociales, también son las principales opositoras de las libertades laicas. Tampoco está apuntalando una nueva laicidad. Más bien está provocando una recomposición constante de las relaciones sociales y políticas de la(s) religión(es) en las sociedades latinoamericanas. Como si fueran un calidoscopio, están recomponiéndose en dinámicos y complejos prismas. Sólo reconociendo los tipos de umbrales de laicización propuestos por Baubérot (2004) y adoptándolos como modelos que moldean y norman de distinta manera el lugar de la religión en las naciones latinoamericanas, podremos atender la manera en que la diversidad religiosa está impactando en la recomposición de las relaciones Estado-Iglesia(s), en la escenificación de nuevos agentes con roles e impactos sociales emergentes, en la provocación de nuevos pactos y de nuevos conflictos socio-políticos.

Muchos países latinoamericanos están buscando redefinir constitucionalmente sus umbrales de laicización contemplando los nuevos retos que representa la diversidad religiosa. En este volumen, Heinrich Wilhelm Schäfer establece un comparativo entre cuatro países de la región para valorar las disputas y los nuevos retos a la laicidad. Por un lado, coincide en que no basta con abolir religiones estatales y proclamar la libertad religiosa; sino que es necesario transformar

las creencias o el lenguaje religioso en contenido ético. Laura Fuentes Belgrave analiza el caso de Costa Rica, advirtiendo las distintas corrientes que buscan colocar una definición legítima de la laicidad, donde incluso los evangélicos y católicos participan buscando naturalizar el discurso cristiano en el terreno electoral, en las Asamblea Legislativa y en el Poder Ejecutivo. Pero la autonomía del Estado cada vez se debilita más con la creciente politización de las moralidades cristianas. Esto se ve sobre todo en la fuerza que cobran los movimientos anti-aborto y anti matrimonio de la diversidad sexual, que inciden en la política para oponerse al reconocimiento jurídico de derechos y libertades de la población (el caso de Colombia es atendido mediante una encuesta de opinión por William Mauricio Beltrán y Sonia Patricia Larotta). El caso brasileño es tratado por Ronaldo de Almeida, quien analiza cómo la postura moralista provida favoreció el triunfo de Jair Bolsonaro, un político mesiánico que representa a la ultraderecha conservadora, que fue decisivamente respaldado por el voto evangélico. Algo muy diferente sucedió en Argentina, donde no se logró un voto confesional evangélico, y su inmersión en la política generó más la desunión que la unión. Pablo Semán muestra en su colaboración a este libro las distintas relaciones con la política que históricamente los evangélicos despliegan. Roberto Blancarte aborda el contexto mexicano e introduce el tema de la emergencia de renovados populismos que cuestionan el modelo democrático del liberalismo constitucionalista, a la vez que genera nuevos acomodos en materia de inclusión de la religión en la arena política y de gestión laica de la vida pública.

Los espacios públicos intermedios, religiones y sociedad civil

En este libro buscamos conjuntar análisis sobre el espacio público no sólo referido a un espacio de política formal. El espacio público es también la calle, las escuelas, los hospitales, los medios de comunicación. Estos espacios se han convertido en la actualidad en arenas

de confrontación no sólo entre los distintos contingentes religiosos, sino principalmente con las instancias gubernamentales, con los organismos de defensoría de derechos humanos y con colectivos laicos de la sociedad civil.

Uno de los resultados de las grandes transformaciones sociales, culturales y políticas que vive el continente es que las relaciones entre espacio público y religión, y la misma definición de estas esferas y sus delimitaciones, constituyen una zona móvil de renovados conflictos. Sobre ellos, los distintos capítulos que integran este volumen ofrecen una indagación sistemática destinada a actualizar el conocimiento de la situación histórica de distintos contextos y de diferentes agentes religiosos que actúan para incidir en los espacios públicos.

En las sociedades latinoamericanas el carácter laico del Estado (con diferentes modelos), el pluralismo religioso (con distintos protagonismos) y las relaciones entre los cambios en el campo religioso se han transformado en áreas de disputa que dan lugar a un mapa de entidades y relaciones cambiantes. En primer lugar, encontramos los movimientos católicos que inciden en la sociedad civil. En la década de los 70-80, el catolicismo emanado de la Teología de la Liberación tuvo un papel importante al constituir un nuevo modelo alternativo a los modelos basados en la dependencia, y sobre todo las comunidades eclesiales de base tuvieron un importante protagonismo en las organizaciones de base barriales, campesinas e indígenas, lo que generó vías comunitarias de acción política. Durante el siglo XX es innegable el papel de distintos grupos militantes católicos que conformaron movimientos de sociedad civil y contribuyeron a la democratización y a las ampliaciones de derechos humanos (Giménez Béliveau, 2016; De la Torre, 2009 y Romero, 2012). Hoy, las formulaciones han cambiado y emergen distintos discursos que buscan emancipar las relaciones poscoloniales vigentes en el modelo global del neoliberalismo. El catolicismo procesa los efectos de una reorientación general que, desde el papado, hace de las poblaciones pauperizadas el blanco principal de su evangelización y de su posicionamiento

sociopolítico, muchas veces en conflicto con tendencias anteriores del propio catolicismo en los diversos países (Semán, Viotti y Somoza, 2018). De ello trata el capítulo de Giménez Bélièveau, que aborda las nuevas militancias católicas argentinas que se activan como resultado de la reformada Teología del Pueblo o de la Cultura, que es promovida por el actual Papa, Francisco (quien es argentino). Estas militancias reivindican derechos sociales a la tierra, al techo y al trabajo en oposición a las políticas neoliberales. En Perú, distintos actores religiosos abanderan diversas causas de derechos humanos, incluso llegando a establecer alianzas ecuménicas entre evangélicos y católicos. También buscan incidir tanto en las instancias de la sociedad civil como del Estado. El capítulo de Pérez se enfoca en la participación en los procesos de conflictividad ambiental.

Sumado a ello se han conformado en el presente bloques conservadores con inusitadas alianzas entre cristianos pentecostales y católicos, para oponerse y combatir el avance legislativo de los derechos reproductivos y sexuales encabezados por feministas y el movimiento LGBTIII. De ello trata el trabajo de Bárcenas, donde expone el caso mexicano.

El proceso a veces paulatino, a veces abrupto de crecimiento evangélico pentecostal en América Latina y su incidencia en derivas políticas autoritarias se combina con las reacciones del catolicismo frente a esa evolución y con las acciones de los grupos que propugnan el laicismo e intentan proyectarlo a los ámbitos de la educación, la salud, la sexualidad y las relaciones de género (muchas veces controlados con diversos grados de informalidad por entidades religiosas). Los grupos evangélicos llaman la atención por su lograda o potencial capacidad de transformar la adhesión social creciente en adhesión política (Pérez Guadalupe y Grundberger, 2018). Más aún: es preciso ver que estos grupos participan de procesos de transformación del espacio público “cristianizándolo” y fortaleciendo concepciones jerárquicas y autoritarias del sujeto y las relaciones sociales. Para el caso chileno, Mancilla y Orellana desarrollan la hipótesis de que el autoritarismo político de la dictadura influyó en la emergencia de

un autoritarismo religioso de los pastores evangélicos. Pero en el contexto de los Estados Unidos (ver Ramírez), los hispanos o latinos pugnan no sólo por hacer valer sus convicciones morales sino por un reconocimiento y trato digno, factor decisivo en la negociación del voto hispano-evangélico.

Por otro lado, otro espacio significativo está ocupado por las religiosidades que emergen de los pueblos indígenas u originarios que entran en diversas composiciones políticas, lo que produce no sólo identidades y sujetos políticos sino también nuevos sujetos religiosos. Este es el fascinante caso que aborda Andrade, sobre la manera en que en Ecuador surge una religión indígena capaz de negociar su propia identidad étnica-político-religiosa en una iglesia independiente que, acompañada por la iglesia anglicana, combina elementos católicos, evangélicos y Kichwas.

Este conjunto de transformaciones de los mundos religiosos se encuentra con una serie de cambios que afectan a las estructuras económicas y políticas del mundo entero, especialmente América y Europa. Las tensiones entre capitalismo y democracia han llevado cambios traumáticos que han incluido el retorno protagónico de los militares a los equilibrios del sistema político en América y retrocesos en la agenda de derechos en América y Europa. Y junto con ello, el redimensionamiento de las economías por los efectos de largo plazo de la crisis financiera, de la transformación de los mercados mundiales y de la aceleración del cambio tecnológico ha determinado una crisis en las posibilidades/voluntades de inclusión. Todo esto condiciona e incentiva la especificidad de los desarrollos religiosos en la vida social en su conjunto y en el espacio público.

En conjunto, la interrelación de estos agentes religiosos con la sociedad civil y con las instancias estatales conforma una relación de fuerzas cambiante, intensa y de múltiples ejes que pretendemos abordar a partir de esta propuesta.

América Latina es un crisol de realidades políticas múltiples. El factor religioso nunca ha dejado de tener influencia e impacto en los reacomodos del poder. De distintos proyectos emanados

de movimientos religiosos han surgido modelos “latinoamericanos” o “hispanos” (para el caso de Estados Unidos) de acceder a la modernidad, a la independencia, a programas democráticos, al reconocimiento de derechos humanos para minorías históricamente estigmatizadas.

En el momento actual, no es aceptable hablar de una sola vía para alcanzar la modernidad, ni siquiera de un mismo modelo de modernidad. Lo que sí comparten todos los países de Latinoamérica es su situación periférica respecto a los accesos a una modernidad económica trazada desde los centros del poder colonial. Debido a ello, desde el sur o desde las periferias latinoamericanas, distintos proyectos religiosos han contribuido a generar proyectos alternativos nacionales e incluso regionales. Pero también cobran vigencia pequeños colectivos que conforman redes no tan visibles en torno a espiritualidades alternativas, que generan nuevos estilos de vida, construyen horizontes utópicos de modernidades descolonizadoras y promueven nuevos espacios públicos en torno al sagrado femenino, a la naturaleza como ser con derechos, el respeto a los territorios sagrados y el derecho de las poblaciones originarias a sus territorios y cultura.

Bibliografía

Alonso, Alonso (2008). “Exclusión y diálogo en la confrontación de hegemónías. Notas sobre la relocalización de influencias en el campo religioso latinoamericano”. En Alonso, A. (ed.), *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 15-27.

Argyriadis, Kali, Stefania Capone, Renée de la Torre y André Mary (2012). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*, Ciudad de

México: CIESAS.

Arriaga, Ingrid y Diana Negrín (2018). “Arte y procesos creativos en la circulación de la espiritualidad wixárika”. En Steil, Carlos Alberto, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.) (2018). *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 409-438.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion. Discipline and reasons of power in christianity and Islam*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.

Bárceñas; Karina (2015). *De los homosexuales también es el reino de los cielos: las iglesias y grupos espirituales para la diversidad sexual y de género en el campo religioso de Guadalajara*, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales del CIESAS Occidente, Guadalajara, México.

Bastian, Jean Pierre (1997). *La mutuación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Báuberot, Jean (2004). “Los umbrales de la laicización en la Europa Latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía”. En Jean Pierre Bastian (ed.) *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. Mexico: Fondo de Cultura Económica, pp. 94-110.

Baubérot, Jean (2007). *Les Laïcités dans le monde*. París: PUF.

Baubérot, Jean y Micheline Mulot (2011). *Laïcités sans frontières*. París: Seuil.

Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Berger, Peter L. (1999). *The desecularization of the world. Resurgent Religion and World Politics* Washington D.C: Ethics and Public Policy Center.

Birman Patricia, (1992). “Modos Periféricos de Crença”, En Sanchis, Pierre. (Org) *Catolicismo: Unidade religiosa e pluralismo cultural*. Rio de Janeiro: ISER, pp.167-196.

Bhabha, Homi K. (2010). “DisemiNación. Tiempo, narrativa y los márgenes de la nación moderna”. En Homi Bhabha (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Ciudad de México: Siglo XXI editores, pp.385-424.

Carozi, María Julia (1999). “La autonomía como religión: la Nueva Era”, *Alteridades*. 9 (18): 19-38.

Carvalho, Isabel y Carlos Alberto Steil (2008). “A sacralização da natureza e a ‘naturalização’ do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade”, *Ambiente e Sociedade*, XI (2): 289-305.

Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press.

Casanova, José (2007). “Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial”. *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, Núm. 7, UAM-AEDRI, consultado en <http://www.relacionesinternacionales.info>.

Chatterjee, Partha (2013). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO.

Comunello, Luciele Nardi e Isabel Cristina de Moura Carvalho (2018). “Arte e processos criativos na circulação da espiritualidade wixárika. En Steil, Carlos Alberto, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.) (2018). *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 473-506.

Cox, Harvey (1985). *La religión secular. Hacia una teología posmoderna*, Santander: editorial Sal Térrez.

De Andrea, Antony (1998). “Self and reflexivity in post-traditional religiosities”, *Chicago Anthropology Exchange*, pp. 5-24.

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

De la Torre, Renée (2009). "Los laicos en la historia de las relaciones iglesia-estado en México durante el Siglo XX". En Claudia Touris (ed.) *Dossier Catolicismo y cultura política en América Latina contemporánea*, Anuario del IEHS, Universidad del centro de la Provincia de Buenos Aires, 24: 417-444.

De la Torre, Renée (2014). "Los newagers: el efecto colibrí. Artífices de menús especializados, tejedores de circuitos en la red, y polinizadores de culturas híbridas. *Religião e Sociedade*, 34(2): 36-64.

De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayeilly Juárez Huet, (coords.) (2013). *Variaciones Latinoamericanas del New Age*. Ciudad de México: CIESAS.

De la Torre, Renée y Eloísa Martín, (2016). "Religious Studies in Latin America", *Annual Review of Sociology*, 42: 473-492.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2017) *Mismos pasos, nuevos caminos*, Guadalajara: CIESAS/COLJAL.

Duarte, Luiz Dias (1986). *Da vida nervosa das classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Freston, Paul (1994). "Breve História do Pentecostalismo Brasileiro". En Antoniazzi *et al.* *Nem Anjos Nem Demônios*. Petrópolis: Vozes, pp. 67-162.

Frigerio, Alejandro (2019). "Pluralismo religioso "desde abajo": Múltiples ontologías en el barrio (la colonia) y en el hogar", disponible en:

<https://www.lofrsc.org/post/pluralismo-religioso-desde-abajo-m%C3%BAltiples-ontolog%C3%ADas-en-el-barrio-la-colonia-y-en-el-hogar>

Frigerio, Alejandro y Hilario Wynczyk (2008). "Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos". *Sociedade e Estado*, 23 (2): 227-260.

Fedele, Anna y Kim E. Knibbe (2012). *Gender and Power in Contemporary Spirituality. Ethnographic Approaches*, Nueva York y Londres: Routledge.

Funes, María Eugenia (2016). "La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el Nuevo Management en Argentina: afinidades y tensiones". *Revista Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 191-208.

García Canclini, Néstor (2002). *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*, Buenos Aires: Paidós.

Gibellini, Rosino (2000). “El encuentro entre teología del Norte y teología del Sur”. En AA.VV. *Teología de la liberación. Cruce de miradas*. Lima: Instituto Bartolomé de las Casas-Rimac-CEP.

Giménez Béliveau, Verónica (2016). *Católicos militantes: sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: EUDEBA.

Giumbelli Emerson (2014). *Símbolos religiosos em controvérsias*. Porto Alegre: Terceiro nome.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2018). “¿Grietas en el capitalismo? Etnografía de una ecoaldeia efímera en el Teopantli Calpulli, México”. En Steil, Carlos Alberto, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.) (2018). *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 439-472.

Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2005). *Congregaciones del éxito: Interpretación socio-religiosa de las redes de mercadeo en Guadalajara*. Guadalajara: Coljal/Universidad de Guadalajara/Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades.

Hanegraaff, Wouter (2001). “Prospects for the Globalisation of New Age: Spiritual Imperialism versus Cultural Diversity”. En Michael Rothstein (ed.) *New Age Religion and Globalization*, Aarhus: Aarhus University Press, pp. 15-30.

Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Londres, Blackwell Publishers.

Heelas, Paul (2008). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell Publishers.

Hervieu-Léger, Danièle (con Françoise Champion) (1982). *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*. París: Éditions du Cerf.

Hess, David (1989). “Disobsessing Disobsession: Religion, Ritual, and Social Science in Brazil”, *Cultural Anthropology*, 4 (2): 182-193.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinie (2006). *Les Néo-Indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.

Latour, Bruno (1994). *Nunca fuimos modernos: Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Machado Maria Das Dores y Celicia Mariz (1998). “Mudanças Recentes no Campo Religioso Brasileiro”. *Revista Antropolítica*. 5: 21-43.

Mallimaci, Fortunato (2017). “Modernidades religiosas latinoamericanas. Un renovado debate epistemológico y conceptual”. *Caravelle*, 108: 15-33.

Mansilla, Miguel (2014). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Iquique: editorial manda/universidad Arturo Prat (segunda edición).

Mariano, Ricardo (2011). “Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública”. *Cívitas*. 11: 283-258.

Miguez, Daniel (2003). “El Protestantismo Popular en la Argentina. Las Lógicas de Expansión del Pentecostalismo en el Siglo XX.” *Anuario del Instituto de Estudios Histórico Sociales*, 14: 163-201.

Montero, Paula, Aramis Luis Silva y Lilian Sales (2018). “Fazer religião em público: encenações religiosas e influência pública”. *Horizontes Antropológicos*, N52: 134-164.

Oro Ari Pedro (2006). “Religão e Política no Brasil”. En Oro Ari Pedro (ed.) *Religião e política no Cone Sul*, pp. 75-156. Sao Paulo: attar editorial.

Oro, Ari Pedro y Mottier, Damien (2012). “Empresariado carismático y dinámicas transatlánticas de reconquista espiritual (Sudamérica, África, Europa)”. En Argyriadis, Kali, et al. (eds.) *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 197- 216.

Oro, Ari Pedro y Marcelo Camurça (2018). “Da secularização ao espaço público: meandros e mediações frente ao esquema de separação entre secular e religioso”, *Horizontes Antropológicos*, 52: 7-20.

Parker, Cristián (1993). *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*. Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Parker, Cristián (2008). "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía". *Estado e Sociedade*, 23 (2): 281-354.

Pérez Guadalupe, José Luis y Grundberger Sebastian (eds.) (2018). *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima: Instituto de Estudios Social Cristianos / Konrad-Adenauer-Stiftung.

Pew Research Center (2014). "Religion in Latin America. Widespread Change in a Historically Catholic Region", disponible en: <https://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/>, consultado 15 de diciembre de 2020.

Poulat, Emile (1983). *Le Catholicisme sous observation. Du modernism à aujourd'hui (entretiens avec Guy Lafon)*. París: Le Centurion.

Pratt, Mary Louise (2006). "Modernidades, otredades, entre-lugares". *Desacatos. Revista de Antropología Social*. 3: 21-38.

Ramírez Morales, María del Rosario (2018). "Expresiones femeninas de la Nueva Era. Los círculos de mujeres en México". En Steil, Carlos Alberto, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.) *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS, pp. 241-268.

Romero Catalina (2008). "Religión y Espacio Público: catolicismo y sociedad civil en el Perú. En Romero, V. (ed.). *Religión y Espacio Público*., pp. 17-36. Lima: CISEPA.

Rosado-Nunes MJ. (2006). "Aborto, maternidade e a dignidade da vida das mulheres. En A Cavalcante". En D Xavier (eds.) *Em defesa da vida: aborto e direitos humanos*. Sao Paulo: Publicaciones CDD, pp. 23-39.

Sanchis, Pierre (1994). "Pra não dizer que não falei de sincretismo". *Comunicações do ISER*, 45: 4-11, 1994.

Semán, Pablo Federico (2000). "La recepción popular de la Teología de la Prosperidad", *Revista Universidade Rural Série Ciências Humanas*, Serópedica, Rio de Janeiro, Vol. 22, No. 1, pp.107-118.

Semán, Pablo (2001). "Cosmológica, holista y relacional: Una corriente de la religiosidad popular contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião* 3: 45-74.

Semán, Pablo (2005). “¿Por qué no?: el matrimonio entre espiritualidad y confort. Del mundo evangélico a los best sellers”. *Desacatos Revista de Antropología Social*, N° 18, CIESAS, México, pp. 71-86.

Semán, Pablo, Somoza, Mari-Sol y Viotti, Nicolás (2018). “Secularism and liberalism in contemporary Argentina: Neoliberal responses, initiatives, and criticisms of Pope Francis”, *Social Compass*, 65 (4), 516-533.

Steil, Carlos Alberto, Renée de la Torre y Rodrigo Toniol (coords.) (2018). *Entre trópicos: Diálogos de estudios Nueva Era entre México y Brasil*. Ciudad de México: CIESAS.

Stefanini, Mauricio (1993). “Geopolítica dell'avanzata protestante in America Latina” en *Limes. Rivista italiana di geopolitica* (Roma) N° 3. http://www.limesonline.com/cartaceo/geopolitica-dellavanzata-protestante-in-america-latina?prv=true&refresh_ce, consultado el 21 de febrero de 2017.

Taylor, Charles (2007) *A Secular Age*, Cambridge/Londres: Harvard University Press.

Toniol, Rodrigo (2015) “New Age and Health”, *Encyclopedia of Latin American Religions*, Amsterdam: Springer International Publishing.

Tschannen, Olivier (1991). “The secularization paradigm: A systematization”. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 30(4), 395-415.

Viotti, Nicolás (2018). “Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud colectiva*, 14(2): 241-256.

Wynarczyk, Hilario (1995). “La guerra espiritual en el campo evangélico”, *Religión y Sociedad*, 3: 111-126.

Wright, Pablo y César Ceriani (2018). *Periferias Sagradas en la Modernidad Argentina*, Buenos Aires: Biblos.

York, Michael (1999). “Le supermarché religieux: ancrages locaux du Nouvel Age au sein du réseau mondial”, *Social Compass*, 46 (2): 173-179.

Parte 1

Procesos transversales: la conquista de la visibilidad de la diversidad religiosa

Costa Rica: ¿Apertura de un umbral de laicización impulsado por el pluralismo religioso?

Laura Fuentes Belgrave

En el año 2021, el Estado costarricense podría cumplir 200 años de confesionalidad si sus condiciones jurídicas, las cuales establecen en la Constitución Política que el catolicismo es la religión estatal, no sufren ninguna modificación. No obstante, en los últimos cinco lustros Costa Rica ha conocido cuatro proyectos de ley cuyo objetivo ha sido laicizar el Estado, de forma paralela al aumento de congresistas y partidos cristiano-evangélicos, así como a la aprobación de una reforma constitucional que declaró al Estado como “una República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural”. ¿Está Costa Rica ante un umbral de laicización impulsado por un pluralismo religioso limitado, pero creciente en visibilidad en el espacio público? ¿Cuáles son los contenidos vehiculados bajo el significante de laicidad en un Estado que nunca ha conocido ningún tipo de separación formal ni práctica entre la religión y la política?

El abordaje de la apertura de un umbral de laicización (Baubérot, 2007) impulsado por el pluralismo religioso en Costa Rica implica una breve contextualización sobre este país centroamericano. Ahora bien, según Berger y Luckman (1997), el pluralismo moderno constituye un fenómeno producido por “crisis de sentido” tanto subjetivas como intersubjetivas, lo cual a nivel global ha debilitado considerablemente los monopolios religiosos, que para el caso costarricense están constituidos por el catolicismo, pero al mismo tiempo, el pluralismo presenta un menú de alternativas y preferencias de elección

religiosa para cada individuo que en Costa Rica apenas se visibiliza en la última década.

Por otra parte, Beckford (2014: 16) determina que el pluralismo religioso puede hacer referencia a cuatro aspectos diferentes: “(a) formas empíricas de diversidad en relación con la religión, (b) visiones normativas o ideológicas sobre el valor positivo de la diversidad religiosa, (c) los marcos de políticas públicas, leyes y prácticas sociales que acomodan, regulan y facilitan la diversidad religiosa, y (d) contextos relacionales de interacciones cotidianas entre individuos y grupos identificados como religiosos”¹.

Costa Rica resta como el último Estado confesional en América Latina, y prácticamente no ha conocido ningún tipo de separación formal entre la religión y la política, más que cuatro proyectos de ley tendientes a laicizar el Estado, presentados en el siglo XXI. Por ello, interesa estudiar el marco regulatorio de la ley, así como los grupos sociales involucrados en el impulso a estas reformas constitucionales, siguiendo el tercer aspecto señalado por Beckford (2014).

Desde su nacimiento como una república en 1821, el Estado costarricense ha expresado en la Carta Magna lo que hasta el día de hoy afirma, con algunas modificaciones, en su artículo 75: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres” (Piedra Quesada, 2017). De esta forma, la simbólica constitucional presupone aún la existencia de una población identitariamente homogénea y anclada en la Colonia, asida a unas fronteras culturales de origen católico, que jurídicamente se imponen sobre las fronteras republicanas de la comunidad vivida, la cual fractura la imagen de la comunidad imaginada, según los términos de Anderson (2002).

Esta contradicción se cristaliza en el hecho de que en los últimos 16 años se han presentado cuatro reformas constitucionales cuyo

¹ Traducción libre.

objetivo ha sido laicizar el Estado, así como desde el año 2015 el artículo primero de la Constitución asevera que: “Costa Rica es una República democrática, libre, independiente, multiétnica y pluricultural” (Piedra Quesada, 2017: 9). En relación con este aspecto, según los datos arrojados por la encuesta *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*,² realizada en 2018, se identifica un 52,5% como población católica, un 27% como población evangélico-cristiana, un 14% como creyentes sin religión, un 2,7% se identifica con otra religión y un 2,4% como no creyente, resultados que muestran la existencia de una población heterogénea, donde se manifiesta de forma incipiente un pluralismo religioso limitado, así como el florecimiento de diversas percepciones en torno al Estado laico.

Contexto

Sin duda, esta nación, de aproximadamente cinco millones de habitantes, ha experimentado algunos cambios durante los dos últimos siglos, aunque la confesionalidad del Estado no los refleje. Particularmente, Costa Rica ha atravesado al menos tres umbrales de laicización, que según la definición de Baubérot (2007) constituyen el vestíbulo hacia una serie de cambios socio-históricos que gradualmente podrían aproximar a diferentes sociedades hacia un estadio de laicidad. En el caso costarricense, estas transformaciones parten de un primer umbral signado por el reconocimiento de otros cultos en 1869, así como por la aprobación en 1884 de los decretos ejecutivos que expulsaron al obispo y a las órdenes monásticas, secularizaron los cementerios, prohibieron las procesiones fuera de los templos y

² La encuesta fue realizada a servicios de telefonía celular en todo el territorio costarricense y de forma aleatoria, se aplicó del 6 al 16 de octubre de 2018, con una muestra al azar de 1000 personas, mayores de edad, costarricenses. Los resultados cuentan con un nivel de confianza del 95% y un margen de error del 3,1% (Díaz González, *et al.*, 2018).

el pago por inhumación a los sacerdotes, así como denunciaron el Concordato. Igualmente, se aprobó la Ley de Instrucción Pública (1885) y la Ley General de Educación Común (1886), eliminando las clases de religión. La aprobación del matrimonio civil y del divorcio, así como la creación del Registro Civil (1886), contribuyeron al fortalecimiento de este segundo umbral de laicización, en la medida en que el Estado asumía las antiguas tareas eclesiásticas.

Sin embargo, los decretos de 1884, conocidos como “leyes anticlericales”, nunca cuestionaron la confesionalidad del Estado y posteriormente fueron renegociados, notoriamente con la aprobación en 1890 de la enseñanza opcional de la religión en las escuelas públicas. Frente al rápido debilitamiento de estos breves y lejanos umbrales de laicización de fines del siglo XIX, emerge un primer *umbral de confesionalidad*, un concepto propio (Fuentes Belgrave, 2012) que da cuenta del fenómeno contrario, es decir, del alejamiento progresivo de la laicidad, tanto a nivel jurídico como socio-cultural.

De esta forma, en la convergencia entre intereses políticos y catolicismo social, en la década de 1940, se abrogan las “leyes anticlericales” a cambio del establecimiento del Seguro Social, de las Garantías Sociales y del Código de Trabajo. Así, se restauran las clases de religión, como materia de aprobación obligatoria en las escuelas públicas. Con la supresión de la educación laica, la Iglesia evoluciona a un rol asistencialista y legitimador del Estado en las siguientes décadas. Este movimiento pendular entre laicidad y confesionalidad perdura hasta el día de hoy, con la diferencia de que el ritmo del péndulo entre uno y otro estadio tiende a una aceleración vertiginosa, provocada por una creciente perceptibilidad de la existencia de una pluralidad de creencias religiosas.

La consolidación del camino hacia un segundo umbral de confesionalidad refleja los procesos de conversión y crecimiento cristiano-evangélico así como pentecostal en toda América Latina, con la llegada a las urnas en 1986 del primer partido político de este signo religioso, el Partido Alianza Nacional Cristiana, movimiento que de forma posterior a su división elige su primer diputado en 1998,

por el partido Renovación Nacional. Ante la avanzada regional en el campo político de los legisladores cristiano-evangélicos, por una parte, y por otra, de la reivindicación global de derechos sexuales y reproductivos, el Vaticano fortalece su campaña en defensa del “no-nacido”. En esta coyuntura, se forja la alianza católico-evangélica en torno a la defensa de la vida, lo cual trae aparejado un tercer umbral de confesionalidad en Costa Rica, el cual inicia con la instauración del *sujeto embrionario* (Fuentes Belgrave, 2012) en 1999, encarnado en la declaración del Día de la Vida Antes de Nacer, prosigue en el año 2000 con la declaración de inconstitucionalidad de la fecundación in vitro,³ otorgándole derechos al embrión, y continúa con el debate y abandono de un proyecto de ley tendiente a regular el acceso al aborto terapéutico y a la anticoncepción de emergencia, entre 2004 y 2011.

Entretanto, ya dos partidos cristiano-evangélicos, Renovación Nacional y Restauración Nacional, eligen periódicamente al menos un diputado pastor, mientras el resto de congresistas comienza a expresar abiertamente sus creencias religiosas en la Asamblea Legislativa, lo cual contribuye a normalizar la adaptación o aceptación de este tipo de conductas por parte de los funcionarios y representantes públicos, en al menos dos generaciones de costarricenses.

³ La Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) juzgó en 2012 la demanda interpuesta contra el Estado costarricense desde 2001, por prohibir la fecundación in vitro. El fallo obligó al Estado a reparar los perjuicios causados a sesenta parejas afectadas y a implementar de inmediato el procedimiento médico. El Estado no realizó ninguna acción, pues el núcleo del problema lo constituía la congelación y destrucción de los embriones, considerados seres humanos por iglesias y legisladores, los cuales impidieron con más de setecientas mociones cualquier avance jurídico en más de una década. Por ello, en 2015 se aprobó el decreto ejecutivo N° 39210-MP-S, para regular la fecundación in vitro y cumplir con la sentencia de la CIDH, ante lo cual iglesias y organizaciones religiosas interpusieron un recurso de inconstitucionalidad acogido por la Sala Constitucional. Esta última admisión fue interpelada ante la CIDH en 2016, la cual revalidó su sentencia de 2012. La fecundación in vitro volvió a practicarse en el sistema de salud público y privado de Costa Rica hasta el año 2019.

La apertura del último umbral de laicización

En este escenario, aparece la tentativa de abrir un tercer umbral de laicización, con la presentación en noviembre de 2003 del primer proyecto de ley para reformar el artículo 75 de la Constitución (Exp. N. 15452). No obstante, el espíritu de la ley se hacía eco de la visibilización de creencias en el plano legislativo, por lo que si bien eliminaba la confesionalidad del Estado, solamente buscaba enfatizar la libertad de culto al proponer: “Toda persona es libre de tener una religión y de profesarla. No podrá impedirse el libre ejercicio de los cultos religiosos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres”.⁴ Este texto, firmado por once diputados, entre los cuales se encontraba el diputado cristiano-evangélico del período, conservaba la alusión colonial a la moral universal y a las buenas costumbres y descartaba cualquier evocación a la no creencia. Este proyecto no generó ningún debate nacional, simplemente fue archivado en 2007.

El segundo proyecto, de carácter más ambicioso, titulado Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política (N. 17511), fue presentado en septiembre de 2009 por trece diputados, contó con una amplia cobertura mediática y surgió del Movimiento por un Estado Laico, conformado por diversas organizaciones de la sociedad civil. Esta reforma planteaba para el artículo 75: “Toda persona es libre de adoptar y profesar una religión que sea respetuosa de los derechos humanos, o bien de no adoptar ninguna. El Estado será neutral en materia religiosa, pero garantizará el ejercicio de esta libertad, conforme a la ley”⁵. En este caso, la redacción aseguraba la neutralidad y la libertad de culto, así como manifestaba respeto a creyentes y no creyentes.

⁴ Asamblea Legislativa de Costa Rica, 2003, *Proyecto de Ley de Reforma del artículo 75 de la Constitución Política*, tramitado bajo el expediente número 15452 del 15 de octubre del 2003.

⁵ Asamblea Legislativa de Costa Rica, 2009, *Proyecto de Ley de Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política*, tramitado bajo el expediente legislativo número 17511 del 7 de septiembre de 2009.

En cuanto al artículo 194, cuyo texto en vigor regula el juramento que deben prestar los funcionarios públicos ante “Dios y la Patria”, la reforma buscaba cambiar la palabra “Dios” por “sus convicciones”, sin embargo, esta nueva redacción atizó la hoguera mediática contra la reforma, al eliminar la palabra “Dios”. El proyecto de ley duró apenas trece días en la Asamblea Legislativa, fue retirado ante la férrea oposición mostrada tanto por la Iglesia católica como por la Alianza evangélica y la mayoría de diputados de todas las fracciones.

En este caso, las percepciones de la población se midieron hasta dos años después, en una encuesta⁶ realizada por Unimer, empresa del periódico *La Nación*, la cual en 2011 reveló que 41% de personas estaba de acuerdo con la eliminación del catolicismo como religión oficial; muy cercano a este porcentaje, para 32% el cambio era indiferente y 27% apoyaba el mantenimiento de la confesionalidad. Según la encuesta, la mayoría de quienes apoyaban entonces el Estado laico, eran hombres entre 18 y 24 años, con educación universitaria, de zonas urbanas e ingresos altos.

El tercer proyecto de reforma constitucional (N.18496) fue presentado en junio de 2012, por quince diputados, con enmiendas al texto de 2009, agregando al juramento sobre “Dios”, la expresión: “o por sus convicciones”. En relación con el artículo 75, el texto proponía: “El Estado será neutral en materia religiosa, y garantizará la libertad de conciencia y la de profesar cualquier religión dentro del marco de la ley”.⁷ Una propuesta acotada a la laicidad jurídica que también se archivaría rápidamente.

⁶ “41% de costarricenses apoya un Estado sin religión oficial”, *La Nación*, 10 de septiembre de 2011, URL: <https://www.nacion.com/archivo/41-de-costarricenses-apoya-un-estado-sin-religion-oficial/EL54R4WYGJHD7BF73OAPB3M6VI/story/>. Consultado el 3 de noviembre de 2019. Los únicos datos proporcionados por la mencionada publicación es que la encuesta fue realizada en septiembre de 2011, a través de la vía telefónica a 1200 personas mayores de edad, y contó con un margen de error del 2.8% (Araya, 2011).

⁷ Asamblea Legislativa de Costa Rica, 2012, *Proyecto de Ley de Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política*, tramitado bajo el expediente legislativo número 18496 del 26 de junio de 2012.

En cuanto a las percepciones sobre la laicidad para esta época, dentro de una investigación desarrollada desde la Universidad Nacional en 2013,⁸ se realizó una encuesta donde se encontró que 15% de la población entrevistada pensaba que la mejor alternativa en la relación de la religión con la política era que la religión definiera y guiara la toma de decisiones políticas; por otro lado, 16% consideraba que debía orientar en el espacio privado las acciones de los funcionarios públicos; asimismo, 23.5% estimaba que debía participar en el debate político como parte de la sociedad civil y un contundente 45.5% apoyaba la idea de eliminar todo vínculo entre la religión y la política.

En esa época, según las respuestas halladas, 47.4% de la población estaba de acuerdo con que el Estado contribuyera económicamente con proyectos sociales de todas las iglesias, mientras que 25.3% pensaba que las iglesias y el Estado debían tener una relación separada e independiente. Ahora bien, 22.4% consideraba que el Estado debía apoyar económicamente a todas las iglesias, pero apenas 4.9% estimaba que sólo la Iglesia católica debía recibir ayuda del Estado, lo cual paradójicamente constituye una realidad desde hace casi dos siglos. Es de resaltar que la mayoría de mujeres y hombres jóvenes con estudios universitarios se decantaba también entonces por la separación entre el Estado y las iglesias.

A pesar de estas apreciaciones, el umbral de laicización entra en un letargo que propicia el arribo de un cuarto umbral de confesionalidad, caracterizado por un aumento en la representación legislativa de los partidos cristiano-evangélicos, lo cual ocurre en 2018, cuando Restauración Nacional elige catorce diputados, de los cuales siete se escinden del partido una vez en sus cargos y conforman el partido Nueva República. Es de notar que en esta ocasión se incluyen

⁸ La encuesta telefónica de tipo aleatorio fue realizada del 16 al 31 de octubre de 2013, a cuatrocientas personas mayores de edad, con teléfono residencial (muestra proporcional representativa de la población con teléfono residencial), seleccionadas al azar. La muestra tuvo un nivel de confianza del 95% y un margen de error del 4.9% (Fuentes Belgrave, 2015).

en ambos partidos tanto laicos como mujeres electas, y no solamente pastores, como ocurría desde 1998.

Este crecimiento, tanto numérico como de población laica, se justifica en los resultados de la elección presidencial de 2018, cuando el candidato de Restauración Nacional, el predicador Fabricio Alvarado, obtuvo los votos suficientes para pasar a una segunda ronda electoral con el candidato del Partido Acción Ciudadana, Carlos Alvarado, quien ganó la silla presidencial después de una intensa campaña dominada por valores religiosos en pugna, donde se impuso el catolicismo de la comunidad imaginada (Fuentes Belgrave, 2019).

Dentro de la oscilación entre confesionalidad y laicidad, se reactiva el tercer umbral de laicización, con la presentación de un último proyecto de ley (N. 21380), en mayo de 2019. Esta nueva redacción hace hincapié en el respeto al pluralismo religioso, y es planteado por una diputada seguidora de la iglesia La Luz del Mundo⁹ y militante del Partido Unidad Social Cristiana. Este proyecto, apoyado por 19 congresistas de distintos partidos, se mantiene en la corriente legislativa y plantea en relación con el juramento de los representantes públicos, contenido en el artículo 194, jurar ante “Dios, o ante vuestras creencias o convicciones personales”, y en cuanto al artículo 75 propone:

La República de Costa Rica respeta el pluralismo religioso. Toda persona tiene el derecho de asumir o abandonar determinadas creencias religiosas, o de cualquier índole, así como de profesarlas libremente. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o el bienestar común o los derechos y libertades de los demás.¹⁰

⁹ May Grosser, Sebastian, 19/06/19, “‘La Luz del Mundo’ y la política costarricense”, en *Delfino*. Disponible en: <https://delfino.cr/2019/06/la-luz-del-mundo-y-la-politica-costarricense>. Recuperado el: 09/06/20.

¹⁰ Asamblea Legislativa de Costa Rica, 2019, *Ley de Estado Laico: Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política*, tramitado bajo el expediente legislativo número 21380 del 13 de mayo de 2019.

Esta última propuesta de reforma constitucional acentúa el pluralismo religioso, así como la libertad de culto y de conciencia, pero no menciona la neutralidad del Estado, a diferencia de los dos proyectos de ley anteriores. Si bien la mencionada encuesta *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas (2018)* fue realizada seis meses antes de la presentación de esta propuesta de ley, cabe destacar que el apoyo al Estado laico representó 53.3% de la muestra, lo cual indica que el tercer umbral de laicización se ha reactivado. Al desagregar este porcentaje por afiliación religiosa, se encuentra que el Estado laico cuenta con el acuerdo de 51% de personas, entre católicos, la mayoría de Testigos de Jehová, adventistas, personas anglicanas, sin ninguna afiliación y de otras religiones, mientras que la idea es desaprobada por 61% de personas cristianas y por 53% de las evangélicas, así como por la mayoría de bautistas.

No es una sorpresa que las personas con mayor escolaridad, que son una minoría, aprueben el Estado laico, mientras que las personas con menor escolaridad lo desapruében; al igual que en el caso de las mujeres y los hombres, donde los hombres están más de acuerdo con el Estado laico y las mujeres lo están en menor medida. Estos son resultados similares a los obtenidos en encuestas anteriores, así como el hecho de que las personas adultas mayores se inclinen menos a favor del Estado laico que las jóvenes.

¿No son estas las “clases de vulnerabilidad” que menciona Cécile Laborde (2010), como más susceptibles de experimentar la discriminación y el ensanchamiento de su exclusión y desigualdad debido a sus condiciones estructurales? Es decir, aquellas de menor escolaridad, mujeres y ancianas, que se encuentran en la intersección de múltiples formas de dominación, y cuyo mundo simbólico se puede nutrir en buena medida de los bienes de salvación que ofrecen distintas iglesias.

Por otra parte, como ya lo han planteado Baubérot, Milot y Portier (2014), la problemática de la cultura laica no sólo se interesa en las diferentes religiones, en su lugar y papel sociales, también debe abordar las diferentes concepciones de Estado, las libertades públicas, los

derechos humanos y las tradiciones jurídicas, en un contexto democrático. En este sentido, los desafíos de la laicidad cultural constituyen también desafíos vinculados con la cultura política que, como se ha presenciado en los últimos años en Costa Rica, se caracteriza por la naturalización del discurso cristiano, tanto en terreno electoral como en la Asamblea Legislativa, el Poder Ejecutivo y dentro del movimiento social. Esto último de forma reciente, ya que el discurso cristiano se ha vinculado a sindicatos y estudiantes en relación con la oposición a la denominada “ideología de género”, que en lo concreto se ha traducido en la obstaculización de la educación para la sexualidad.

Desde esta perspectiva, es posible plantear con Baubérot, Milot y Portier (2014) que la laicidad se convierte cada vez más en la regulación político-social de individuos y grupos con convicciones distintas, en un escenario donde predomina el pluralismo extensivo, que para el caso de Costa Rica continúa siendo un pluralismo limitado, pero tangible, dados los resultados de las investigaciones realizadas.

En este sentido, solamente la última propuesta de reforma estatal que plantea la laicidad jurídica para el Estado costarricense, afianzada en la noción de pluralismo religioso, se hace eco del clima cultural; incluso, es notorio que haya sido la única propuesta constitucional denominada inicialmente “Ley de Estado laico”. Sin embargo, quienes se oponen a la laicidad también representan un porcentaje significativo de la población, mientras que las necesidades y expectativas de la ciudadanía que apoya el Estado laico también son plurales.

Proyecciones

Una diferencia clave entre las medidas tomadas por las élites políticas hace más de cien años y el proceso actual de aparente impulso jurídico a la laicidad radica en que, durante el último decenio, la población costarricense ha conocido un despliegue mediático

palpable sobre mitos y realidades alrededor del Estado laico, lo cual dista mucho de lo experimentado por sus ancestros, a quienes se les impusieron las denominadas “leyes anticlericales”, cuyo nombre visibiliza la percepción socio-histórica que recayó sobre las medidas de finales del siglo XIX, así como la falta de asidero simbólico que hallaron entre las mujeres y los hombres de aquella época.

Las oportunidades para el desarrollo de la democracia en este terreno podrían ser más fértiles si se interrogaran los cambios operados en los contenidos del significante “laicidad” en los últimos años. Según Milot (2008), el único componente que podría definirse como fundamental dentro de la diversidad de contenidos asignados a la laicidad, es la neutralidad estatal. No obstante, la transformación en las percepciones sobre el Estado laico en Costa Rica actualmente sólo se puede atisbar a través de los proponentes de los respectivos proyectos de ley -cuyo número ha aumentado con los años- así como de las ideas clave contenidas en cada propuesta, bajo el supuesto de que representan los intereses de distintos sectores sociales sobre el tema.

Desde este punto de vista, cuando los partidos políticos cristiano-evangélicos apoyaron la primera propuesta de reforma constitucional, su interés radicaba en eliminar la primacía católica sobre el Estado y contribuir a incrementar la visibilidad e influencia de sus creencias en el campo político. Con el pasar de los años, estos sectores abandonan su apoyo al Estado laico, mientras grupos conformados por humanistas seculares, académicos universitarios y feministas presentan una segunda propuesta, donde se destaca la inclusión de la neutralidad estatal, del respeto a los derechos humanos y a la increencia. El tercer proyecto de ley, presentado por diputados pertenecientes en su mayoría a la oposición al gobierno de la época, buscaba ejercer un contrapeso a la influencia de la Iglesia católica, de la Alianza evangélica y de los partidos cristiano-evangélicos en la política pública, estancada en términos de salud sexual y reproductiva. En este caso, la adición de la libertad de conciencia y la conservación del juramento ante una divinidad buscaban representatividad política, aunque la iniciativa tampoco haya prosperado.

La cuarta y más reciente reforma constitucional presentada surge no sólo de un partido tradicional inspirado en la doctrina social de la Iglesia católica, que ha visto mermada su base electoral en los últimos quince años, sino también de una legisladora perteneciente a la Iglesia La Luz del Mundo, lo cual posiblemente connota una estrategia política corporativista, tendiente a neutralizar la influencia de la Iglesia católica y de las iglesias cristiano-evangélicas en el campo político, a partir de un proyecto de ley cuya justificación jurídica reposa en garantizar los derechos y libertades individuales a partir del reconocimiento del pluralismo religioso.

Las representaciones sobre el Estado laico en las reformas constitucionales citadas obedecen al posicionamiento de distintas élites costarricenses en el ejercicio de poder en momentos determinados, cuya principal característica no es la neutralidad, aunque, como lo recuerda Milot (2008: 20): “La neutralidad no significa que el Estado “no tenga valor”, ya que la gobernanza estatal reposa en valores fundamentales como la democracia, la tolerancia, el respeto a la diversidad y los derechos humanos”.¹¹ Empero, las prácticas de los individuos no pueden asirse a ideas abstractas sino a formas de ser y convivir, así como a valores e intereses materializados en instituciones sociales, en el sentido durkheimiano del término.

Como lo advertía Cruz Esquivel (2009: 46): “Democracia, crisis de representación, cultura política y poder eclesiástico conforman los cuatro vértices que han definido las condiciones de posibilidad de la laicidad en la práctica”, o las dificultades para su improbable puesta en práctica, puesto que aunque los puntos señalados por el autor se refieren particularmente al caso argentino, su extensión al Estado costarricense permite comprender los atascos en el camino a la laicidad, contribuyendo también a develar las distintas interpretaciones de su significado para los actores sociales involucrados en la disolución del campo religioso sobre el campo político, en las últimas cuatro décadas (Fuentes Belgrave, 2012).

¹¹ Traducción libre.

La legitimación de la laicidad es directamente proporcional a la aplicabilidad de posibles cambios estructurales que implican facilitar la coexistencia ciudadana, con sus respectivos conflictos interconviccionales. No obstante, el interrogante continúa siendo si la visibilización del pluralismo religioso en esta dirección se convertirá en la vía para la posible acogida de algún tipo de laicidad por parte de la población costarricense.

Bibliografía

Anderson, Benedict (2002). *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. París: La Découverte.

Araya M., Alexandra (2011). «41% de costarricenses apoya un Estado sin religión oficial». *La Nación*, 10 de septiembre de 2011, URL: <https://www.nacion.com/archivo/41-de-costarricenses-apoya-un-estado-sin-religion-oficial/EL54R4WYGJHD7BF73OAPB3M6VI/story/>. Consultado el 3 de noviembre de 2019.

Asamblea Legislativa de Costa Rica (2003). *Proyecto de Ley de Reforma del artículo 75 de la Constitución Política*. Tramitado bajo el expediente número 15452 del 15 de octubre del 2003.

Asamblea Legislativa de Costa Rica (2009). *Proyecto de Ley de Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política*. Tramitado bajo el expediente legislativo número 17511 del 7 de septiembre de 2009.

Asamblea Legislativa de Costa Rica (2012). *Proyecto de Ley de Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política*. Tramitado bajo el expediente legislativo número 18496 del 26 de junio de 2012.

Asamblea Legislativa de Costa Rica (2019). *Ley de Estado Laico: Reforma de los artículos 75 y 194 de la Constitución Política*. Tramitado bajo el expediente legislativo número 21380 del 13 de mayo de 2019.

Bastian, Jean-Pierre (2002). "Imaginaire pentecôtiste et confessionnalisation de la politique au Costa Rica". en André Corten y André Mary (eds.) *Imaginaires politiques et pentecôtismes Afrique/Amérique*, París: Éditions Karthala, pp. 213-231.

Baubérot, Jean, Milot, Micheline y Portier, Philillpe (2014). *Laïcité, laïcités. Reconfigurations et nouveaux défis (Afrique, Amériques, Europe, Japon, Pays arabes)*. París: Maison des Sciences de l'Homme.

Baubérot, Jean (2007). *Les laïcités dans le monde*, Coll. Que sais je ?. París : PUF.

Beckford, James A. (2014). "Re-Thinking Religious Pluralism". En Giuseppe Giordan y Enzo Pace (eds.). *Religious Pluralism. Framing Religious Diversity in the Contemporary World*. Nueva York: Springer, pp. 15-29

Berger, Peter y Luckman, Thomas (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Cruz Esquivel, Juan (2009). "Cultura política y poder eclesiástico: encrucijadas para la construcción del Estado laico en Argentina". *Archives de sciences sociales des religions*, 146: 41-59.

Díaz, José Andrés *et al.* (2018). *Percepción de la población costarricense sobre valores y prácticas religiosas*. Heredia San José/ Costa Rica: Observatorio de lo Religioso-EECR-UNA, IDESPO-UNA, CICDE-UNED y CEDI.

Fuentes Belgrave, Laura (2012). *L'autonomie reproductive au Costa Rica et au Nicaragua: un talon d'Achille dans le processus de laïcisation*, Tesis doctoral en Sociología, París: Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (EHESS).

Fuentes Belgrave, Laura (2015). *La tibieza de quien peca y reza. Cambios en las creencias religiosas en Costa Rica*. San José, Costa Rica: Sebila/EE-CR-UNA.

Fuentes Belgrave, Laura. 2019. "Politización evangélica en Costa Rica en torno a la agenda "provida": ¿Obra y gracia del Espíritu Santo?". *Revista Rupturas*, 1 (9): 85-106. <https://doi.org/10.22458/rr.v9i1.2230>

Laborde, Cécile (2010). "Republican Global Distributive Justice: A Sketch". *European Journal of Political Theory*, 9, (1): 48-69.

May Grosser, Sebastian (2019). “La Luz del mundo” y la política costarricense”, en *Delfino*. Disponible en: <https://delfino.cr/2019/06/la-luz-del-mundo-y-la-politica-costarricense>. Recuperado el: 19/06/19.

Milot, Micheline (2008). *La laïcité*, Novalis, Ottawa: Université Saint Paul.

Piedra Quesada, Vinicio (2017). (comp.), *Constitución Política de la República de Costa Rica*, San José, Costa Rica: Imprenta Nacional.

Símbolos religiosos y erosiones de la laicidad en la videopolítica mexicana

Renée de la Torre

Hace algunos años, el grupo CLACSO sobre religión, política y sociedad convocó a varios investigadores a pensar los impactos de las religiones en el espacio público Latinoamericano. Como resultado de este ejercicio se publicó un libro colectivo que tuvo como interés central atender “situaciones en donde es posible apreciar la relevancia significativa de lo simbólico y ritual y sus múltiples implicancias sociales, culturales y políticas” (Amegeiras, 2014: 9). De manera particular, se puso atención en:

Símbolos que hacen a un aspecto central del fenómeno religioso y las manifestaciones de lo sagrado con un fuerte potencial semántico, relacional y emotivo acompañado por rituales que organizan comportamientos cargados de significación. Pero símbolos y rituales que no son solo objeto de apropiaciones religiosas sino también de apropiaciones civiles relacionadas con los procesos de consolidación de las identidades nacionales. Situaciones y acontecimientos en donde el “sentimiento patriótico” se explicita de la mano de símbolos que representan a la nación y de una diversidad de ritos que enfatizan pertenencias e identidades (Amegeiras, 2014: 10).

Los símbolos y los rituales religiosos son cada vez más valorados en las campañas políticas y más frecuentemente instrumentados en las escenas políticas en México. Esta situación se enmarca en una era donde se instaura un régimen hegemónico de lo visual, que llega a constituirse en lo verosímil (creo porque yo lo vi, y de tanto verlo ya lo estoy creyendo). Lo visible como lenguaje de la imagen tiene un lugar preponderante en los medios de comunicación, la publicidad y las redes sociales, sustituye lo verdadero y condiciona lo creíble.

La videocracia o videopolítica está enmarcada en una nueva situación histórica nacional, que trae consigo cambios en el equilibrio de las relaciones iglesias(s)- Estado: el régimen de laicidad que dividía las esferas clásicas entre iglesia y religión se erosionó y que en el presente más que una laicidad separatista se requiere una laicidad reguladora de la diversidad religiosa (Giumbelli, 2016). Actualmente se vive una crisis de las estructuras comunicativas meramente políticas que hacen más plausible la videopolítica (Landi, 1991).

Por ello, es relevante que centremos nuestra atención en este tema y que busquemos respuestas a las siguientes preguntas: ¿Por qué el símbolo religioso es tan procurado en la política? ¿Qué lo hace un recurso valioso para acceder o resistir al poder? ¿Cuál es la crisis de la representación política que lo hace viable y plausible? ¿Cómo se relaciona su ascenso con el predominio de la imagen dentro de un régimen de tecnologías digitales que privilegian el lenguaje iconográfico? ¿Qué efectos tiene su irrupción en torno a la ciudadanía, la democracia política? ¿Y de qué manera el símbolo actualiza la relación entre lo religiosos y la política?

Es necesario preguntarnos por el papel que están jugando los símbolos religiosos en las reconquistas de la representación política, donde al parecer adquieren un rol de agencia simbólica en la lucha por la definición de la realidad política y en la legitimación de los actores que la ejecutan (Cruces, 1998: 30).

Videopolítica: algoritmos y populismos

Sin lugar a duda, las maneras de hacer política han cambiado. Han cambiado sus formas, sus contenidos, sus emblemas y los soportes de su visibilización. También vemos nuevos protagonistas, entre los cuales hay personajes con poca o nula experiencia política (a veces se hicieron populares en el medio artístico o deportivo) que se incorporan a la política instrumentando símbolos y panfletos religiosos. En otros casos, vemos a políticos que retoman símbolos religiosos para ganar o ampliar su capital político. Los actores religiosos, fundamentalmente católicos y neopentecostales, e incluso las espiritualidades de superación personal o los noeindianismos, irrumpen constantemente en la escena política como un nuevo protagonista.

También ha cambiado nuestro acceso a la información sobre el acontecer político. Cada vez leemos menos los diarios y nos enteramos más de lo que sucede por las redes sociales. En ellas, las imágenes son los condensadores del acontecer. Más que generarnos ideas o invitarnos a participar en debates, somos consumidores o espectadores (participativos) de lo político. Las imágenes nos despiertan sentimientos de aceptación o de rechazo, de alegría o de indignación, de tranquilidad o de miedo, de coraje o de felicidad. Hoy la política se mide más por reacciones y emociones que por discusiones y debates. Cada vez cobra más sentido la radicalización y se pone en práctica la descalificación de aquello con lo que no se está de acuerdo, que se sintetiza en una imagen, verdadera o truceada de lo que deseamos reafirmar, pero a la vez pierden sentido las disputas ideológicas. La instrumentación política de recursos simbólicos religiosos busca englobar e identificar la representación de totalidades grupales, como puede ser el pueblo cristiano o el pueblo indígenas. Para su representación recurren a una estética del poder rediseñada para tener adherentes y simpatizantes. Esta instrumentación es recurrida tanto por líderes de derecha como de izquierda, que sin importarles tanto construir consensos con sus programas e idearios, buscan orientar a

los seguidores por simpatías o antipatías irreductibles. Hoy incluso, como lo sugiere García Canclini (2019) la gobernabilidad se construye algorítmicamente.

Cambia la experiencia de lo que podemos construir y decidir. El sentimiento de desconstrucción e incapacidad de decisión, es decir, ingobernabilidad, sugiere que sólo se están administrando fragmentos de lo que tenemos en común y son inaccesibles los sitios donde se hace. Como seguimos deseando contextos, marcos de comprensión a los cuales aferrarnos, imaginamos como culpables de los desórdenes a minorías locales, a los extranjeros, a entidades abstractas como el imperialismo o a instancias salvadoras, de afirmación o solidaridad, como las redes. A mayor opacidad y distancia de quienes administran, más fuerza de los imaginarios frente a lo poco constatable. Son escasos quienes logran desplegar prácticas alternativas de resignificación y crítica donde se cuestione el poder de los principales actores nacionales y transnacionales. (García Canclini, 2019: 52).

Ante esta zozobra quisiera colocar una preocupación específica que tiene que ver con el papel de “lo religioso” en las contiendas políticas. Aparece bajo distintos signos vinculado a candidatos y presidentes. ¿Pero qué significa esto en los tiempos actuales? ¿Por qué los símbolos retoman tal protagonismo en la política? ¿Qué tipo de cultura política acompañan?

En el presente, las distintas conquistas políticas en el continente latinoamericano se están llevando a cabo mediante símbolos y rituales de matriz religiosa que vehiculan sentidos y sentimientos políticos en todo el continente ¿Por qué hoy las disputas políticas se libran con símbolos y rituales y no tanto con discursos y argumentos? ¿Qué implicaciones tiene la guerra de los símbolos en los espacios políticos? ¿Contribuyen a ideologizar la religión? ¿O a vaciar de significados los símbolos para convertirlos en imágenes? ¿O contribuyen a deslaicizar la política y el espacio público? ¿Es un recurso a favor o en contra de los valores y la racionalidad democrática moderna?

Sin duda, uno de los rasgos característicos de las nuevas maneras de comunicar y de generar conocimiento ha sido la prevalencia de la imagen como soporte del lenguaje, que va restándole importancia al lenguaje oral (propio de la transmisión cultural de las sociedades tradicionales) y al lenguaje escrito (que permitió el desarrollo de la modernidad y la creación de comunidades imaginadas como la nación).

En América Latina, la videocracia va concentrando cada vez más el poder en la imagen, y ello repercute también en el poder renovado que están teniendo los símbolos religiosos en las contiendas políticas y en los procesos de legitimación del poder. De manera coincidente, Néstor García Canclini nombra esta situación como videopolítica, para resaltar que la política se desplazó de las plazas hacia las pantallas, de las instituciones hacia las aplicaciones, y en ellas la confiabilidad o adhesión a ciertos líderes se conquista en el presente a través de estéticas políticas (Landi, 1991). La gran transformación actual que trae consigo la videopolítica es que “las reglas del espectáculo reconstruyeron el sentido de la política” (García Canclini 2019: 45).

Ese es el tema que deseo desarrollar en este capítulo, concentrándome en la relación del uso de los símbolos religiosos como recursos políticos y mediados por las nuevas reglas del espectáculo. Para ello describiré tres situaciones de la historia reciente del papel de los símbolos en las redefiniciones de la laicidad en México. La elección de tres situaciones se debe a que cada una trata de tres símbolos religiosos presentes en activismos políticos, y a que de ellos se desprenden tres estrategias diferentes de hacer de los símbolos religiosos un instrumento de la videopolítica.

Primera postal: La Virgen de Guadalupe. Emblema católico nacionalista en un país laico

Junto con el cambio de régimen unipartidista se dejó atrás la cultura jacobina priista. En el año 2000, el ascenso del Partido Acción Nacional (PAN) a la presidencia anunciaba no sólo la transición

democrática del país sino también el reconocimiento de la cultura y los valores católicos como cultura raíz de la patria. Después de más de siete décadas de gobierno priista, durante las cuales los políticos tenían que representar ser primero juaristas (liberales-jacobinos) que guadalupanos, ocurrió un hecho sin precedentes en la historia del México. El 10 de septiembre de 1999, al final del mitín de cierre de campaña por la nominación presidencial del PAN, su candidato Vicente Fox (primer presidente panista de México) recibió de manos de sus hijos un estandarte con la imagen de la Virgen de Guadalupe, al tiempo que rezaron: “Para que te proteja y te ilumine siempre en tu camino hacia el cambio por México”. Fox levantó el estandarte en sus manos y gritó: “¡Viva México! ¡Muera el mal gobierno!” Escena y palabras que guardan enorme similitud con el ritual del grito de Dolores, que dio inicio a la Guerra de Independencia del país en 1810. Esta escena no tendría las mismas repercusiones en otro país que no fuera México. Su resonancia se debe a que durante 75 años México fue gobernado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y durante su régimen unipartidista jamás se utilizaban emblemas o alusiones religiosas, y era muy mal visto que un político hiciera pública su devoción religiosa. La cultura jacobina era parte de la ritualidad política. Los gobernantes (de todos niveles) enmarcaban las salas de gobierno con un enorme retrato de Benito Juárez, el Benemérito de las Américas (presidente jacobino que a mediados del siglo XIX emprendió las Leyes de Reforma que incluían la estricta separación de bienes, funciones y esferas entre Iglesia y Estado). En México no se jura con la mano en la Biblia, sino frente a un cuadro de Benito Juárez y con la mano derecha puesta sobre la Constitución (no en la Biblia como lo hacen otros países).

Por eso, el hecho de que el primer presidente de transición partidista, que provenía del PAN –partido de centro derecha, con tendencias de catolicismo social–, enarbolara la imagen de la Virgen de Guadalupe como ícono y reivindicación histórica de la patria católica no era un gesto intrascendente en un país laico y de mayoría católica. Este suceso fue muy controvertido y no pasó inadvertido.

Por ejemplo, un comandante del Ejército (quienes son los guardianes de los símbolos patrios) manifestó que era una falta de respeto para Hidalgo, el Padre de la Patria (*La Jornada*, 12 de septiembre de 1999); el priista Manuel Bartlett (quien era aspirante a la presidencia por el PRI) señaló que la manipulación de emblemas sacralizados podía desbordar en el fanatismo religioso que alimentó a la Guerra Cristera (*Reforma*, 12 de septiembre de 1999); el entonces Subsecretario de Asuntos Religiosos de la Secretaría de Gobernación lo consideró una falta de respeto tanto hacia el símbolo del Padre de la Patria como por la utilización política de la Virgen (*La Jornada*, 13 de septiembre de 1999); por su parte, el cardenal Norberto Rivera (el primado de México) declaró que “la imagen no puede ser utilizada por nadie con fines políticos, pues ella es lo único que une a los mexicanos”, aunque después agregó que los políticos no sólo debían manifestar en público su fe, sino que tenían que “vivir y actuar en la política de acuerdo con los principios del Evangelio” (*La Jornada*, 14 de septiembre de 1999). Este no fue un acto aislado en Fox, quien desde ese momento anunció que la Virgen lo acompañaría en la campaña (“Para llevar este reto adelante”) y así lo hizo, dándole gracias a la Virgen cuando se enteró de que había ganado las elecciones y exclamó: “¡Ya ganamos Virgencita!”. Acto seguido se dirigió a la Basílica del Tepeyac a rezar antes de su toma de posesión. En cuanto ocupó su sala presidencial, Fox suplió un enorme retrato de Don Benito Juárez por el de la Virgen de Guadalupe. En una de las entrevistas, Vicente Fox explicó que el símbolo de la Virgen de Guadalupe no es sólo religioso, sino también nacional y que la imagen era de todos los mexicanos. Aunque este hecho puede tener muchas interpretaciones, lo que me interesa destacar es que para los católicos conservadores significaba conquistar una memoria histórica escrita con la tiente de los liberales donde se borró toda acción de los conservadores. Significaba también romper con setenta años de doble moral, durante los cuales los políticos ocultaban sus creencias religiosas, e incluso fingían ser ateos, y que hoy en día podían expresarse libre y sinceramente.

El hecho no era un caso aislado, sino que regresaba la dimensión religiosa a la esfera pública y política, que durante décadas estuvo reprimida o socavada por un Estado laico de simulación, (como lo sustenta Fernando González (2001) las relaciones sí se daban, pero en lo obscuro). Pero esto tenía que ver también con la posibilidad de competir con el partido oficial, que desde su fundación había monopolizado el uso de los colores de la bandera y los símbolos patrios nacionales. El ascenso de Fox a la presidencia instauró la práctica de la fe en el espacio público, lo que contravenía a la tradición liberal del Estado laico. A partir de este performance, el país y la política cambiaron, debilitando la cultura jacobina que resguardaba la cultura de la laicidad de Estado: distintos militantes católicos ocuparon puestos claves de gobierno, las alianzas entre estos y las cúpulas eclesiales se hicieron públicas, los gobernantes de distintos partidos (incluido el PRI) eran televisados o fotografiados en eventos donde practicaban su fe, pero sobre todo se incurrió en el uso de los símbolos religiosos como fuente de legitimación de lo político, poniendo en riesgo el baluarte de la democracia moderna (Blancarte, 2004). A partir de este hecho, se corrió la cortina jacobina, y los símbolos patrios (como fue el Grito de Independencia) se celebraron en la Catedral de México; mientras que los símbolos religiosos se instrumentaron en distintas contiendas electorales para orientar votos hacia candidatos abiertamente católicos (Blancarte, 2004).

El uso político de la imagen de la Virgen de Guadalupe tiene resonancias históricas, ya que no sólo es un ícono religioso sino que representa el nacionalismo católico. Es casi imposible hablar de la fundación de la nación mexicana sin referirnos al papel central que tuvo el símbolo de la Virgen de Guadalupe en la integración de las diferencias étnicas, sociales y sectoriales durante la Colonia. El fenómeno del Guadalupanismo ha sido considerado por los historiadores como el fundamento histórico de la construcción de la nación mexicana (González de Alba, 2002), pues desde el siglo XVIII, cuando ya la Virgen de Guadalupe era considerada la patrona de la Nueva España, su imagen era el ícono de identificación entre el reino y sus

pobladores criollos, mestizos e indígenas: “Fue un mito fundador en el cual todos podían reconocerse, aun cuando este reconocimiento era desigual” (Valenzuela Arce, 1999: 28). Si bien es cierto que la Virgen de Guadalupe llegó a ser el más importante instrumento de evangelización indígena en el periodo colonial para sustituir la idolatría por la veneración a imágenes católicas (Gruzsinki, 1990); también fue un depósito de resistencia cultural, e incluso hasta la fecha muchos indígenas la reconocen como Tonatzín, la diosa mexicana que en náhuatl significa “nuestra madre” (Nebel, 2000: 29). Este emblema ha sido instrumentado en distintos momentos históricos del país: fue el estandarte de los criollos (españoles nacidos en México) durante la Guerra de Independencia (Brading, 2002: 27); también acompañó a los ejércitos zapatistas durante la Revolución Mexicana. Pero aún en el presente continúa siendo un acontecimiento en la construcción de la Nación desde los márgenes ¹: en los años cincuenta fue enarbolada para lograr los pactos nacionales entre patronos y obreros; es utilizada por los católicos provida y profamilia colocada como símbolo central de la bandera nacional en sus cruzadas morales; fue transformada en insurgente indígena al colocarle pasamontañas e integrarse al Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN); con una cámara antigás la convirtieron en la virgen de las barricadas en la APPO en Oaxaca (Zires, 2017). Si bien la Virgen de Guadalupe sigue siendo hasta nuestros días un símbolo cargado de densidad semiótica e histórica de patriotismo católico, es también un símbolo que excluye de la nación a los millones de mexicanos que no son católicos.

Quizás esta capacidad de apropiación de un símbolo dominante que no es propiedad de nadie sea el que explique por qué el sociólogo español Manuel Castells esgrime que la razón por la que México no ha vivido un atentado democrático por parte de líderes religiosos

¹ De acuerdo a Chaterjee (1996), el Estado no es el único productor de la nación imaginada; también se producen formas heterogéneas de denominar la nación desde espacios marginales y con diferentes soportes comunicativos (como pueden ser los símbolos y rituales populares) que no necesariamente son la prensa escrita y los medios de comunicación.

descansa en que: “Virgen Morena, la de Guadalupe, [es] la última reserva espiritual que tienen los mexicanos en un mundo devastado por la corrupción, la violencia, el narcotráfico. Los mexicanos ya no confían en la Iglesia como tal sino directamente en la Virgen sin intermediarios” (Castells, 2019). Es un símbolo que si bien condensa sentidos, está abierto a la producción simbólica de las diferencias para visibilizar incluso las expresiones disidentes tanto morales como políticas.

Segunda postal: Las visitas papales y el efecto botarga de mexicanización de Juan Pablo II

Las visitas papales a México dejaron imágenes que nutren imaginarios de una alianza del pueblo católico con el Papa. Juan Pablo II visitó México en seis ocasiones (1979, 1990, 1993, 1999, 2002 y 2005). Durante el breve pontificado de Benedicto XVI, también se dio la oportunidad de visitar este país. En 2015, México recibió al Papa Francisco I. ¿Qué efectos han generado en México estas visitas? ¿Qué pactos simbólicos instauraron? ¿Cuáles son los usos políticos de este ritual y del símbolo de las visitas papales en México?

Las escenas de sus visitas quedan sintetizadas en tres estampas o imágenes que hacen del Papa (hablo de él como un actante dentro de una representación) un mexicano y de los mexicanos, un pueblo católico unido por el Papa. La estrategia es mediática y consiste en colocarle la botarga de los gestos de la mexicanidad a cada Pontífice para congelar su imagen a proyectar, sin importar su proyecto pastoral, su mensaje teológico ni su ideario político. Esa estrategia ha sido instrumentada en varias ocasiones para favorecer a la clase política y crear un acercamiento con “el pueblo” y sus emociones.²

² Parte de este análisis, pero concentrado en la visita del Papa Francisco I a México, fue publicado en De la Torre, 2019.

La primera imagen consiste en el Papa siendo recibido por la multitud de entusiastas mexicanos que los hizo merecedores del título “México siempre fiel”. Esta frase que engloba a todo un pueblo de manera homogénea, fue expresada por Juan Pablo II durante su primera visita en 1979, y tenía un significado subversivo en un país extremadamente laico,³ donde la iglesia había sufrido ataques anticlericales, pero donde el pueblo había resistido e incluso ofrecido su vida en el martirio para mantener viva su fe a pesar de las restricciones gubernamentales.⁴ En 1979, el gobierno priista de Luis Echeverría Álvarez no tenía relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano (estas se habían suspendido desde 1861) y desconocía la existencia jurídica de la Iglesia católica, y fue el pueblo quien le otorgó la ciudadanía. Este gesto instauró un mutuo reconocimiento en un pacto de reciprocidad a partir del cual Juan Pablo II y los Papas siguientes manifestarían sentirse identificados con México, con su manera festiva, folklórica y espontánea de creer y practicar su catolicismo; y el Estado dejaría atrás sus tensiones y reconocería que México era un pueblo católico. Ese reconocimiento de ciudadanía amorosa mostraba el sentido noble de los mexicanos: devotos, guadalupanos, con una admirable fe que transmitía júbilo y esperanza. No obstante, en el presente indica la fidelidad total del mexicano (en general) al catolicismo (global y sin contradicciones internas) y genera la idea imaginada de un pueblo unido por el catolicismo.

A un año de la primera visita de Juan Pablo II a México, se nombró a Girolamo Prigione como delegado apostólico y posteriormente, a partir de 1991, Nuncio apostólico. Prigione fue el caballo de Troya del Vaticano, que logró reestablecer los derechos a la libertad religiosa

³ Diferentes artículos de la Constitución mexicana prohíben la interferencia religiosa en los ámbitos de la salud pública, en los contenidos de curriculares de la educación pública, en la legislación de temas de población, en la propiedad y gestión de medios de comunicación; en la actividad de política partidista por parte de ministros de cultos (De la Torre, 2013).

⁴ Veinticinco sacerdotes que murieron durante la Guerra Cristera que tuvo lugar en México de 1926 a 1929 fueron canonizados por Juan Pablo II en 2000 por considerarlos mártires católicos (González, 2001).

y las relaciones diplomáticas en 1991 (a partir de ese momento fue nombrado Nuncio), a cambio de colocar a la Iglesia como una fuerte aliada de los poderes fácticos nacionales. Su estancia en México se extendió más de dos décadas. Prigione fue el arquitecto de la actual estructura episcopal mexicana. Rediseñó el perfil de los sacerdotes para ocupar los puestos claves de obispos y cardenales, expurgando a curas y obispos progresistas que tuvieran algo que ver con la Teología de la Liberación. Se encargó de remover a obispos y sacerdotes controvertidos, de cerrar seminarios y universidades teológicas con orientaciones progresistas. En fin, logró moldear un cuerpo de obispos con agendas muy conservadoras, que se manifestaban por defender los valores del matrimonio y familia tradicional y que instauraron el nuevo *modus operandi* de un pacto de concordato con las cúpulas políticas y económicas del poder en México. Durante esta época (1991-2019), que duró casi treinta años, la Iglesia y sus símbolos ganaron la visibilidad pública que había sido socavada durante la primera mitad del Siglo XX.

La segunda estampa consiste en el Papa portando un sombrero de charro. Esta escena también fue inicialmente protagonizada por Juan Pablo II, se repitió en cada una de sus visitas, y fue replicada en las futuras visitas de Benedicto XVI y por Francisco I. El hecho de colocarle el sombrero de charro (símbolo de folklore nacional) genera una reacción popular que corea: “amigo ya eres mexicano”. Instaure un ritual de coronamiento popular, mediante el cual el pueblo creyente, pero sobre todo mexicano, le otorga el corazón de la ciudadanía a los pontífices romanos. Juan Pablo II, después de su segunda visita en 1990, logró, en 1991, bajo la presidencia de Carlos Salinas de Gortari, que México reanudara las relaciones diplomáticas con el Estado Vaticano. Y, poco a poco, logró reconquistar esferas de influencia católica en un país con constitución laica.⁵

⁵ El término de *eclesiosfera* lo retomo de Emile Poulat (1994) y se refiere a las esferas sociales donde la iglesia y el cristianismo se mantienen vigentes dentro de un mundo cada vez más secularizado.

A partir de esta coyuntura, la voz de la Iglesia católica se hizo cada vez más pública y visible, pero fue acaparada por un puñado de voces autorizadas por cuatro obispos y cardenales: Norberto Rivera (de la ciudad de México), Juan Sandoval Iñiguez (Cardenal de Guadalajara), Onésimo Zepeda (Obispo de Ecatepec, estado de México) y el Cardenal Adolfo Suárez (de Monterrey) (De la Torre, 2008), que no sólo emitían mensajes pastorales sino que opinaban constantemente sobre distintos temas políticos (caso inédito en México). Entre sus temas de interés fue colocada la agenda conservadora en temas relacionados con las políticas poblacionales (que interferían en los asuntos de familia y matrimonio), los contenidos de la educación (combatiendo la educación sexual) y de salud pública (oponiéndose a la salud sexual y reproductiva). Además, tuvieron fuerte impacto en la alternancia política experimentada en 2000, participando en talleres por la democracia y calificando el abstencionismo electoral como un pecado social. Esto tuvo importantes repercusiones de cambio, en un país que fue gobernado por 71 años por un régimen unipartidista, que el escritor peruano Mario Vargas Llosa (1990) denominó como la “dictadura perfecta”, por ser una dictadura camuflada por la permanencia de un partido único durante siete décadas en el poder.

La tercera estampa es la más reproducida a nivel popular, pues no sólo se escenificaba en las visitas papales sino que quedó impresa en posters, estampas y figuras en torno a las cuales se montan altares domésticos y se experimenta la religiosidad cotidiana. Es la de Juan Pablo II (en la actualidad San Juan Pablo II) con la cabeza recostada en el pecho de la Virgen de Guadalupe (considerada la reina y madre de México). Esta estampa consagró al Papa como santo popular mexicano antes de que fuera canonizado por la Santa Sede en 2014. La estampa fue también replicada como escena de las visitas pastorales de los demás papas y emblematisa una fusión imaginaria entre el México católico y el Papa mexicanizado. Recrea una idealización de una comunión romántica y total entre el Papa y la Madre de Dios, también reconocida como madre de los mexicanos. Cada ocasión de

visita papal se recrea de nuevo este encuentro entre los papas y la Virgen de Guadalupe, cuando visitan la tilma milagrosa en su Basílica.

El nombramiento de Jorge Bergoglio para ser el nuevo papa en marzo de 2013 despertó gran expectativa en México, no sólo por ser el primer pontífice latinoamericano en la historia sino porque el entonces presidente de la República, Enrique Peña Nieto, vio la oportunidad de usar la visita papal como un recurso propagandístico para levantar la crisis de popularidad de su gobierno debida a los altos índices de corrupción, de inseguridad y de impunidad presentes en el país. Pero a diferencia de las pasadas visitas, en esta ocasión las relaciones tersas no estaban garantizadas. El Papa Francisco contrastaba con los papas anteriores, tendientes a reconstruir una catolicidad tradicional. A este se le definía como el papa de los pobres, de los tiempos cambiantes, del pensamiento social cristiano. Sin duda no sólo sería una figura carismática, sino un protagonista con un discurso crítico y una agenda social demócrata, preocupado por la problemática del atropello de los derechos humanos, por la victimización de transmigrantes mexicanos y centroamericanos (el caso más sonado fue el asesinato de 75 indocumentados centroamericanos en San Fernando Tamaulipas), y por los miles de casos de muertos y desaparecidos en un país tomado por organizaciones criminales. A sabiendas de la situación violenta, el Papa Francisco había acuñado el término “la mexicanización” para referirse a la tendencia a la descomposición social marcada por el poder del narcotráfico, por la corrupción y por la inseguridad y la violencia llevadas al extremo. Esto generó indignación entre los mexicanos.

Su visita a México fue anunciada en marzo de 2015. Es de suponer que el papa era consciente de la importancia de visitar México, por varias razones: México es el país más católico (83% de los mexicanos se declararon católicos en el censo 2010 de INEGI) de América Latina (ver datos de Pew Research, 2014), es una región que ha visto el crecimiento sorprendente de denominaciones pentecostales y neopentecostales; es además el lugar sede de la Virgen de Guadalupe, nombrada Reina de las Américas, que es promovida como un símbolo de

fe sincrética en todo el subcontinente y, además, en términos geográficos, es el país vecino de Estados Unidos, el más poderoso del mundo, símbolo del neoliberalismo y del consumismo global que tanto ha criticado Francisco I por promover la cultura del desecho. Para él era una oportunidad para colocar su mensaje en pro de los pobres, los migrantes y los más dolientes y en contra del neoliberalismo. Sin embargo, el espectáculo montado por el gobierno y las televisoras fue tan ruidoso que su voz se perdió entre la selva de las imágenes.

El Papa Francisco visitó México en el mes de febrero de 2016, y puso como condición seleccionar los lugares de sus visitas con el criterio de paisajes de pobreza, dolor, inequidad y crueldad donde su mensaje tendría efecto. Pero fue atrapado por la videogracia. Desde su aterrizaje en el aeropuerto de la Ciudad de México, se le montó una escenografía *prêt-à-porter* del 'papa mexicano'. Esta incluyó mariachis, saludo a niños vestidos de indios, y sobre todo la coronación con sombrero de charro. Al día siguiente, se le invitó a Palacio Nacional donde lo esperaban el Presidente y su esposa y los principales representantes de las cúpulas del poder político y empresarial, que estaban ahí no para escuchar sus reclamos y sermones sino para saludarlo y dejar fija la imagen del encuentro en una *selfie*. A pesar del ambiente formal y diseñado por la televisión, el discurso de Francisco I tocó muchos asuntos delicados y centrales de la condición contemporánea que experimentan los mexicanos: principalmente, denunció la cultura del descarte como mal estructural del maltrato a la naturaleza, del tejido social y familiar que es alentada por el neoliberalismo. Pero sus palabras no tocaron los corazones de la clase política, que continuó gobernando preocupada en mantener sus privilegios y no en buscar el bien común.

Por la tarde, el Papa tuvo una audiencia con los obispos mexicanos en Catedral y aprovechó para regañarlos severamente. Las orientaciones teológicas y pastorales entre el Papa y los obispos no solo no son compartidas, sino que son opuestas. Mientras el Papa defiende una teología liberadora con preferencia por los márgenes de la sociedad, los obispos mexicanos continúan preocupados por la defensa

de una moral centrada en valores tradicionales de un catolicismo intransigente y conservador obsesionado con la defensa de la familia y el matrimonio. Mientras que el Pontífice abre las puertas del perdón a los moralmente excluidos (los homosexuales, divorciados, y mujeres que han abortado), la Iglesia mexicana bendice cruzadas nacionales contra el nuevo enemigo a vencer: “la ideología de género”. Si bien el Papa exhortó a los obispos a enfrentar la crisis del respeto a los derechos humanos con “un coraje profético y un serio y cualificado proyecto pastoral”, sus mensajes no lograron generar un cambio en las orientaciones de los obispos.

En cada lugar que visitó, el Papa se mostró conocedor de las problemáticas que se vivían. Su voz no cesó de denunciar causas y responsables. Su mensaje tocó muchos asuntos delicados y centrales para los mexicanos. Instó a la necesidad urgente de una cultura de la inclusión de la diversidad (indígenas, jóvenes, mujeres u hombres, divorciados o presos) que se opone a las políticas de discriminación. En su visita a los enfermos en el hospital, promovió la terapia del amor y del cariño como mejor medicina para la enfermedad de la humanidad. Durante su visita a San Cristóbal de las Casas, en Chiapas, manifestó su preocupación por la situación ambiental del mundo y por aprender de los indígenas y ancianos para convivir armónicamente. Ante los religiosos, recalcó que era indispensable hacer frente a la globalización de la indiferencia. Dirigió sus discursos con rigor a ciertos sectores de élite en la sociedad, entre ellos a las cúpulas del gobierno, de la Iglesia y del gremio de trabajo. Habló de la familia como un hogar que pueda dirimir la precariedad generada por la soledad y el aislamiento. Hizo un gesto para aceptar a los divorciados. En Ciudad Juárez, Chihuahua, cuestionó el sistema carcelario y condenó que los problemas se resuelvan aislando, apartando y encarcelando a los seres humanos. Destacó el problema de la migración forzada como el problema de nuestra era, que tiene como causa la exclusión de las oportunidades. Denunció la pobreza como la simiente del narcotráfico y la violencia. Por su parte, también habló con dulzura y trajo palabras de esperanza, colocando los valores

de la misericordia, el perdón y la solidaridad como primordiales. En suma, hizo un llamado a una conversión total.

A pesar de estos esfuerzos, la intensa actividad misionera y los mensajes del Papa Francisco acabaron mediatizados por la imagen que se encargó de convertirlo en marca del Papa Juan Pablo II, y con ello de vaciar sus contenidos proféticos y silenciar su mensaje. Un ejemplo de las palabras que el viento se llevó y lo que la imagen nos dejó se puede constatar visitando la página de Wikipedia sobre la visita de Francisco a México⁶ (en la cual se eligieron las imágenes o estampas antes aludidas, canonizadas por la videocracia televisada.

Es a través de esas imágenes, que hoy aparecen en *Youtube*, que el pueblo mexicano recordará la visita pastoral de Francisco. En ellas no aparecen los escenarios de lugares emblemáticos de las problemáticas periféricas que el mismo papa eligió para colocar sus mensajes; en su lugar se muestra un México de fachadas que se esmeran en enseñar un país ficcionalizado por el nacionalismo cultural, por la festividad devocional, por el melodrama que daba continuidad a La Rosa de Guadalupe, el programa televisivo más visto en México, por el colorido folklore producido por el espectáculo televisivo. Incluso durante las transmisiones en vivo de su visita, su voz se perdía entre las vivas, las porras y las canciones que frenéticamente entonaban sus fans. Algunos se comportaban como si estuvieran en una procesión frente al santo (buscaban irrespetuosamente tocarlo como si fuera un santo de yeso para conquistar su fuerza milagrosa), otros más se comportaban como si estuvieran frente a un *pop star* y lo acosaban con sus cámaras fotográficas cazando selfies. En este sentido, el México que recorrió y con el cual buscó conectar su mensaje crítico no logró visibilidad en el régimen visual de los medios y las redes sociales. En síntesis, el papa fue atrapado por la videocracia, que le colocó la botarga de Juan Pablo II para fijar su imagen en la estampa milagrosa del papa (no importa cuál) arrullado en los brazos de la Virgen Guadalupana, del papa con sombrero de charro, y del papa

⁶ https://es.wikipedia.org/wiki/Visita_del_papa_Francisco_a_M%C3%A9xico

abrazando a un niño indígena, logrando el efecto de continuidad visual con el México Siempre fiel protagonizado por el milagro de la fe televisada.

Tercera postal: Un cocktail religioso para crear la idea de pueblo en la política populista de la 4T (La Morena, la Biblia, y los rituales de Pachamama)

Andrés Manuel López Obrador (conocido por sus siglas como AMLO) es el actual presidente de México, quien ganó con 53% de votos en 2019. Aunque su partido (MORENA), de muy reciente formación, es identificado con la izquierda moderada, muchos periodistas lo han caracterizado como político populista (a veces usando el término como peyorativo) pero también hay académicos que, siguiendo la definición de Laclau (2005), lo consideran populista, ya que pone en acción una forma de hacer política fundada en la creación de mecanismos de representación y de vínculos entre el líder nacional y las masas homogenizadas en la construcción del significativo “el pueblo”, con una tendencia a concentrar las decisiones y la capacidad de acción en su persona. Se le critica por encarnar a un líder mesiánico, pues se presenta como un salvador del descontento ciudadano provocado por los altos índices de corrupción y de inseguridad, violencia e impunidad que dejaron los anteriores gobernantes que se identifican como representantes de proyectos neoliberales. Representa una corriente de izquierda en cuanto que anuncia corregir las brechas de la desigualdad económica que dejaron los programas neoliberales de sus antecesores, controlar los lujos excesivos de la clase política y poner un alto a la corrupción. No obstante, su proyecto político no recoge las demandas de la nueva izquierda, relacionadas con la ampliación de libertades y derechos sexuales, las demandas de género y las demandas de los LGBTTI. En parte porque tiene una visión moralista conservadora

de la sociedad y los valores patriarcales que deben regirla. Parte de su visión está influenciada por el cristianismo.

Uno de sus rasgos es su carácter mesiánico, que promete salvar al país de la mafia del poder, del neoliberalismo y de los conservadores, y encabeza un movimiento salvífico que ha llamado la Cuarta Transformación (4T). En particular, se le reconoce por emprender un “populismo religioso” (Laclau, 2005) ya que el mismo Andrés Manuel considera que la causa de todos los malestares es la crisis moral (crisis de valores familiares y de fe). Tanto en su campaña como durante su primer año de presidente, Andrés Manuel ha instrumentado todo tipo de simbología religiosa como fuente de legitimación del poder: a la Virgen de Guadalupe como emblema patriótico del “pueblo”; a la Biblia y sus contenidos como fuente inagotable de enseñanza política y de valores universales; a las ritualidades ancestrales (como es el recibimiento del bastón de mando para recibir la investidura presidencial de los pueblos indígenas o el pedir perdón a la Madre Tierra, recordando los rituales de Pachamama celebrados por su amigo Evo Morales, anterior presidente de Bolivia). Veamos a detalle cómo ha instrumentado diferentes símbolos religiosos en sus programas políticos.

Andrés Manuel tiene una larga trayectoria política, primero fue priista y ahí aprendió el valor y respeto al juarismo (Benito Juárez le dio a México la separación Iglesia-Estado). Posteriormente, se afilió al Partido de la Revolución Democrática (PRD), haciendo más clara su simpatía por la izquierda. Desde ese partido fue dos veces candidato a la presidencia, y denunció un fraude electoral en su contra en 1988. Sin darse por vencido, abandonó ese partido y en 2014 fundó un nuevo partido llamado Movimiento de Renovación Nacional, cuyas siglas son MORENA. El nombre de MORENA causó suspicacia y sospecha entre varios periodistas y analistas políticos, pues con ese apelativo se le reconoce a la Virgen de Guadalupe (la Morena del Tepeyac o la Virgen Morena), que es el símbolo dominante de la patria católica, pero también del México mestizo. Para generar más sospechas, Andrés Manuel registró su candidatura el

mismo día 12 de diciembre, que coincide con el festejo de la Virgen de Guadalupe.⁷ No sabemos si esta fecha fue intencional o fue mera coincidencia, o si estos guiños anunciaban la manipulación política de la fe católica desde su fundación.

Aunque frecuentemente se especula a qué religión pertenece, él ha aclarado que se dice a sí mismo cristiano, en el sentido más amplio del término, porque Cristo es amor y la justicia es amor.

En 2017, un año antes de las elecciones, Andrés Manuel emprendió el movimiento “Juntos haremos historia”, para sumar fuerza y poder ganar las elecciones para la presidencia nacional en julio de 2018. A esta alianza invitó al Partido de los Trabajadores (PT, que fue un brazo izquierdista operador del PRI) y al partido del ala evangélica llamado Partido Encuentro Social, cuyas siglas PES aluden directamente al reconocimiento de los cristianos, como un significante amplio y englobante. Esta alianza no fue bien vista por las cúpulas católicas, que constantemente lo tachaban de populista e implementaron una campaña mediática en su contra esparciendo el pánico moral de que Andrés Manuel conduciría a México a la ruina por el mismo camino emprendido por Hugo Chávez en Venezuela.

Un acto irruptivo para el clima de laicidad que ha sido una tradición política en México fue el discurso de inicio de campaña que dirigió Andrés Manuel a los militantes del PES, donde anunció que su propuesta no sólo buscaría el bienestar material (económico) sino también el bienestar del alma de los mexicanos. Los partidistas evangélicos rompieron en aplausos. AMLO habló del amor como instrumento para regenerar un país que ha vivido el gran fracaso en la

⁷ “En un acto que hubiera escandalizado a Juárez y a Cárdenas, AMLO se registrará el 12 de diciembre de este año como precandidato a la presidencia. La coincidencia de la fecha con el día de la Virgen de Guadalupe no engaña a nadie con dos dedos de frente. Lo que AMLO no dice de manera abierta, pero sugiere mañosamente, es que le pedirá a la Virgen de Guadalupe que cobije su lucha por el poder. Esa misma conexión implícita está en las siglas de su partido: Morena; como la Guadalupeana. De manera taimada, AMLO ha venido utilizando a la Patrona de México para sus intereses políticos. Lo ha hecho de manera disimulada, hipócrita y oportunista. En ese aspecto, AMLO ha demostrado poca honestidad y valentía” (Hurtado, 2017).

guerra contra el narcotráfico y que sufre de una violencia sin tregua protagonizada por las organizaciones criminales y la corrupción de las policías estatales. El diagnóstico de Andrés Manuel al problema nacional es la pérdida de valores morales y por tanto considera que su sanación está en escribir y divulgar una Constitución moral:

Debemos tener un código del bien, de ahí que hacemos el compromiso de convocar con este propósito, a muchos ciudadanos mujeres y hombres de buena voluntad, para la elaboración de una constitución moral, de un código moral. Así como existe una constitución política, vamos, entre todos, a elaborar una constitución moral (aplausos). Vamos a convocar para ello a un constituyente, en el que van a participar especialistas en esta materia, filósofos, psicólogos, sociólogos, antropólogos, así como todos aquellos que tengan algo que aportar al respecto. Ancianos venerables de las comunidades indígenas, maestros, maestras, padres, madres de familia, jóvenes escritores, poetas, mujeres, empresarios, defensores de la diversidad y los derechos humanos, practicantes de las distintas religiones. Diálogo ecuménico, diálogo interreligioso, diálogo de religiosos y no creyentes, diálogo para moralizar a México⁸

Este desplazamiento del discurso político al discurso religioso ha sido fuertemente criticado por la prensa, pues pone en riesgo el baluarte de un Estado autónomo al buscar colocar un código moral por encima o complementario a la Constitución política donde se inscriben los artículos que norman y regulan el actuar ciudadano bajo una legalidad. Si atendemos con detenimiento, AMLO habla para todos los cristianos y los no cristianos, pero los engloba en una totalidad capaz de ser unificada mediante un diálogo ecuménico, es decir, intrínsecamente teológico, no secular. El político, quien considera la Biblia como un recurso moral universal (no particular de la religión cristiana), aprovechó para citar el Antiguo Testamento como fuente de inspiración ética y, a fin de mostrar que no contravenía los

⁸ <https://www.youtube.com/watch?v=8caR4DKuhZ0>

preceptos de la laicidad, se refirió a que: “Jesús fue muy claro, fue el primero que expresó ‘Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios’” (Lucas 20:25, Biblia, La Biblia de las Américas).

Sin querer abundar en todo el contenido del discurso, habrá que mencionar que, a lo largo de su campaña, en muchos momentos Andrés Manuel lanzó spots que circularon en las redes sociales (*Facebook* y *Twitter*), donde entremezcló la prédica del amor y la ética con las promesas de campaña, encontrando horizontes comunes entre la teología bíblica cristiana, los filósofos clásicos, los próceres de la patria, los héroes nacionales, los escritores nacionales y los pensadores políticos.

En varios momentos, se presentó como heredero de la política laicista de Benito Juárez (el héroe mexicano de la laicidad), pero a la vez como cristiano ecuménico, que inserta los discursos religiosos en el quehacer político, aunque se cuidó de no hacer proselitismo por una sola doctrina o congregación (si bien, como veremos, establece alianzas con líderes particulares de un sector evangélico). Ello le ganó fuertes críticas entre los intelectuales liberales, que lo tacharon de conservador, por lo cual habló de que en dicha Constitución moral también debían incluirse principios y derechos de nuestro tiempo, entre los que se refirió a: “la no discriminación, la diversidad, el respeto a la diversidad, la pluralidad, el derecho a la libre manifestación de las ideas” (citado en Jorge Monroy). Y en el spot citado refrendó que durante su mandato garantizaría: “la libertad de prensa, el derecho a disentir, el derecho a la diversidad sexual, así como el respeto a los derechos humanos” (citado en Jorge Monroy).

A pesar de su discurso ecumenizante, ha establecido alianzas con evangélicos que no representan al conjunto de los cristianos, a la vez que levantó sospechas entre un sector católico conservador que durante su campaña lo acusó de ser un enemigo de la fe católica. A principios del mes de abril de 2018, se difundió un spot político que circuló en las redes sociales donde Andrés Manuel López Obrador refrendaba su respeto a los símbolos católicos: “Me hincó donde se hinca el pueblo”, citando al poeta patriótico Ignacio Ramírez, pero haciendo referencia a la fe y devoción de los católicos

mexicanos que se hincan frente a la imagen de la Virgen de Guadalupe y a los santos, figuras icónicas del catolicismo popular, que son rechazadas y sancionadas por los evangélicos (protestantes y pentecostales) por considerarlas prácticas idolátricas. Un mes después, se emprendió otra campaña en su contra en las redes sociales, colocando al candidato como el enemigo de la fe guadalupana. En un video, el sacerdote Francisco López Coronado (Misionero de la Natividad de María) difundía un supuesto volante emitido por MORENA, PES y PT en el que se denunciaba a la Iglesia católica como parte de la mafia del poder, alertando: “No permitamos la manipulación que hace la Iglesia católica a través del fanatismo y la utilización de diversos símbolos como el cuento de la Virgen de Guadalupe. Por una auténtica libertad religiosa e iglesias al servicio del pueblo”. El volante estaba firmado por la Comunidad Cristiana de México, la Iglesia Pentecostal y la Confraternidad Nacional de Iglesias Evangélicas (CONFRATERNICE). Del lado derecho se colocaba la imagen de la virgen morena con un círculo que anunciaba no votar por ella. En el video, el sacerdote denunciaba el panfleto como una infamia, una grosería y un agravio a la bandera mexicana. Incluso lo acusó de diabólico, y de que el señor López Obrador estaba persiguiendo a la Iglesia católica y que su partido era un peligro para México. Invitaba a que los mexicanos levantaran la voz, pues no podían soportar que pisotearan a la Virgen porque “es el emblema de México, es la bandera de México. Es la que nos dio patria”. Para terminar su video entonó el himno Guadalupano, cuyas estrofas llamaban a una guerra de defensa a la patria y a Dios.⁹

Aunque la denuncia fue desmentida al día siguiente por la coordinadora de la campaña presidencial y el mismo López Obrador acusó que su difusión era parte de una guerra sucia para deslegitimarlo, el candidato se vio obligado a prometer que “en su proyecto de

⁹ <https://www.facebook.com/jtpunleon/videos/pcb.1704890842881346/1704890229548074/?type=3&theater>

gobierno se respetan las religiones de la militancia, así como a los no creyentes”¹⁰).

El temor de que Andrés Manuel fuera un peligro para la nación era compartido por sectores de clase media alta, católicos cercanos a los círculos elitistas del Opus Dei y Legionarios de Cristo. Este temor se fundaba en el imaginario de la amenaza comunista que recurría constantemente a equiparar a México con Venezuela y que su proyecto traería consigo el desmantelamiento total del desarrollo y progreso capitalistas; y la prohibición y persecución de la fe católica.

También circularon en las redes sociales *fake news*, como un video que se viralizó a partir del 15 de abril en las redes sociales que mostraba al Papa Francisco manifestando a viva voz que: “Las ideologías de AMLO son dictaduras que no sirven”. Este video tuvo dos millones 500 mil reproducciones y fue compartido 79 mil veces¹¹ En la página *verificado* se explica cómo fue descontextualizado, pues editaron la parte de un discurso que el Papa pronunció en Paraguay en 2015, y su voz fue trucada. En respuesta, el 21 de abril, un miembro del equipo de campaña de AMLO viajó al Vaticano para invitar al Pontífice a colaborar en el proyecto de pacificación de México (esto ante las fuertes críticas de que el candidato había anunciado una amnistía y los medios lo interpretaban como un pacto de impunidad a los criminales¹²,). Aunque AMLO necesitaba recurrir a su legitimación, en esta ocasión el Papa rechazó la invitación.

Días antes de las elecciones, cuando todas las encuestas advertían el apoyo popular por el candidato, las redes sociales se inundaron de mensajes que invitaban a rezar e invocar a la Virgen de Guadalupe para cambiar los resultados electorales. No obstante, ni los rezos, ni las invocaciones, ni algunas peregrinaciones realizadas a la Basílica

¹⁰ <https://www.msn.com/es-mx/noticias/elecciones/volantes-contrala-iglesia-y-la-virgen-con-logo-de-morena-son-guerra-sucia-acusa-amlo/ar-AAxwgGT?ocid=sf>

¹¹ <https://verificado.mx/el-papa-francisco-no-se-pronuncio-en-contrade-lopez-obrador>

¹² <https://www.informador.mx/mexico/Lopez-Obrador-invita-al-Papa-Francisco-a-combatir-la-impunidad-20180422-0082.html>

de Guadalupe lograron cambiar el efecto de los votos en las urnas a favor de AMLO.

El triunfo de la coalición Juntos Haremos Historia, encabezada por AMLO, el 1 de julio de 2018 articulaba a tres partidos políticos: MORENA, el PT y el PES. Las negociaciones con el PES, el partido evangélico,¹³ consistieron en un arreglo clientelar que prometía el voto corporativo de los evangélicos, cuyo líder Erick estimaba en 15 millones de votantes, aunque en la realidad sólo alcanzaron alrededor de un millón y medio de votos, a cambio de que los miembros del PES ocuparan puestos en 75 distritos para diputados y 16 para la cámara de senadores. Mediante esta alianza, se abrió la posibilidad de acceso directo de los evangélicos a las decisiones en las cámaras de diputados y de senadores, desde donde pueden incidir en la aprobación o desaprobación de leyes que les permitan librar la guerra contra el maligno en el ámbito político. De hecho, debido al triunfo abrumador de Andrés Manuel López Obrador (AMLO), el partido evangélico logró colocar ocho senadores y 56 diputados en el Congreso. Pero el PES perdió su registro ante el Instituto Nacional Electoral por no alcanzar el mínimo porcentaje de votos (3% de la votación total) requerido.

Aunque prometieron un voto clientelar, basado en la consigna de “hermano vota por hermano”, la idea de pueblo evangélico es, retomando a Laclau (2005), un significante vacío, pues en los hechos no existe la representación de liderazgo entre la heterogénea y dividida población cristiana mexicana (véase Gutiérrez y De la Torre, 2014). Sumado a ello, en México persiste una postura laicista, incluso entre los evangélicos que rechazan la intromisión de lo religioso en política.¹⁴ Esto se muestra en los datos arrojados por ENCREER

¹³ El partido se fundó para ser un contrapeso a la religión católica, pero también para defender sus derechos como minoría religiosa y su visión del mundo. Esta visión del mundo privilegia la defensa de los valores conservadores, caracterizándose como el “partido de la familia”, que se opone a políticas liberales como son el matrimonio del mismo sexo, la despenalización del aborto y la libre circulación y venta de revistas pornográficas (https://es.wikipedia.org/wiki/Partido_Encuentro_Social).

¹⁴ Su estimación no consideraba que los evangélicos representan apenas 7.6% del total de la población, correspondiente a 8 millones 386 mil 207 (según los datos oficiales

2016, donde la mayoría de los mexicanos (incluidos los evangélicos) se opone a los proyectos de confesionalización del espacio público y aprueba un Estado laico que contemple leyes que regulen la intromisión y acción directa de la religión en el campo político. Algunos resultados confirman dicha tendencia: 75% de la población mexicana (76% de los evangélicos) se opone a que las religiones participen abiertamente en política electoral (en México no se permite que pastores o sacerdotes sean postulados a candidaturas políticas); y 88% (90% de evangélicos) desapruueba que los candidatos a elección popular usen símbolos religiosos en sus campañas políticas^{15 16}.

A pesar del fracaso del PES, el triunfo de AMLO brindó un novedoso escenario político para los cristianos evangélicos, que abrió oportunidades para la formación de las llamadas ‘bancadas evangélicas’ en los distintos niveles del poder legislativo, como ya se había implementado en Brasil (Oro, 2006), Costa Rica y Colombia para desde ahí colocar los preceptos bíblicos y morales en defensa de la familia y la vida, a la vez que suprimir los artículos que sustentan libertades laicas (en particular relativas a la despenalización del aborto, el divorcio, el reconocimiento jurídico del matrimonio entre sexos iguales y la despenalización de drogas). Además, han emprendido una cruzada para conquistar libertades religiosas (como es el derecho a la propiedad de concesiones de medios de comunicación) en un país cuya Constitución limita la participación de las asociaciones religiosas en varios ámbitos públicos, como es el de la educación y los medios de comunicación. Aunque en el reparto de la coalición

de INEGI, 2010) y que es mucho menor a la presencia que tienen en el resto de América Latina. A este dato hay que agregar que los evangélicos no son un grupo, sino una categoría compuesta por diferentes denominaciones que no representan una unidad ni se identifican con un liderazgo único, no convergen en sus inclinaciones electorales. Según Carlos Garma incluso: “hay votantes evangélicos que siguen apoyando el Estado Laico y desconfían de un partido con bases religiosas. En este sentido siguen siendo claramente “juaristas” (Garma, 2018: 368).

¹⁵ Resultados de ENCREER, 2016 en: www.rifrem.mx

¹⁶ Como concluye Garma: “México aún no está en condiciones para tener un partido evangélico” (2018: 369).

decidieron que se le asignaría al PES el encabezar las comisiones de Salud y Cultura y Cinematografía en la Cámara de Diputadas (dos escaños estratégicos para que la bancada evangélica impusiera su agenda conservadora provida y profamilia), estas fueron declinadas porque ya no tenían partido.

Aun así, posteriormente, durante su presidencia, AMLO ha establecido prerrogativas para los evangélicos, ya no con Erick Flores el líder del PES, sino en una alianza con Arturo Farela,¹⁷ el líder de CONFRATERNICE (Confraternidad Nacional de Iglesias Cristianas Evangélicas), quien no apoyaba al partido evangélico. En julio de 2019, se publicó la Cartilla Moral, un texto que retoma un escrito de Alfonso Reyes cuyo contenido ofrece una serie de puntos para “promover una ética sustentada en el amor a la familia, al prójimo, a la naturaleza, a la Patria y a la humanidad.”¹⁸ . El contenido fue criticado por extemporáneo y conservador. Lo que se le ha criticado es que el presidente anunció que CONFRATERNICE fuera la institución encargada de su distribución en los siete mil templos, en eventos masivos de sus denominaciones y en visitas casa por casa. También ha invitado a los predicadores evangélicos “a difundir la palabra de Dios en las cárceles del Sistema Penitenciario Federal para llevar a la senda del bien a los presos; coadyuvar a la educación moral de los “jóvenes

¹⁷ Arturo Farela es un pastor evangélico, líder de CONFRATERNICE, que aparece como el contacto evangélico más cercano al Presidente. Farela se presenta como el articulador del conjunto de los evangélicos. Durante su carrera pública fue gestor para el registro de las asociaciones religiosas en 1991, ha defendido casos de intolerancia a minorías cristianas (principalmente de las comunidades indígenas de Chiapas y Jalisco), y desde 2006 brindó su apoyo a Andrés Manuel durante su anterior campaña. Aunque él dice no recibir sueldo, tres de sus hijos y treinta miembros de CONFRATERNICE tienen plazas en secretarías de gobierno. Farela en cambio recibe favores a cambio de su apoyo. Por ejemplo, asistió como orador en Tijuana en un mitín sobre la crisis migratoria, se comprometió a distribuir la Cartilla Moral y a colocar cajeros en los templos evangélicos, a cambio de que les otorgaran concesiones de medios de comunicación. Farela interpreta su alianza como un balance en el sobrepeso de la relación del gobierno con líderes católicos, los favores recibidos como dones sobrenaturales, y al Presidente como un auténtico cristiano (Ruiz Parra, 2020).

¹⁸ <https://mvsnoticias.com/noticias/nacionales/cartilla-moral-busca-promover-una-forma-de-vivir-sustentada-en-el-amor-amlo/>

construyendo el futuro” (CONFRATERNICE ofrece contribuir con 200 mil jóvenes) y administrar los cajeros automáticos del Banco del Bienestar por medio de los cuales el gobierno federal entregará dinero en las poblaciones aisladas” (Sheridan, 2019).

El empalmar el difusionismo moral nacional con el quehacer proselitista de los evangélicos pone en juego las pretensiones ecuménicas del proyecto y sobre todo el carácter laico de un proyecto estatal. López Obrador parece sentirse más a gusto con los cuadros evangélicos que con las ONGs y con los movimientos ciudadanos, de los cuales se ha apartado e incluso les ha dado la espalda (como son el movimiento de los padres de los estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa, los colectivos feministas, el EZLN, las comunidades indígenas afectadas por el proyecto del Tren Maya y el movimiento por la Paz con Justicia y Dignidad, encabezado por el poeta católico Javier Sicilia). A cambio del apoyo de los evangélicos en la moralización del país, el Presidente se comprometió a revisar la ley de concesiones de medios para otorgarles concesiones gratuitas de canales de radio y TV a iglesias, argumentando que ellos tienen experiencia para sanar a los jóvenes adictos a las drogas.

Son continuas las ocasiones en que López Obrador recurre a la Biblia en sus elocuciones “mañaneras”, en las cuales da un mensaje diario a la nación. También han sido reiteradas las ocasiones en que AMLO recurre a servicios pentecostales (como asistir a una sanación, o que el propio pastor Farel ore por él, o hablar en nombre de Jesucristo y ser comparado con Jesucristo). Y eso trae muchas críticas a la manera en que no respeta la constitución laica, a pesar de que, como mucho evangélicos mexicanos, dice ser juarista. Ante los cuestionamientos sobre esta contradicción con los valores laicistas heredados de la tradición juarista, el presidente ha sostenido que el contenido de la Cartilla Moral se basa en valores universales. Por su parte, el líder de CONFRATERNICE dice que hay que entender que tenemos un presidente “espiritual”, que no es lo mismo que religioso. En cambio, la antigua alianza con los católicos que establecían los anteriores presidentes se ve desdibujada

(solo se establece alianza con el Padre Solalinde, defensor activo de los derechos de los migrantes), a tal grado que al ser entrevistado el presidente de la CEM aclaró que ellos no colaborarán en la entrega de la Cartilla Moral, ya que no es su prioridad pastoral, sino que están dedicados a la atención a los migrantes, un problema social que es prioritario en los ejes pastorales del nuevo pontífice, pero que contradice la política del presidente, quien ha optado por actuar acorde a las líneas fronterizas de la política de Trump, el presidente de los Estados Unidos, endureciendo las fronteras con los migrantes centroamericanos e incurriendo en acciones que contravienen los derechos humanos.

Es cierto que AMLO no instrumenta un solo símbolo religioso: “navegaba con ambigüedad sobre sus creencias religiosas. Decía ‘soy católico-cristiano-bíblico’. A mí esa mezcla me sonaba a que quería quedar bien con todos: con los católicos y los evangélicos al mismo tiempo” (Ruiz Parra, 2020). Efectivamente, instrumenta significantes que vacían el contenido de los símbolos para generar la ficción de una unidad de pueblo y nación cristianos. Aunque también ha recurrido a encontrar una fuente de legitimidad en rituales neoindios (con mestizos vestidos de indígenas, como sucedió en la ceremonia de toma de poder que realizó en el Zócalo capitalino, en una verbena popular en la cual diferentes “líderes indígenas” --que resultó que algunos no lo eran-- le otorgaron el bastón de mando). También recurrió a una ofrenda a la Pachamama (Madre Tierra) para pedirle permiso para impulsar el megaproyecto del Tren Maya, que ha sido muy cuestionado tanto por la cuantiosa inversión como por sus repercusiones ambientales y su posible enajenación de los territorios de las comunidades indígenas del sur de México.

Lo que resulta interesante es que estos rituales (entornos de enunciación) colocan símbolos (significantes, como maya, pueblo, nación) que suplen la consulta con las comunidades indígenas que resultarían afectadas y de movimientos sociales (los significados). En el caso de los indígenas del sur, ellos denominan al proyecto como “ese tren

que llaman maya”,¹⁹ refiriéndose a que no surge de la cultura ni de los pueblos mayas. Marichuy, María de Jesús Patricio, representante del Congreso Nacional Indígena que fue precandidata a la presidencia propuesta por una coalición indígena denuncia que se ha recrudecido la represión: “Nosotros creemos que la Guardia Nacional se puso para reprimir, no para cuidar a las comunidades, y para consumir los acuerdos para que se ejecuten megaproyectos”.²⁰

De forma paralela, no todos los actores nacionales están invitados a compartir rituales. El caso más emblemático fue su negativa para recibir en el mes de enero de 2020 al contingente de Caravana por la Verdad, la Justicia y la Paz, liderado por el poeta Javier Sicilia, en el cual participan víctimas de desapariciones, homicidios y desplazados. La explicación que dio el Presidente es digna de traerse a colación: “No los voy a recibir yo, los va a recibir el gabinete de seguridad para no hacer un show, un espectáculo, no me gusta ese manejo propagandístico...Tengo que cuidar la investidura presidencial como decía don Adolfo Ruiz Cortines, no soy yo, es la investidura”. A ello agregó: “yo tengo que cuidar lo que represento: a todos los mexicanos, no a Andrés Manuel López Obrador el presidente de México, el jefe del estado mexicano”. Andrés Manuel se presentó como un símbolo que no solo representa a un dirigente, sino que representa a todos los mexicanos (de nuevo la producción del pueblo), y que por tanto no puede ser expuesto a un movimiento ciudadano. Ello muestra la manipulación del símbolo del presidente-todos los mexicanos, de los montajes políticos que son y no son espectáculo, y de la capacidad de desvirtuar a los ciudadanos como parte del pueblo mexicano. Una estrategia para monopolizar la enunciación de los símbolos y los rituales que definen al pueblo y a la nación.

¹⁹ Ponencia de Magdalena Gómez “El tren que llaman maya: impacto de un proyecto no consultado a los mayas”, en V Encuentro Mexicano-Brasileño de Antropología, UAM, Ciudad de México, 18-20 de noviembre 2019.

²⁰ Hablar de Marichuy y EZLN, disponible en: <https://aristeguinoticias.com/1210/mexico/desde-la-llegada-de-amlo-a-presidencia-ha-aumentado-la-represion-indigena-marichuy/>

En suma, la instrumentación de símbolos y ceremonias rituales producen un significante de pueblo indígena, donde los propios agentes indígenas están ausentes en las consultas. La estrategia populista de Andrés Manuel recurre a los símbolos y rituales para vaciar a los actores que representan movimientos sociales. Durante su primer año de mandato, el presidente –que promete revolucionar y estar del lado del pueblo– ha encontrado dificultades con los movimientos sociales más visibles de esta coyuntura: los indígenas zapatistas, los estudiantes, las feministas, las familias de los desaparecidos, los indígenas mayas y los migrantes centroamericanos, a quienes a pesar de sus orígenes y demandas netamente populares considera como conservadores o como neoliberales. Estos movimientos reclaman justicia. Son movimientos que no surgieron para golpear a la 4T. Han estado activos desde sexenios anteriores y han demostrado no estar dispuestos a arreglos clientelares. Por tanto “rompen esa dicotomía elemental y plantean demandas de justicia que el Gobierno no entiende y no atiende. Todos ellos giran en torno a la denuncia de la persistencia de la impunidad” (Olvera, 2020). A pesar de ello, Andrés Manuel los ha deslegitimado como “conservadores”, su etiqueta favorita para señalar al enemigo de su política. No obstante, es inconcebible pensar a las feministas, a los socialistas, a los indígenas y a los estudiantes como el nuevo bloque conservador nacional, cuando ha representado el impulso progresista de nuestra sociedad civil. Como lo señala Diego Petersen:

En boca de López Obrador “conservador” ya no es la definición de una postura política sino algo más parecido a un insulto que no significa otra cosa que aquel que no está de acuerdo con su movimiento o, peor aún, que se opone a los designios del pueblo que él encabeza y representa. Así hoy día pueden ser tildados de conservadores los pueblos mayas que se oponen a la construcción del tren en la Península de Yucatán, los zapatistas que no reconocen en su movimiento una transformación o las feministas que salen a las calles a protestar (Petersen, 2020).

Conclusiones

He elegido tres postales sobre el uso e instrumentación de símbolos políticos en la historia reciente de México. La primera muestra cómo la Virgen de Guadalupe es instrumentada por los católicos conservadores como un emblema de conquista de la nación católica sobre la nación laica. La segunda describe la instrumentación del signifiante Papa como un traje botarga que puede ser colocado en los diferentes pontífices para producir la idea del Papa mexicano y con ella la del pueblo católico. La tercera es la de recurrir a la Biblia, a Jesucristo, a la concepción unitaria y totalizante del pueblo cristiano como significantes vacíos que permiten expandir la relación del líder salvífico de las masas nacionales. La tercera es el uso pragmático de símbolos, rituales y alianzas religiosas para generar una idea inclusiva de “pueblo”, a la vez que la instrumentación del vaciado de los símbolos, instrumentando las adjetivaciones excluyentes de “conservadores” para dejar fuera a actores populares que demandan la inclusión de políticas reivindicativas nacionales.

En las tres postales hemos podido reconocer la mediación de la imagen religiosa en las prácticas de una renovada videopolítica, que coloca a los medios y al espectáculo mediatizado como un nuevo lugar donde se experimentan transformaciones en los modos de producir, gestionar y experimentar tanto el hecho religioso como la política.

En las tres postales, el régimen de la imagen contribuye a la puesta en práctica de una política de videocracia que vacía los sentidos ideológicos, históricos del símbolo para generar simulacros de encuentro entre las masas y los líderes políticos. Ambos se entrelazan colocando la imagen como constatación política de una unidad englobante, pero sin representación real. La articulación de los símbolos religiosos en la política imprime una nueva lógica que modifica el campo religioso y erosiona su especialización y sus límites, afectando la laicidad entendida como división de esferas especializadas. El

símbolo religioso ritualizado en escenarios políticos genera adhesiones emocionales y merma la participación ciudadana. Produce un alejamiento mediático de los ciudadanos de las escenas de decisión (García Canclini, 2019) y –agregaría– un vaciamiento de la presencia enunciativa de los actores políticos ciudadanos en la enunciación del discurso político de lo nacional. Por último, es importante considerar que el uso e instrumentación política de lo religioso sustituye el liderazgo ideológico por el carisma salvífico, un recurso cada vez más apreciado por los actuales dirigentes políticos populistas, una modalidad que no sólo corresponde al caso mexicano, sino al síntoma de una era.

Bibliografía

Algranti, Joaquín María (2010). *Política y Religión en los márgenes*. Buenos Aires: ediciones ciccus.

Amegeiras, Aldo (coord.) (2014). *Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires: CLACSO.

Blancarte, Roberto (2004). *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*. Ciudad de México: Grijalbo

Brading, David (2002). *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Ciudad de México: Taurus.

Castells, Manuel (2019). Entrevistado en revista *Perfil*, disponible en: (<https://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/manuel-castells-consumimos-medios-no-para-informarnos-sino-para-confirmarnos.phtml?rd=1&fbclid=IwAR1YQun0c1nOvDdUXESnuH-IjQ0P7kBO-9hq-WgdVZYAwwyIvmC5zIglLTcs>).

Cruces, Francisco (1998). "El ritual de la protesta en las marchas urbanas". En García Canclini, N. (coord.) *La ciudad y los ciudadanos imaginados por los medios*, Ciudad de México: Grijalbo, pp.26-82.

Chatterjee, Partha (2002). "Comunidad Imaginada: ¿Por quién?". *Historia Caribe*, II (7),43-52.[fecha de Consulta 31 de Agosto de 2020]. ISSN: 0122-8803. Disponible en: <https://es.scribd.com/doc/264324466/Comunidad-Imaginada-Par-Quien>.

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

De la Torre, Renée (2013). "Laicidad o derechos por la vida: las arenas del conflicto entre la Iglesia católica y el Estado y la sociedad civil en México". En *Claudia Touris (editora). Dilemas del catolicismo contemporáneo en Europa y América Latina* Rosario: Prohistoria ediciones, pp. 37-57

De la Torre, Renée (2018). Videogracia y las recomposiciones de la religiosidad contemporánea en Latinoamérica", *FIAR* 11 (1): 19-33 (disponible en: http://interamerica.de/wp-content/uploads/2018/04/02_fiar-Vol-11.1-de-la-Torre_19-33.pdf)

De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2014). "La religión en el censo: recurso para la construcción de una cultura de pluralidad religiosa en México", *Revista Cultura y Religión*, 8 (2): 166-196, disponible en: <http://www.revistaculturayreligion.cl/>

De la Torre, Renée (2008). "La Iglesia católica y la defensa de los derechos humanos en México. Tres obispos, tres pronunciamientos distintos". En *Luis Vázquez (coord.) Religión y derechos humanos. Perspectivas y realidades múltiples*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de Yucatán, pp. 108-168.

De la Torre, Renée (2019). "The non-effect of Pope Francis behind the scenes of "Mexico always faithful", *Research in the Social Scientific Study of Religion [Pope Francis Effect]*, Vol. 30.

García Canclini (2019). *Ciudadanos reemplazados por algoritmos*, Guadalajara: CALAS.

Garma, Carlos (2018). “Los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales”. En José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.) *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung/IESC, pp. 355-376.

Giumbelli, Emerson (2016). “Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos”. *Ciências Sociais y Religião/Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, 18 (25): 14-37 <http://seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaisReligiao/article/view/62609>

González de Alba, Luis (2000). *Las mentiras de mis maestros*. Ciudad de México: ediciones Cal y Arena

González, Fernando (2001). *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la Cristiada*. Ciudad de México: ISS-UNAM/Plaza y Valdés

Gruzinsky, Serge (1990). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a Blade Runner' (1492–2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hurtado, Guillermo (2017). “AMLO y la Guadalupana”, *La Razón*, disponible en: razon.com.mx/columnas/amlo-la-guadalupana/.

Laclau, Ernesto (2005). *La razón populista*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Landi, Oscar (1991). “Videopolítica y cultura”. *Diálogos de comunicación* 29. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/ejemplar/198417>

Mardones, José María (2003). *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander: Sal Terrea.

Vargas Llosa, Mario (1990) declaraciones disponibles en: <https://www.eluniversal.com.mx/elecciones-2018/enterate-la-dictadura-perfecta-y-otros-dichos-de-vargas-llosa-sobre-mexico>.

Nebel, Richard (2000). “Santa María Tonatzín”. En Miguel León Portilla (ed.) *Tonatzín Guadalupe, Pensamiento Náhuatl y mensaje cristino en el Ni-*

can Mopohua, Ciudad de México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica, pp. 19–70.

Olvera, Alberto (2020). “Los movimientos sociales como límites del populismo”, *Diario el País*, disponible en : https://elpais.com/el-pais/2020/03/12/opinion/1584039614_061144.html

Oro, Ari Pedro (2006). “Religão e Política no Brasil”, en Ari Pedro Oro (ed.), *Religião e política no Cone Sul*, Sao Paulo: Attar editorial, pp. 75-156.

Petersen, Diego (2020). “Los Conservadores”. Columna en tres patadas, *El Informador*, 12 de marzo, disponible en: <https://www.informador.mx/ideas/Los-conservadores-20200312-0038.html>

Poulat, Emile (1994). *L'ere postchretienne*, París: Flammarion.

Ruiz Parra, Emiliano (2020). “El pastor de a 4T”, Gatopardo, disponible en: <https://gatopardo.com/reportajes/el-pastor-de-la-4t-arturo-farela/>

Sheridan, Guillermo (2019). “Mañaneras, neoevangelicalismo, sumisión, etcétera”, *Letras Libres*. Disponible en: <https://www.letraslibres.com/mexico/politica/mananeras-neoevangelicalismo-sumision-etcetera>.

Valenzuela Arce, José Manuel (1999). *Impecable diamantina. La deconstrucción del discurso nacional*. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/ITESO.

Zires, Margarita (2017). “Imaginario religioso y acción política en la APPO: El Santo Niño de la APPO y la Virgen de las Barrikadas”. En Eva Alcantara, Yisel Arce y Rodrigo Parrini (coords.) *Lo complejo y lo transparente. Investigaciones transdisciplinarias en Ciencias Sociales*. Ciudad de México: UAM-X, pp. 301-340.

Santuarios y monumentos: el catolicismo como religión pública en Brasil¹

Emerson Giumbelli

La ciudad Aparecida do Norte, en Brasil, que se ubica en las márgenes de la carretera que une São Paulo y Rio de Janeiro, suele ser noticia nacional durante los meses de octubre de cada año. Allí se sitúa el Santuario Nacional de Aparecida, que se estima recibe anualmente a doce millones de personas. El día 12 de octubre es dedicado a la devoción de Nuestra Señora Aparecida. El origen de esta devoción se remonta al descubrimiento de una imagen de la Purísima Concepción por pescadores en 1717. En 1930, la Iglesia católica elevó a Nuestra Señora Aparecida como la Patrona de Brasil. En 1980, fue establecido el 12 de octubre como día feriado nacional (Fernández, 1988). Sin embargo, durante octubre de 2019 se divulgó una noticia inusual: por decisión de una jueza local, fue determinada la retirada

¹ Traductor: Pablo Quintero. Este texto es uno de los resultados del proyecto "Arquitecturas monumentales: religión y espacio público", apoyado por la Beca de Productividad de CNPq (2018-2022). Agradezco los comentarios de Carlos Alberto Steil y Christina Vital da Cunha quienes contribuyeron a la versión final de este texto. A Renée de la Torre y Pablo Semán, les agradezco la invitación a participar en el evento CALAS en el que presenté una primera versión.

de cinco monumentos que hacen referencia a la historia de la devoción a Nuestra Señora Aparecida y fue cancelada la construcción de una estatua gigante de la Patrona. El caso envuelve a una asociación de ateos y al ex prefecto del municipio, además del artista que confeccionó las esculturas; y esta situación sirve para introducir las cuestiones que guían este texto.

La ATEA (Asociación Brasileña de Ateos y Agnósticos) viene destacándose por su activismo jurídico, cuestionando varios casos que involucran financiamiento público en símbolos religiosos.² En el caso de Aparecida do Norte, la asociación denuncia que “los locales fueron construidos con presupuesto público estatal y los monumentos instalados en espacios públicos fueron cedidos por el entonces prefecto”. La jueza aceptó el argumento de ATEA, haciendo una defensa del principio de laicidad. En su sentencia afirma: “(...) no puede permitirse que el Estado subvencione a una religión específica, tampoco que el presupuesto público sea utilizado para la construcción de obras religiosas cuando existen otros destinos de suma importancia, queda en evidencia la mala utilización de los recursos públicos”.³

De acuerdo con la misma fuente, en la defensa contra la denuncia, la gestión municipal “alegó que usó recursos dirigidos al turismo” y que las piezas artísticas “representan la identidad de la ciudad”. Con base en esto, argumenta: “De este modo, la inversión aquí cuestionada no es más que colaboración de interés público dirigida a valorar el turismo religioso, principal actividad económica de la Ciudad de Aparecida y de su población”. El prefecto que realizó los gastos también se manifestó, informando que “buscó crear nuevas rutas y ejes turísticos que ya están beneficiando al comercio local y trayendo recursos para los espacios localizados fuera del área frecuentada tradicionalmente”. La estatua a la cual se le interrumpió su construcción fue concebida para ser parte de un “parque temático”

² Ver la página web de ATEA: <http://www.atea.org.br>

³ Fuente tanto para este como para el texto anterior: <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2019/10/17/justica-barra-estatua-gigante-e-ordena-retirada-de-obras-dedicadas-a-padroeira-em-aparecida.ghtml>

que ocuparía un área de 130 mil m² y que albergaría jardines, restaurantes, estructura de apoyo y estacionamiento para dos mil vehículos. El parque estaría ubicado en el alto de una colina y la gigantesca imagen de Nuestra Señora, con cincuenta metros de altura, estaría incorporada dentro de un contorno metálico imitando el mapa del territorio de Brasil.⁴

Pueden destacarse algunos elementos de esta grandilocuente controversia, que debe continuar en otras instancias de la justicia brasileña. Primero, el entendimiento del principio de laicidad, principio que la prefectura no rechaza. En su argumento, el “turismo religioso” permite conciliar laicidad y religión. Ya en la postura de ATEA y de la jueza, la religión es concebida de forma más estricta, como algo propio de un segmento de la población. En este sentido, y aquí pasamos al segundo punto, la “prohibición definitiva” del financiamiento de obras religiosas por parte de la prefectura, como pretende la sentencia, busca restarle ambigüedad. Si bien esa operación puede ser aplicada a cualquier situación semejante, en el caso de Aparecida las consecuencias serían drásticas. Esto es porque estamos hablando de una “ciudad santuario” (Godoy, 2017), o sea, una forma urbana que se desarrolló alrededor de la devoción a la figura católica.⁵ Mientras que la prefectura pretende usar el turismo para conciliar laicidad y religión; el contra-argumento procura aludir al principio de laicidad para liberar los espacios públicos de la religión.

Surge así una cuestión fundamental: ¿en este caso qué es espacio público? Significativamente, la controversia, al menos por ahora, deja por fuera a la Iglesia católica, que no se pronuncia en ninguno de los reportajes disponibles para ser consultados. Junto con la Iglesia católica, es el propio santuario el que está excluido

⁴ Fuente: <https://www.gazetadopovo.com.br/haus/estilo-cultura/estatua-gigante-em-aparecida-do-norte-desbancara-cristo-redentor/>

⁵ Godoy muestra cómo la ciudad de Aparecida do Norte se constituye, inclusive históricamente, en torno a los lugares de devoción mariana. Pero esto no significa que religión y política se mezclen todo el tiempo. Por ejemplo, los prefectos no son personas que pertenezcan a los cuadros eclesiales católicos.

del debate. Es preciso hacer notar que se trata de uno de los mayores templos católicos del mundo, con capacidad para recibir treinta mil personas. Además de esto, el santuario no es apenas un templo (en realidad son dos, pues la basílica antigua está conservada), sino un complejo de espacios y servicios, que incluye memoriales, centros de entretenimiento y tiendas comerciales, además de otros monumentos. A pesar de las divergencias, las posiciones expresadas dentro de la controversia sobre los monumentos de Aparecida financiados con recursos públicos tienen en común esa característica: dejan de lado a la Iglesia católica e implícitamente no consideran al Santuario Nacional como espacio público.

La perspectiva asumida en este texto hace efectiva, para fines analíticos, la articulación entre monumentos y santuarios. Lo que autoriza esta articulación es que, en las dos configuraciones, nos encontramos con formas de exposición de lo religioso. El carácter público de los monumentos deriva de su propia localización (más comúnmente en colinas y plazas), mientras que en el caso de los santuarios también son públicos por el modo como ocupan el espacio, especialmente cuando lo demarcan. Nos referimos, en este sentido, a su “monumentalidad”. En caso de que aceptemos esta perspectiva, es esencial que nos detengamos en la propia noción de monumento, lo que constituye una de las secciones de este texto. Otra preocupación estará en seguir ciertas dinámicas del catolicismo considerando el panorama religioso brasileño, dentro del cual los evangélicos tienen un papel cada vez más relevante. Ante esto, ¿cómo interpretar la erección de colosales estatuas católicas presentadas como monumentos públicos? ¿Qué está en juego en la inversión católica reciente para la construcción o renovación de santuarios? El interés en la noción de monumento y en ciertas dinámicas del catolicismo depende de un análisis que tiene en su centro a la dimensión política. A su vez, el sentido en que utilizo la idea de política remite a una cierta perspectiva de la discusión sobre espacios públicos. Es por allí que debo comenzar.

Materializando el espacio público

En los últimos años, ha ganado fuerza en los estudios sobre religión lo que puede ser llamado enfoque material. En el terreno de la antropología, esa tendencia se alimenta del giro materialista, lo cual incluye desde una renovación de estudios sobre cultura material hasta perspectivas contemporáneas que extienden la agencia más allá de los humanos. Aplicado a la religión, esto resulta en un énfasis analítico sobre objetos, espacialidades y arquitecturas, en sus interacciones con seres no-humanos, teniendo en consideración la dimensión corporal y los aspectos sensoriales. Son necesarias aún algunas notas metodológicas, ya que el enfoque material requiere que se comience no a partir de las doctrinas o concepciones abstractas – lo que sería, según algunos, un sesgo protestante que impacta en los estudios de la religión - y sí desde las prácticas y las cosas. Paralelamente, se trata de dar la debida atención a las formas junto a los contenidos, tomando en consideración las consecuencias de la idea según la cual no existe mensaje sin un medio que lo soporte.⁶

Buscaré ilustrar las implicaciones de un enfoque material refiriéndome a la arquitectura religiosa. Se trata de una dimensión que pasa desapercibida en muchos estudios, algo que, en fin, no parece tener importancia. Pero tampoco sería suficiente reconocer la relevancia de la arquitectura para un grupo o vivencia religiosa si esto significa que los lugares de culto solamente expresan o reflejan

⁶ Para una presentación del enfoque material sostenido en el trabajo de Birgit Meyer y sus diálogos con la antropología de la religión en Brasil, ver Giumbelli, Rickli y Toniol (2019). En el ámbito de los congresos brasileños de antropología y de las Jornadas sobre Alternativas Religiosas de la Religión, hay colegas que vienen promoviendo discusiones en línea con un abordaje con foco en las materialidades, objetos y cosas (Renata Menezes, César Ceriani, Carly Machado, entre otros). Las investigaciones de Rodrigo Toniol (ver texto en este volumen) son una instigante demostración de cómo entender “espiritualidad” por medio de un enfoque material, lo que lo lleva a dar seguimiento, más allá del campo religioso, a laboratorios y clínicas vinculadas a proyectos científicos. En inglés, merece destacarse la revista *Material Religion*.

concepciones teológicas o que las formas materiales son un símbolo que debe ser interpretado para llegar a aquellas concepciones. Desde un enfoque material, la arquitectura debe ser el punto de partida del análisis. De aquí se desprenden una serie de preguntas: ¿cómo las dimensiones y configuraciones espaciales actúan sobre formas de estar en aquel lugar? ¿Qué permite esa arquitectura? ¿Qué es lo que incentiva y lo que no autoriza? ¿Cuáles son sus relaciones con espacialidades que caracterizan a otros grupos o vivencias religiosas? Partiendo de esas preguntas, se complejiza y se tensiona la relación entre arquitectura y prácticas, de un lado, y, de otro, doctrinas y concepciones teológicas.

Otro ejemplo puede ser el de la vestimenta. Es un ejemplo desafiante porque para ciertos grupos o prácticas religiosas no existe una prescripción relativa sobre con qué y cómo vestirse. Para el análisis material, esta ausencia, antes de impedirlo o desautorizarlo, debe ser tomada como parte del problema. ¿Por qué la vestimenta no es un punto relevante para ciertos grupos? De cualquier modo, las personas asisten a las prácticas vestidas de alguna forma. ¿Qué revela esa forma sobre quiénes son esas personas? ¿Cómo esas vestimentas, sean cuales fueren, permiten que las personas usen sus cuerpos? ¿Qué puede hacerse con esas ropas? Con esas preguntas, el análisis muestra la importancia que se le confiere a un elemento material, así como procura entender las razones y las consecuencias de determinadas vestimentas para un grupo religioso específico.

El enfoque material tiene implicaciones para el análisis de la relación entre religión y espacio público (Giumbelli, 2018a). En el debate sobre esa relación ha predominado un entendimiento metafórico del espacio, lo que torna este término equivalente o intercambiable con el término esfera. Ese entendimiento metafórico viene acompañado de un énfasis en las dimensiones discursivas. Así, aun cuando no existe una preocupación normativa, la discusión sobre religión y esfera pública privilegia el análisis de argumentos o de posicionamientos. No hay dudas sobre la importancia de esas dimensiones (ver los trabajos de Vaggione y de Schäfer en este volumen). Sin embargo,

es posible vislumbrar alternativas – o, mejor dicho, contribuciones complementarias – a partir de una perspectiva que preserva el sentido literal del término espacio. O sea: ¿qué ocurre con el debate sobre religión y espacio público si consideramos las materialidades que participan en esa relación?

Talal Asad, con su estilo polémico, ayudó a abrir el camino para tal formulación: primero, en su negativa de tratar a la religión como un concepto universal y universalizable encarnado en un complejo de símbolos a ser interpretados (Asad, 1993). Religión, para él, es siempre el producto de una definición social e histórica, que se vincula a prácticas autorizadas. Segundo, Asad (2003) ponderó que el debate sobre religión y esfera pública no puede restringirse al análisis de argumentos y posicionamientos, sino que necesita también preguntarse sobre las condiciones y los límites de un embate entre discursos. Se abre así un espacio para las cuestiones sobre quién puede participar de ese embate, sobre qué posiciones pueden ser expresadas y/o escuchadas. Como se percibe, en las dos dimensiones, el poder es un componente fundamental del análisis, el cual, en este sentido, es necesariamente político.

En un sentido más específico, la materialización de la discusión sobre religión y espacio público envuelve dos puntos extras. Para comenzar, lo que se entiende por “público” no precisa estar vinculado a lo estatal, pero se amplía para comprender definiciones que privilegian el tránsito y la exposición. Así, algo público puede ser de propiedad privada, desde el momento en que en él circulen personas no definidas por su dependencia con respecto a ser propietario del espacio. Un ejemplo serían los centros comerciales. Además de esto, algo público puede tener una circulación restringida, pero al ocupar un lugar dentro de una configuración territorial convierte a aquel espacio en algo expuesto y demarcado. Un espacio público, por lo tanto, no significa “ser de todos”: lo más probable es que las condiciones para su acceso y funcionamiento impongan restricciones que son inherentes a su lógica. En cuanto al espacio, y ese es el segundo punto, vale recordar que debe ser tomado en su dimensión

literal. O sea, valen aquí los mismos énfasis que fueron apuntados para el campo de los estudios sobre religión, en su atención volcada para objetos, cuerpos, espacialidades y arquitecturas. Pero, ahora, la propia relación entre lo religioso y lo secular necesita ser problematizada, ya que está en juego la presencia pública de la religión –o, como formula Casanova (1994)–, está en cuestión la configuración de religiones públicas.

Puede afirmarse que la perspectiva que materializa la relación entre religión y espacio público ya está diseminada en el debate latinoamericano. En relación con el debate más específico sobre religión y espacio público, tenemos varios buenos ejemplos en este volumen. María del Rosario Ramírez y Karina Felitti analizan situaciones en que imágenes-objetos religiosos interactúan con grupos y causas no religiosas en manifestaciones de calle. Verónica Giménez Béliveau también observa lo que ocurre en plazas públicas con el uso de objetos para demostrar cómo allí se expresan devociones católicas. Cristina Gutiérrez Zúñiga acompaña las tensiones que cercan la expresión de referencias religiosas, materializadas en objetos, en escuelas públicas. Renée de la Torre analiza el uso de imágenes y símbolos religiosos en performances públicas de presidentes mexicanos recientes. Aunque las inspiraciones sean variadas, estos estudios colocan énfasis sobre objetos y materialidades religiosas y su papel en disputas que envuelven espacios públicos o a la esfera pública.

Mi contribución se suma a las demás, con la particularidad de tomar como referencia la noción de monumento. Un monumento, en su misma idea, es un objeto público, en el sentido arriba desarrollado. Inclusive si hubiese sido costeadado por recursos privados, está “expuesto al público”. A partir de la noción de monumento, llegaré a los santuarios católicos, específicamente aquellos que tienen en su centro templos de grandes proporciones. Aunque pertenezcan a un grupo religioso específico, son lugares abiertos al tránsito y que, por sus dimensiones, demarcan el espacio público. ¿Qué pueden decirnos monumentos y santuarios sobre las dinámicas recientes del catolicismo en un país en el cual sus fieles continúan siendo mayoría?

¿Cómo esas estructuras interfieren en disputas dentro del campo religioso, especialmente con los evangélicos en plena expansión? Tales son las cuestiones que pretendo enfrentar, privilegiando un enfoque material y partiendo de una investigación histórica sobre la noción de monumento.

Monumentos: de estatuas a santuarios

Como es sabido, la forma monumento, como objeto que homenajea algo (persona o evento) o que marca el espacio, es algo antiguo. Pero su versión moderna ganó impulso desde el final del siglo XVIII y especialmente a lo largo del siglo XIX en Europa y en otros lugares impactados por sus ideales. Usar la piedra y sobre todo el metal para representar personas o alegorías se convirtió en una verdadera obsesión durante ese período. Y no por casualidad, pues erigir monumentos acompañó procesos históricos de gran escala, como la consolidación del nacionalismo político y la celebración de la idea de “civilización” (sea representada por la ciencia, sea motivada por victorias militares) (Salgueiro, 2008). Es cierto que la religión sirve de inspiración para esa estatuamania moderna, en el sentido de que se crea una especie de culto secular que depende de objetos. Al mismo tiempo, si estamos de acuerdo con que las imágenes religiosas, sobre todo las católicas, ganan sentido por medio de una relación establecida por el contacto, debemos reconocer una novedad en el culto secular, pues los monumentos invocan, en su celebración, más a la visión que al tacto.

Más aún: esa consolidación de los monumentos seculares los habilita para constituirse como inspiración para nuevos monumentos religiosos (Giumbelli, 2020). El caso del Cristo Redentor, ubicado en lo alto del Corcovado, colina que marca el paisaje de Río de Janeiro (Brasil), muestra bien esto. El monumento fue inaugurado en 1931, pero sus proyectos iniciales se remontan al comienzo de la década anterior, bajo la responsabilidad de católicos apoyados por

la Arquidiócesis de la entonces Capital Federal brasileña (Giumbelli, 2014). La Estatua de la Libertad, inaugurada en 1886, juega aquí un papel doble: inspiración y algo a ser superado. Se pretendía que el Cristo Redentor estuviese más integrado al paisaje y fuese más visible que el monumento ubicado en la entrada de la ciudad de Nueva York. Se reivindicaba que incorporaba técnicas y materiales de construcción más modernos, parecidos a los de los rascacielos contemporáneos hechos de concreto. Sobre todo, se anunciaba que el Cristo Redentor celebraba la “verdadera libertad” e iluminaba el “verdadero futuro”: he aquí los proyectos fomentados por la Iglesia católica, aún no conforme con la laicidad abrazada por la República proclamada en 1889.

A pesar de esas diferencias, hay puntos que aproximan a la Estatua de la Libertad con el Cristo Redentor. Ambas parten de una representación realista, que busca retratar una alegoría o personaje. En este sentido, son igualmente herederas de la estética que predomina en la construcción de los monumentos del siglo XIX. Su innovación, y una vez más aquí ambas son semejantes, está en la escala. La Estatua de la Libertad, que comenzó a ser construida en 1875, alcanza casi cincuenta metros de altura, llegando casi a los cien metros con su pedestal. Ningún monumento del siglo XIX tuvo tales proporciones. El Cristo Redentor no sorprende menos con sus 38 metros, considerando la altura del pedestal, y sobresale aún más debido a su localización en la cima de una colina de 700 metros. Con esas dimensiones, estas estatuas retoman y renuevan un aspecto de la forma monumento que no era parte imprescindible de sus avatares decimonónicos, que en su inmensa mayoría no son gigantescos. Parece que el así llamado Nuevo Mundo significó un incentivo para que los monumentos modernos, seculares y religiosos, adquiriesen escalas colosales.

En el caso del Cristo Redentor, hay otros aspectos interesantes en la relación entre América y Europa. Está dedicado a la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, cuyo culto se inició en el siglo XVII en Francia. La iconografía del Sagrado Corazón de Jesús está básicamente compuesta, en Europa, por imágenes de templos: como parte

de su interior, de su arquitectura externa o de su entorno. Con el modelo brasileño, la devoción gana una expresión material de nuevas proporciones y en la forma de un monumento público desvinculado a un templo. La otra dimensión es política, algo que ya atraviesa la biografía del Sagrado Corazón de Jesús en Europa (Jonas, 2000). En la Francia del siglo XIX, la devoción está acompañada por causas restauracionistas. Ese vínculo con una nostalgia del pasado es atenuado en América, ya que el Sagrado Corazón de Jesús no deja de ser incorporado a las formas de imaginación nacional dominantes en varias repúblicas latinoamericanas.⁷ Es interesante que la imagen que se asocia a ese proceso no es la del sufrimiento (que marca las primeras expresiones de esta devoción), pero sí la del triunfo (he aquí que la figura del Cristo Redentor muchas veces se funde a la del Cristo Rey). La estética vanguardista del Cristo brasileño –considerado el mayor monumento *art déco* del mundo– alcanza resultados singulares en la sintonía que promueve entre religión y modernidad. Con el monumento, la Iglesia católica pretendía no sólo señalar hacia el pasado, sino también ser parte del futuro.

Imagen religiosa, el Cristo Redentor apunta, por sus características, hacia otro tipo de objeto, diferente de aquellos que poblaron los templos católicos (Giumbelli, 2020). Como los monumentos seculares modernos, ese objeto apelaba más a la visión que al resto de los sentidos. Por cuenta de sus dimensiones y su localización, es intangible al contacto. Todo lo que puede hacerse es mirar hacia él. La imagen, en vez de devolver la mirada hacia el devoto, prefiere relacionarse con el paisaje. Este es un punto importante: el Cristo Redentor depende de una economía sensorial que consagra un régimen de visibilidad muy distinto de aquel que caracteriza a las imágenes de menor proporción, capaces de ser contenidas por templos y llevadas en procesiones. Se trata de algo que interactúa más con el espacio que con los devotos. Pretendiendo hacerse presente en el espacio público,

⁷ Me refiero a las varias “consagraciones” de una nación al Sagrado Corazón de Jesús, con diversos ejemplos en países de América Latina.

el catolicismo creó un nuevo tipo de objeto. Tan nuevo que la Iglesia católica no fue capaz de mantener el control sobre el mismo, una vez que en poco tiempo se transformó en símbolo de la propia ciudad –bastante más allá de lo que Río de Janeiro tiene de católico– que continúa acogiéndolo.

El Cristo Redentor de Río de Janeiro es aún el prototipo de monumentos que continúan siendo construidos en varias ciudades y regiones de Brasil.⁸ Muchas veces se trata de copias o de versiones de la estatua carioca. Pero cuando son otros los personajes religiosos retratados, el Cristo Redentor continúa siendo una referencia por sus dimensiones. Un ejemplo es la estatua de Nuestra Señora Aparecida que fue mencionada en el inicio de este texto. De instalación aún incierta, fue anunciada como “mayor que el Cristo Redentor”. Confirmando la regla de otros casos, la estatua de Aparecida depende de iniciativas estatales para su construcción. Es como si aquello que hubiese ocurrido en el caso del Cristo Redentor sirviese de libreto para un nuevo comienzo. Si el monumento carioca fue abrazado por la ciudad y se tornó un símbolo cívico, ¿por qué las autoridades civiles no pueden por sí mismas promover la elevación de estatuas religiosas que sirvan para beneficiar a sus ciudadanos? Es ese el argumento del cual se sirve la prefectura de Aparecida para justificar el destino de recursos públicos para la construcción de monumentos. Vimos también las resistencias que se levantan en contra de este argumento.

La continuidad de proyectos –generalmente patrocinados con recursos estatales– para la erección de monumentos con referencias católicas puede ser analizada a partir de una perspectiva de política espacial. Se trata, casi siempre, de imágenes de grandes proporciones– aunque varíen bastante, son objetos que de todos modos no pueden caber bajo el techo de iglesias-. Además de esto, son estatuas

⁸ Basado en un relevamiento que está lejos de ser exhaustivo, adoptando como marco el año 2000, contabilicé, distribuidas por varios estados brasileños, once estatuas retratando personajes cristianos, que miden más de treinta metros de altura (Giumbelli, 2018a).

colocadas –o concebidas para ser situadas– en colinas o lugares elevados, lo que les garantiza una visibilidad considerable. Estos dos atributos, dimensiones y localización, permiten caracterizar el emprendimiento que esos objetos promueven como un monopolio espacial. O sea, que son concebidos para dominar el paisaje, no dejando espacio para otros con el mismo semblante. Tener estatuas gigantescas en varias colinas de la misma ciudad formaría un paisaje surrealista. Así, en el país en el que la Iglesia católica pierde fieles en todas las estadísticas, el catolicismo afirma su hegemonía por medio de monumentos públicos.

¿Pero cómo son los monumentos basados en otras afiliaciones o referencias religiosas? Trataré aquí brevemente de monumentos evangélicos para el caso brasileño. Se nota la proliferación de tales monumentos evangélicos en varias ciudades.⁹ La referencia iconoclasta tiene algún papel en la forma que adquieren estos objetos. El rechazo de la idolatría no estimula la representación de personas y alimenta críticas dirigidas a los monumentos católicos, transformando a parte de los evangélicos en aliados de los defensores de la laicidad. El resultado más común son representaciones bíblicas o la inscripción de extractos bíblicos en soportes diversos. Sea cual fuese la forma escogida, y su diferencia con las imágenes católicas es evidente, los monumentos evangélicos no se presentan en grandes dimensiones. Además de esto, están localizados en plazas. En contraposición a los monumentos católicos, podemos entonces caracterizar a los monumentos evangélicos como promotores o aliados de un pluralismo espacial, en el sentido en que sus atributos permiten su convivencia con otros. Así, no sería difícil que hubiera en una misma plaza monumentos u objetos con distintas referencias; o, al menos, lo que es más común, varias plazas de una misma ciudad ocupadas por variados monumentos isométricos en sus atributos.¹⁰

⁹ Ver Ranquetat (2016), quien realiza también una discusión sobre Biblias en exposición en los plenarios de casas legislativas.

¹⁰ Ver mi análisis de la relación entre dos monumentos, uno católico y otro evangélico, en una ciudad vinculada con la historia de los milagros de Santa Paulina (Giumbe-

En este punto es pertinente comentar una nota divulgada por ANAJURE.¹¹ La Asociación Nacional de Juristas Evangélicos es una entidad creada en 2013 y se destaca por su activismo jurídico. El caso en cuestión es exactamente un embate entre esa entidad y la ATEA por cuenta de un monumento en la ciudad litoraleña de Praia Grande, en el estado de São Paulo. El monumento, inaugurado por el prefecto en 2012, es una especie de obelisco que cerca de su cima sustenta un cubo con inscripciones bíblicas en sus cuatro lados. Está situado en el medio de una rotonda circular, en un lugar bautizado como Plaza de la Biblia. Por iniciativa de la ATEA, el caso fue a la justicia en 2014. En decisión de segunda instancia, los jueces del tribunal de São Paulo concordaron que estaría ocurriendo una infracción a la laicidad del Estado y sentenciaron que las inscripciones bíblicas debían ser retiradas del monumento. Frente a esa decisión de 2018, la ANAJURE se pronunció públicamente de forma inmediata, sustentando un nuevo recurso a la instancia superior. Lo que hace interesante este pronunciamiento por parte de los evangélicos es que al mismo tiempo confirma y relativiza la idea de un pluralismo espacial.

Según la nota de la ANAJURE, la laicidad, tal como está adoptada en el ordenamiento jurídico brasileño, no ostenta hostilidad a la religión y, por lo tanto, no impide que “símbolos de determinada religión adoptada por la población [sean] expuestos en monumentos, plazas o cualquier otro espacio público”. Lo que la laicidad exige es que no haya discriminación en la garantía de “expresiones religiosas en la esfera pública”. En relación con el caso de la controversia, la nota argumenta que la plaza donde está el obelisco no tiene como finalidad específica su existencia para la realización de cultos religiosos. La nota incluso menciona otras plazas o monumentos que se

lli, 2019).

¹¹ https://www.anajure.org.br/anajure-emite-nota-publica-sobre-decisao-do-tjsp-que-determinou-a-retirada-de-inscricoes-biblicas-de-monumento-em-praia-grande/#_ftnref23 e <https://g1.globo.com/sp/santos-regiao/noticia/2018/08/28/justica-determina-remocao-de-inscricoes-biblicas-de-praca-em-sp-a-pedido-de-ateus.ghtml>

sitúan en la misma ciudad, dedicados a otras referencias que considera religiosas: Plaza de la Paz, que abriga esculturas de siete figuras, cuatro de ellas cristianas; una estatua del dios Neptuno; estatuas de Iemanjá, que reúnen multitudes durante ciertas fechas; la Plaza del Masón, en reconocimiento a la presencia de la masonería en la ciudad. En todos los casos, destaca la ANAJURE, hubo participación o financiamiento por parte del poder público. Hasta aquí, por lo tanto, los juristas evangélicos parecen sustentar lo que he llamado pluralismo espacial.

Entretanto, mezclados con estos argumentos, existen otros. Para ampararlos, está la idea de una asociación entre religión y cultura. Cuando la opción religiosa se expresa en la cultura pública, afirma la nota de la ANAJURE, es deber del Estado reconocer esa relación. Se establece, así, “una relación entre la salvaguardia de la libertad religiosa y la protección de la cultura de una comunidad”. Lo interesante de esta posición es que ella entra en sintonía con argumentos que son usados para defender el *statu quo* de situaciones y objetos vinculados al catolicismo (Giumbelli, 2014). En esta dirección, la nota cita favorablemente varias decisiones que autorizan la permanencia de crucifijos en recintos estatales. En la misma línea, apoya “la existencia de una tradición de tolerancia e incluso de aceptación del uso de determinados símbolos religiosos o incluso de fechas y feriados religiosos vinculados a una orientación religiosa ampliamente mayoritaria”.¹² Y, significativamente, concluye con una defensa de la existencia del Cristo Redentor. O sea, en esos argumentos, la oposición que sustenta el contrapunto entre dos políticas espaciales es suspendida en favor de una aproximación entre evangélicos y católicos y su expresión en la “cultura”. Cabe notar, en sintonía con esta aproximación, que el monumento evangélico de Praia Grande desentona en sus proporciones con la mayoría de sus congéneres, pues el obelisco alcanza impresionantes diez metros de altura.

¹² <https://g1.globo.com/sp/vale-do-paraiba-regiao/noticia/2019/10/17/justica-barra-estatua-gigante-e-ordena-retirada-de-obras-dedicadas-a-padroeira-em-aparecida.ghtml>

La presencia de dos líneas discursivas en un documento firmado por auto declarados evangélicos parece reflejar lo que ocurre en otro ámbito. La inmensa mayoría de los templos que acompañan la ascensión de afiliaciones a iglesias evangélicas son de pequeñas dimensiones. Sin embargo, en los últimos años han destacado la erección de megatemplos. La Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD) tuvo protagonismo en este proceso al anunciar el proyecto de construcción de las “catedrales” a finales de los años 1990 (Gomes, 2011). Hoy, prácticamente en todas las capitales brasileñas hay una catedral de la IURD, edificios que se destacan dentro del paisaje urbano. La tendencia llevó al proyecto del Templo de Salomón, inaugurado en 2014 en São Paulo, con capacidad para 10 mil personas sentadas. El Templo de Salomón es en realidad un complejo, pero como lugar de culto en sentido estricto está en compañía de otras iglesias pentecostales que también invirtieron en la construcción de grandes templos. Pueden ser citados, con sus fechas de inauguración: el templo de la Asamblea de Dios en Cuiabá, 1995, para 24 mil personas; la sede de la Iglesia Pentecostal Dios es Amor en São Paulo, 2004, para sesenta mil personas; y la sede de la Iglesia Mundial del Poder de Dios, en la región metropolitana de São Paulo, que en su inauguración en 2012 atrajo a 150 mil personas. Fuera del alcance de las restricciones iconoclastas de la tradición protestante, los megatemplos y las impresiones que dejan en el paisaje urbano son la respuesta evangélica monumental a las gigantescas estatuas católicas.

No obstante, en esta dinámica hay una contrapartida católica, pues es posible constatar el surgimiento de megatemplos también entre el segmento religioso que aún es mayoritario en Brasil. Los megatemplos católicos están asociados, en buena medida, a un proceso de santuarización. El término es usado por Menezes (2012) para referirse a una política eclesiástica vigente desde la pontificación de Juan Pablo II. Además de la creación de nuevos santuarios, dicha política se expresa localmente en la realización de eventos (el 23° Encuentro de Rectores de Santuarios de Brasil ocurrió en 2019) y en esfuerzos de organización colectiva (como la uniformización de normas y la

producción de portales virtuales para los santuarios). Menezes avanza sobre puntos más generales a partir del caso del Cristo Redentor, que abriga bajo su pedestal una capilla recientemente transformada en santuario. En realidad, el monumento fue concebido para ser un santuario, un proyecto que fracasó en función de las condiciones de acceso al local y que ahora es retomado como parte de dinámicas recientes. Esas dinámicas envuelven, como acertadamente sugiere Menezes (2012), la afirmación de una presencia importante en el espacio público y un esfuerzo de movilización de multitudes. En otro plano, se trata de modernizar un aspecto tradicional del catolicismo y de entrelazar la política eclesiástica y la devoción popular. Por mi parte, quiero enfatizar la relación entre santuarización y turismo religioso, como exhibo a continuación.

El proceso de santuarización tiene una dimensión propiamente material, que se expresa en la construcción o en la expansión de los espacios destinados a los santuarios. Existen varios ejemplos en Brasil. Para el caso de la expansión, puede citarse el santuario del Divino Padre Eterno, donde está siendo construida una tercera iglesia, ya anunciada como el segundo mayor templo católico del país, con capacidad para seis mil personas sentadas y otras siete mil de pie.¹³ Un ejemplo de santuario reciente es el Madre de Dios, inaugurado en 2012 en la ciudad de São Paulo, que puede abrigar, por la ausencia de paredes en su recinto, hasta cincuenta mil fieles. Como apunta Procópio (2019), con este son cinco el número de santuarios en la misma región, lo que muestra la importancia de este tipo de estructura para la actuación y la presencia de la Iglesia católica. Cabe aún citar un trabajo anterior del mismo investigador (Procópio, 2018), que acompañó la construcción de otro templo, en la ciudad de Foz do Iguaçu. En este caso, se trata de una nueva catedral católica, consagrada a la Virgen de Guadalupe. Pero los procesos resaltados por el autor son también válidos para santuarios que aparecen o que se amplían: la

¹³ <https://www.jornalopcao.com.br/reportagens/goias-tera-uma-das-maiores-basilicas-do-brasil-86929/>

disputa por la visibilidad en un contexto de diversificación religiosa y la reorganización de devociones y prácticas católicas.

Mi actual proyecto de investigación trata sobre un santuario reciente. Está dedicado a Santa Paulina, italiana que pasó la mayor parte de su vida en Brasil y fundó la congregación que se empeñó por lograr su canonización, que ocurrió en 2002. El lugar del santuario es la ciudad de Nova Trento, un pequeño municipio en el sur del país. Aunque ya hubiese una pequeña iglesia desde la infancia de Paulina a final del siglo XIX, en 2006 fue inaugurado un nuevo templo, con capacidad para 3500 personas sentadas y otras 2500 de pie. El nuevo templo es parte de un complejo, que abriga a la iglesia antigua, una serie de monumentos y otras construcciones, un centro comercial, un hotel y otros atractivos en un escenario que busca valorizar la naturaleza. Santa Paulina es una figura poco conocida. Las visitas al lugar sólo comenzaron a ser expresivas después de su beatificación, en 1991. A pesar de esto, no llegan a un millón el número anual de visitantes. Por lo tanto, hay un esfuerzo para que la devoción amplíe su popularidad. Este esfuerzo reúne tanto a los líderes eclesiásticos, especialmente a la congregación que administra el santuario, así como a las autoridades civiles, que anuncian Nova Trento como el principal destino para el “turismo religioso” en la región Sur de Brasil.

Con un último ejemplo de santuario en expansión, volvamos al caso con el que inicié este texto. Aparecida del Norte abriga el mayor templo católico del país, con condiciones para acoger treinta mil fieles. Su construcción se inicia en la década de 1950, cuando el lugar ya conquistaba fama entre los destinos de peregrinación en la región sudeste, y continúa hasta hoy. La fase más reciente de su ornamentación es un panel con trazos nacionalistas, tanto en sus temas como en sus materiales, en un esfuerzo por reiterar la narrativa ahora en jaque de que “ser brasileño es ser católico” (Godoy, 2018). Como señalé anteriormente, ese templo es, como en el caso de Nova Trento, parte de un conjunto más amplio, cuyo título oficial es Complejo Turístico Religioso del Santuario Nacional de Aparecida. Además de las

estructuras físicas, que incluyen uno de los mayores parques de estacionamiento de América Latina, el santuario marca su presencia en el terreno virtual, por medio de emprendimientos mediáticos, una red de televisión y un portal de contenidos de internet. Se percibe como el “turismo religioso” ha llevado más lejos la presencia pública de la Iglesia católica.

Consideraciones finales

Espero haber señalado cómo la consideración de dimensiones materiales puede sugerir pistas interesantes para dar seguimiento a diversos procesos. Esos procesos envuelven la presencia de la religión en espacios públicos y dependen, para ser comprendidos, de una política espacial. Considerar esto es fundamental para entender que, cuando se trata de religiones públicas, no estamos apenas frente a disputas discursivas, sino también frente a disputas espaciales. Para concluir, resalto dos puntos que procuran ser más específicos sobre las implicaciones de un enfoque material para la discusión (política) de la relación entre religión y espacio público. El primero problematiza la relación entre santuarios y devotos, partiendo de preguntas acerca del papel de la arquitectura en la formación de sujetos. El segundo desemboca en el tema de la laicidad, buscando descubrir las consecuencias para su estudio cuando consideramos los procesos envueltos en el uso de la expresión “turismo religioso”. En los dos puntos, se retoma la aproximación entre santuarios y monumentos religiosos.

Santuarios que producen devotos

Ya fue señalado que estaríamos dentro de un proceso de santuarización como parte de las dinámicas que caracterizan al catolicismo contemporáneo. Un aspecto de este son las iniciativas de canonización, las cuales, como sabemos, han contado con el apoyo y el

compromiso de los líderes máximos del catolicismo. Este apoyo y compromiso se expresa sea en la flexibilización de las reglas de canonización, sea en la receptividad a demandas de organizaciones y fieles, sea incluso en la asociación entre itinerarios papales y locales santuarizados. Juan Pablo II fue un “fabricante” de santos y esta tendencia tiene continuidad en el pontificado de Francisco.¹⁴ Resalto: las canonizaciones están siempre acompañadas de la producción de santuarios. Se trata de procesos necesariamente concomitantes: al aumento de santificaciones corresponde a una intensificación de la santuarización.

Puede sospecharse que varios de los santos y de las santas recientemente canonizados carezcan de soporte entre los fieles. Esto es verdadero en muchos casos, y puede ser ilustrado por Santa Paulina, desconocida por parte de muchos católicos, aun cuando ya se hayan granjeado una devoción consistente. Pero no podemos evaluar el impacto de los santuarios apenas por el grado de alcance o popularidad de sus santos. Hay otras preguntas relevantes para hacerse: ¿qué formas asumen los nuevos santuarios en términos arquitectónicos? ¿Cómo son ornamentados? ¿Cómo y por quienes son administrados? ¿Cuáles son los elementos que en la mayoría de los casos forman los “complejos” en los cuales se sitúan? ¿Cuál es su impacto en el paisaje local y en las configuraciones urbanas? ¿Cuál es su relación con las políticas eclesiásticas y con las autoridades civiles?

El fabuloso trabajo de Carlos Steil (1996) sobre el santuario de Buen Jesús de la Lapa, uno de los principales puntos de peregrinación en Brasil, no considera las dimensiones espaciales desde un enfoque material. En este caso, las devociones y las prácticas, incluyendo las disputas en torno de ellas, son tan intensas que se puede con razón eludir lo que llamé política espacial. Esa dimensión aparece

¹⁴ De los 37 santos actuales cuyas vidas concluyeron en Brasil, 34 fueron canonizados en el siglo XXI. Cabe notar que, de ese total, treinta son parte de un colectivo de mártires del siglo XVII, poco conocido por la población. Hay aún 51 beatos y beatas que aguardan la canonización. Fuente: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2019/10/com-irma-dulce-brasil-tera-37-santos-e-51-beatos-conheca-alguns-deles.shtml>

con mayor evidencia en el caso de los santuarios más recientes. Pero recuerdo que inclusive los santuarios antiguos han sido objeto de obras de modernización y de expansión. Así, las cuestiones arriba enunciadas pasan a tener una validez más general; al menos para quien cultiva el interés por las formas de presencia pública de la religión, con las controversias que las acompañan. Los devotos, a pesar de todo, no dejan de ser parte de esas cuestiones. Pues los nuevos santuarios, cuando no están dedicados a devociones consolidadas, están en busca de devotos. Esa “búsqueda” debe ser entendida en dos sentidos: uno, más literal, que remite a las estrategias y políticas de atracción de personas; otro, que depende precisamente de un enfoque material para ser comprendido.

Se trata, en este caso, de qué devotos son producidos por los santuarios. Para esto, se hace necesario atender a las características arquitectónicas de los templos y de su entorno: ¿cuáles son sus inspiraciones, qué estilos son adoptados, qué materiales son utilizados, que régimen de visibilidad predomina?; he aquí algunas de las preguntas que se tornan pertinentes. Otra dimensión fundamental – y esto es algo a lo cual me he dedicado – es el diálogo con los arquitectos que elaboran los proyectos y dirigen las obras. He visto, en mis entrevistas y lecturas, las palabras “espiritualidad” y “recogimiento” para expresar el efecto pretendido por las soluciones arquitectónicas. Es muy significativo que se atribuya a la materialidad un papel en la producción de las condiciones de devoción, las cuales, por lo tanto, no dependen, desde ese punto de vista, apenas del ritual o de las autoridades religiosas. Me parece que esto es suficiente para mostrar la importancia de la arquitectura en los emprendimientos de construcción o reforma de santuarios. Aun así: las empresas de arquitectura, que en general no están especializadas en proyectos para templos, precisan encontrar los elementos materiales para conciliar tradición e innovación en las formas de exhibición de la religión. Que estén implicados también en la producción de los sujetos de devoción no es algo a ser despreciado por quien se interesa por las transformaciones del catolicismo contemporáneo.

Es interesante, en este punto, retomar el caso de los monumentos religiosos, pues ellos también están envueltos con la producción de públicos (en el sentido de Warner, 2002). Ocurre que, tratándose de monumentos, la dimensión del culto queda dislocada. Recordemos lo que argumentan los juristas evangélicos cuando afirman que la Plaza de la Biblia de Praia Grande no existe para la realización de cultos religiosos. Recordemos también al ex prefecto de Aparecida, que justifica la presencia de monumentos por la creación de “nuevas rutas y ejes turísticos”. En otras palabras, los monumentos dependen de la producción de intereses y motivaciones que no son estrictamente religiosos: entretenimiento, turismo, cultura, historia, aproximación a la naturaleza, etc. Un monumento, vale la pena explicitar, no se fundamenta en la existencia de devotos. Si esto inicialmente marca una distinción con los templos, puede adelantarse que, en el límite, la inversión eclesiástica en la santuarización vuelve concebible la existencia de una religión para la cual la presencia de devotos deja de ser el aspecto más importante. Los devotos, en el sentido estricto, pasan a convivir con personas con otros intereses. Y, en fin, puede ser más importante impactar el espacio público e interferir en él.

Turismo religioso y laicidad

A la expresión “turismo religioso” debemos de darle la debida atención. Dos actitudes no me parecen recomendables. Una sería creer que la presentación de santuarios establecidos hace mucho tiempo como actuales destinos del turismo religioso equivale sólo a un cambio de nombres. Otra, opuesta, es creer que con la conversión al turismo religioso existe una transformación radical de las realidades. Juzgo más pertinente considerar la utilización de la expresión turismo religioso como un emprendimiento discursivo cuyas dimensiones materiales son fundamentales. Por algún tiempo, en Brasil, la Iglesia católica rechazó el vocabulario relativo al turismo; más recientemente, aceptó incluso construir una pastoral del turismo (Giumbelli, 2018b). Esto no significa que se haya rendido a la “explotación turística”, pero sí que

acepta concebir en nuevas formas actividades ya existentes, efectivizar alianzas que no ocurrían anteriormente y exponerse como un “atractivo” con las correspondientes estructuras materiales.

Nominar a una actividad como “turismo religioso” no significa negar que sea algo más que esto, como muestra la persistencia del vocabulario ligado a la peregrinación. Pero ciertamente significa reconocer que los agentes que pueden interferir en ella no son solamente religiosos. Si algo es “turístico”, entonces es probable que empresas privadas aparezcan con el objetivo de invertir en sus actividades y propiciar medios de conducir y recibir a las personas. Si algo es “turístico” se abre la posibilidad de que aparatos estatales participen de las formas y estructuras que sustentan los lugares visitados. Al final, el turismo es en muchos casos una política de Estado (Oakes y Sutton, 2010). Por lo tanto, con la asociación de los santuarios y de los monumentos al turismo religioso, los agentes religiosos compartirán, en mayor o menor grado, espacio con agentes económicos y estatales.

Otro aspecto para destacar es el impacto de esta asociación con el turismo en la propia definición de lo religioso. En Brasil, el Ministerio de Turismo divulgó algunos documentos en los cuales constan conceptualizaciones de lo que es “turismo religioso”. En esa conceptualización, se procura establecer una distinción entre el turismo cultural en sentido estricto, donde existe un interés estético o histórico, y el turismo religioso, apuntado como actividades “derivadas de la búsqueda espiritual y de la práctica religiosa en espacios y eventos relacionadas a las religiones institucionalizadas” (Brasil. Ministerio do Turismo, 2006). Por otro lado, si consideramos el modo en que autoridades civiles justifican inversiones públicas en monumentos religiosos, constatamos que el turismo religioso gana otra connotación. En este caso, el turismo religioso no corresponde a la “búsqueda espiritual” y a la “práctica religiosa”, sino que, como vimos anteriormente, depende de otros intereses y de otras motivaciones (cultura, historia, aproximación con la naturaleza, etc.). Además de esta, otra diferencia es que las “religiones institucionalizadas” no son en general las responsables por la construcción y administración de

monumentos. O sea, turismo religioso es una expresión que revela el desacuerdo entre formas de definir lo “religioso”, remitiendo a relaciones no siempre armónicas entre los diferentes actores que interactúan en ese campo.

Si menciono el documento del Ministerio de Turismo brasileño, es también para mostrar que una agencia y un discurso estatales dedican su atención a lo religioso, como algo que les interesa y en lo cual se invierte. Esto refuerza la perspectiva que sugiere, cuando se trata de estudiar la laicidad, ir en busca de las incidencias de lo “religioso” (Giumbelli, 2013). Si la laicidad es algo que envuelve a agentes estatales en su relación con lo religioso, para entender sus configuraciones será necesario acompañar los complejos procesos implicados en definiciones sociales de la religión y de lo religioso. Llamo regulación de lo religioso a tales procesos. Cabe agregar que entenderemos mejor la laicidad si dejamos de suponer que existe autonomía entre lo político y lo religioso y procuramos atender las formas de su mutua definición. Me refiero con esto a la laicidad no como un ideal o como un modelo, pero sí como una configuración en la que interactúan distintos agentes sociales, incluyendo los religiosos y los estatales.

La conclusión me parece obvia, como muestra el caso con el cual iniciamos este texto: el turismo religioso está destinado a frecuentar las polémicas que envuelven la laicidad. Si la laicidad depende de dispositivos que colocan en relación con el Estado y a la religión, entonces el turismo religioso ya es parte de esos dispositivos. De un lado, habrá denuncias de que el turismo religioso al final de cuentas depende de algo religioso en sentido estricto; de otro, posicionamientos que insisten que en el turismo religioso siempre hay algo más allá de la religión. Así, me parece que el estudio tanto de la laicidad como de las dinámicas religiosas demanda entender cómo se producen el discurso y las materialidades del turismo religioso. Esto vale para los santuarios, que la Iglesia católica supuestamente controla. Esto vale para los monumentos, inclusive cuando no sea la Iglesia católica quien promueva su construcción.

Bibliografía

- Asad, Talal (1993). *Genealogies of religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Asad, Talal (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford California: Stanford University Press.
- Brasil. Ministério do Turismo (2006). *Segmentação do Turismo: Marcos Conceituais*. Brasília: Ministério do Turismo.
- Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: Universidad de Chicago Press.
- Fernandes, Rubem César (1988). “Aparecida: Nossa Rainha, Senhora e Mãe, Saravá!”. En Lamarao, Sergio (ed.) *Brasil y EUA. Religião e Identidade Nacional*. Rio de Janeiro, Graal, pp. 85-112.
- Giumbelli, Emerson, João Rickli y Rodrigo, Toniol (2019). “Introdução. Percursos e conceitos de Birgit Meyer”. En *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião. Textos de Birgit Meyer*: Porto Alegre: Editora da UFRGS, pp. 11-42.
- Giumbelli, Emerson (2013). “Para estudar a laicidade, procure o religioso”. En Verónica Giménez Béliveau y Emerson Giumbelli (Coords.). *Religião, Cultura y Política en las Sociedades del Siglo XXI*. 43-68. Buenos Aires: Biblos.
- Giumbelli, Emerson (2014). *Símbolos religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Giumbelli, Emerson (2018a). “Public spaces and religion: an idea to debate, a monument to analyse”. *Horizontes Antropológicos*, 52: 279-309.
- Giumbelli, Emerson (2018b). Religious Tourism. *Religion and Society*, vol. 9(1): 24-38.
- Giumbelli, Emerson (2019). “Religious tourism and religious monuments: the politics of religious diversity in Brazil”. *International Journal of Latin American Religions*, 3:1-14.

Giumbelli, Emerson (2020). “Monumentos Religiosos como um Novo Tipo de Objeto: genealogia e atualidade de uma forma de presença católica no espaço público”. *GIS - Gesto, Imagem E Som - Revista De Antropologia*, 5 (1).

Godoy, Adriano (2017). “O Papa é o melhor prefeito que a cidade já teve: uma etnografia da paisagem urbana na capital da fé”. *Religião e Sociedade* 2 (37): 38-63.

Godoy, Adriano (2018). “Building a nationalistic church”. Post no blog do projeto Religious Matters. Disponible en: <https://www.religiousmatters.nl/buildings-images-and-objects/article/building-a-nationalistic-church/>

Gomes, Edlaine C. (2011). *A era das catedrais: a autenticidade em exibição (uma etnografia)*. Rio de Janeiro: Garamond/Faperj.

Jonas, Raymond (2000). *France and the cult of the Sacred Heart: an epic tale for modern times*. Berkeley: University of California Press.

Menezes, Renata (2012). “Aquela que nos junta, aquela que nos separa: reflexões sobre o campo religioso brasileiro atual a partir de Aparecida”. *Comunicações do ISER*, 31:74-85.

Oakes, Tim y Donalde Sutton, Donald (2010). *Faiths on display: religion, tourism, and the Chinese State*, Lanham Md: Rowman & Littlefield Publishers.

Procópio, Carlos Eduardo Pinto (2018). “O catolicismo e sua publicidade: reflexões a partir da construção da catedral de Nossa Senhora de Guadalupe (Foz do Iguaçu/Brasil)”. *Ciências Sociais e Religião*, n. 29, disponible en: <http://www.ufrgs.br/ner/index.php/estante/geral/105-ciencias-sociais-e-religiao-vol-20-n-29-2018>

Procópio, Carlos Eduardo Pinto (2019). “Santuário Mãe de Deus: catolicismo midiático, turismo religioso e política diocesana”, trabalho apresentado en la XIII Reunión de Antropología del Mercosur, Porto Alegre.

Ranquetat, César (2016). *Laicidade à brasileira: estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos*, São Paulo: Paco editorial.

Salgueiro, Valéria (2008). *De pedra e bronze: um estudo sobre monumentos: o monumento a Benjamin Constant*, Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

Steil, Carlos A. (1996). *O Sertão das Romarias: um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*, Petrópolis: Vozes.

Warner, Michael (2002). "Publics and Counterpublics". *Public Culture*, 14 (1): 49–90.

Modelos de convivencia en transición: la escuela pública y la diversidad religiosa en México

Cristina Gutiérrez Zúñiga

En este ensayo propongo acercarme a la escuela pública como lugar etnográfico para abordar nuevas configuraciones relacionales entre ciudadanos creyentes de distintas iglesias, y entre estos y los no creyentes en el espacio escolar. El espacio escolar es un espacio ante todo social, pero también se trata de un espacio público, en tanto las escuelas públicas se encuentran normadas y gestionadas desde el Estado que, en el caso mexicano, sostiene un modelo legal de estricta separación con las iglesias.

El mundo escolar puede verse como un sistema desde el punto de vista de su carácter especializado y autónomo, y de su articulación vital con otros sistemas sociales; también como un ambiente de interacción cotidiana y presencial, un microcosmos social en sí. Pierre Bourdieu y Claude Passeron, en su obra clásica sobre el tema, hicieron énfasis en su carácter de espacio social clave en la reproducción de las estructuras sociales (Bourdieu y Passeron, 1995: 25-26). En él se ponen en acción disposiciones y normas de gran densidad y profundidad histórica: modos de ejercer el poder, de afirmar las diferencias, de practicar la creencia o de representarse como sujeto religioso/no

religioso, que se han decantado durante decenios; pueden observarse imaginarios de nación que se han configurado como resultado de luchas simbólicas seculares —entre el estado y la Iglesia católica, por ejemplo— y que sin embargo se encuentran en permanente reapropiación y redefinición por los sujetos en interacción; podemos descubrir en acción estrategias y representaciones que nos revelan los alcances y articulaciones nacionales y aún transnacionales de dichos sujetos.

Podemos, en fin, observar cómo se entretajan y generan nuevas dinámicas relacionales de la religión y el espacio público, cuyo análisis nos convoca en este volumen. De ahí la importancia de “subir y bajar” entre las escalas en el análisis para lograr una comprensión de lógicas más amplias, así como la identificación de ejes transversales para una reflexión latinoamericana sobre este tema.

Mi trabajo de campo¹ ha consistido en la etnografía de espacios escolares públicos primarios en la ciudad de Guadalajara, México, con el objetivo de observar cómo se da la interacción de la diversidad religiosa en ellos, atendiendo a los actores presenciales de la comunidad escolar (maestros, directivos, alumnos), a los semipresenciales (padres de familia e inspectores) y a los remotamente presenciales, pero no menos importantes (como los ministros de las comunidades religiosas de las familias concernidas, que representan iglesias de distinta escala: desde pequeñas iglesias locales, hasta instituciones y redes transnacionales). Un interés central de esta observación ha sido la descripción de los modelos de gestión de la diversidad en un marco legal de estricta laicidad como es el mexicano. Mi enfoque, sin embargo, no es observar la vigencia del principio legal sino mirar la realidad social, documentando las prácticas y los discursos (incluyendo el de la laicidad), buscando comprender su sentido y en especial observando las tensiones que se generan entre distintos actores de la comunidad escolar ante la emergencia de la diversidad

¹ Dentro del proyecto de investigación “Diversidad religiosa y escuela pública en Guadalajara” auspiciado por la Universidad de Guadalajara desde 2017, se han atendido escuelas en contextos de alta y baja diversidad religiosa para la realización de etnografías del espacio escolar.

religiosa en México, que tomando en consideración el contexto latinoamericano, es relativamente reciente y notablemente más lenta (Pew Research Center, 2014; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2007).

Un elemento central en la consideración de los escenarios observados es que la diversidad religiosa se encuentra presente con mayor fuerza en los entornos urbanos y rurales de exclusión, como expresión de una tendencia registrada claramente en toda América Latina. Tampoco es una sorpresa que los grupos con mayor presencia en los espacios observados fueron principalmente evangélicos/pentecostales y Bíblicos, principalmente pertenecientes a los Testigos de Jehová. Esta diversidad religiosa cristiana no católica se encuentra vinculada a la desigualdad e interactúa de una manera compleja con ella. De ahí que considero que las discusiones de esta investigación y de esta plataforma sobre *Religión y espacio público* se vinculan indisolublemente, no con la apreciación multiculturalista de la diversidad como mera riqueza cultural, sino con la necesidad de responder ante la crisis de violencias que vivimos en América Latina, que se encuentra en estrecha vinculación con fenómenos materiales y simbólicos de exclusión y desigualdad.

La apreciación de Carina Kaplan sobre el papel de la escuela en este contexto me parece clave en mi planteamiento:

(Las escuelas se constituyen en) escenarios de silenciamiento del padecimiento social donde la escuela se les presenta a las infancias y juventudes, muchas veces, como el único horizonte simbólico de posibilidad para torcer sus destinos. La escuela visibiliza y reivindica así aquello que la sociedad suele desestimar... la necesidad de sentirse reconocidos y respetados juega un papel fundamental en la estructuración socio-psíquica de la experiencia estudiantil. (...)

Lo (que nos interesa) es identificar aquellas formas en que, a través de las prácticas situadas en el sistema educativo, se conforman modalidades simbólicas de creación y reproducción de las desigualdades sociales, de manera tal que pueden aparecer a los ojos de todos, como inequidades inevitables basadas en diferencias lógicas (Kaplan, 2017: 16 y 108).

Durante mi exploración de las prácticas socioculturales de la escuela, registré la emergencia de situaciones de conflicto y exclusión de las minorías creyentes no católicas y no creyentes en torno a los rituales del nacionalismo laico en la escuela, los rituales de convivencia e imaginarios de nación basados en la religiosidad popular católica, la instrucción en torno a la educación sexual y la educación física, y la toma de decisiones por mayoría.

Los rituales del nacionalismo laico en la escuela.

La primera área de tensión percibida en el entorno escolar ha sido consistentemente en torno a las ceremonias de saludo a la bandera y canto del himno nacional que se realizan “religiosamente” todos los lunes en las escuelas públicas de México. La principal evidencia es que los maestros y directivos se quejan de la resistencia de los niños de familias de Testigos de Jehová a participar en ellas. Esta situación preside simbólicamente la representación de lo que la diversidad religiosa significa en el ambiente escolar desde el punto de vista de las autoridades: el potencial quiebre de una unidad creada en torno a la idea de patria.

El saludo a la bandera semanal es un evento central en la vida escolar. La ritualidad en torno a los símbolos patrios construye un dispositivo simbólico que crea emociones a través de la manipulación del cuerpo y los sentidos: en medio de himnos marciales nacidos de contextos bélicos de defensa del suelo patrio frente a la invasión extranjera, se enseña una disposición corporal mecanizada y marcial al saludar a la bandera y, sobre todo, al portarla como parte del máximo honor escolar: ser escolta. El heroísmo y el sacrificio de los próceres a lo largo de la historia nacional, constructores de la patria, es recordado como una herencia inmerecida que demanda reciprocidad de la misma especie. Los niños recitan frente a la bandera tricolor:

Bandera de México
legado de nuestros héroes
símbolo de la unidad
de nuestros padres y de nuestros hermanos
te prometemos ser siempre fieles
a los principios de libertad y de justicia
que hacen de nuestra patria
la nación independiente
humana y generosa
a la que entregamos nuestra existencia.

En estos rituales se enseña una forma de ser mexicano incorporada, cuya obligatoriedad es tanto social como normativa. Estos actos se encuentran prescritos y normados en la Constitución mexicana.²

La oposición de los niños Testigos de Jehová a la participación activa en estos actos por considerarlos idolátricos³, sostenida sin duda más por sus familias y por su comunidad que por los niños mismos, alcanzó una crisis en los años noventa, cuando se generaron más de mil quejas de Testigos de Jehová contra escuelas por imponer a sus hijos el saludo, y que llegó incluso a la negación de la inscripción escolar (Garma, 1994). Ha sido resuelta por la CNDH en términos de la superioridad del derecho a la educación, por sobre el cumplimiento de la ley sobre los símbolos nacionales. Este episodio, aparentemente resuelto en sus aspectos más agudos, ofrece varios puntos de reflexión.

El primero es la apertura de una grieta en las narrativas de la pertenencia a la nación, que se actualizan a través de su dispositivo ritual cívico, compuesto por las ceremonias del saludo a la bandera,

² La Ley General de Educación y en particular los acuerdos 96, 97 y 98 regulan la organización y funcionamiento de las escuelas públicas; por su parte, la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público señala en su artículo 29 que “agraviar a los símbolos patrios o de cualquier modo inducir a su rechazo constituye una infracción de la ley” (citado en Garma, 1994, *op.cit.*, p. 25)

³ Véase la posición oficial de la iglesia al respecto en <https://wol.jw.org/es/wol/d/r4/lp-s/1102008085>

la conmemoración de las distintas fechas hito de la historia nacional y sus héroes, que va aparejada a la secuencia de contenidos de los libros de texto gratuitos y programas oficiales de ciencias sociales en la enseñanza básica y media que, como nos ha planteado Roberto Blancarte (2008), con frecuencia tienen más de hagiográficos que de históricos. ¿Se puede ser mexicano sin participar de esta religión cívica creada por el Estado posrevolucionario? Muchos piensan que no. En la Encuesta Nacional sobre Discriminación, ENADIS 2010 (CONAPRED, 2012), se reportó que ante la pregunta “Si a un niño o niña su religión le prohíbe saludar a la bandera, ¿qué deben hacer las autoridades de la escuela?”, 63% de los mexicanos no pensaban que se debía respetar sus creencias, pero el 25% planteó que había que “educarlo para que cumpla sus deberes patrios” y 7.6%, obligarlo a saludar a la bandera. Resulta muy interesante resaltar que entre los miembros de minorías religiosas de la muestra la cifra a favor de la respuesta “Respetar sus creencias” se elevó a casi 76%.

Los maestros no son la excepción frente a esta postura poco favorable al respeto por las minorías religiosas, pero sí se plantean una ubicación particular y estratégica como educadores. En una escuela de alta proporción de alumnado religiosamente diverso, conocí el relato de una joven maestra quien forzó físicamente a un niño a remedar el saludo a la bandera, sin saber que su resistencia tenía que ver con la prohibición de sus padres como miembros de la Torre del Vigía. La maestra planteó en entrevista que le parecía su deber hacerlo, tanto por afincar en el niño la importancia del acto del saludo ante el símbolo de la nación, como por la ejemplaridad del caso ante el pleno de la escuela. Recibió posteriormente la visita de los padres, quienes explicaron a la maestra la situación y arguyendo su derecho a la libertad religiosa, pidieron le permitieran al niño una participación pasiva en los eventos cívicos y una permuta de actividades para lograr buena calificación. Resulta notable que fueron los padres quienes ofrecieron la resolución al conflicto basada en las experiencias históricas que como organización religiosa transnacional han tenido y su margen de acción de acuerdo con los esquemas normativos

de derechos humanos y de cada país. Posteriormente, en entrevista, tanto la maestra como la directora de la escuela lamentaron tener que respetar a estas familias y no poder hacer partícipe al niño de esa vivencia colectiva y educativa de celebrar ser mexicano con los otros. Lejos de pensar en formas de inclusión de esta minoría, en el discurso durante las entrevistas las autoridades responsabilizan a los padres y a la comunidad religiosa minoritaria de la privación que ocasionan a sus hijos. En un símil con la resistencia a la transfusión sanguínea que también sostiene este grupo religioso, piensan que los padres niegan un beneficio a sus hijos, del que goza el resto. También plantearon que la resolución adoptada es como una excepción a la regla escolar y constitucional de participación en el rito escolar, que les permite negociar con los padres de minorías religiosas la celebración en la escuela de festividades de clara matriz católica, como veremos más adelante.

El segundo punto de reflexión es que la recomendación generada por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), siendo la única orientación oficial del sistema escolar para la conducción de la diferencia religiosa en la comunidad escolar, no ha servido de base para la generación de una estrategia más amplia de gestión en cuanto a variedad de grupos religiosos y variedad de actividades en posible tensión con la diversidad religiosa: es desconocida, más aún, es ignorada por la mayoría de los profesores y directivos entrevistados, quienes nunca en su formación en la Normal para maestros han recibido orientación al respecto. Cuando tienen “problemas”, como se alude a la resistencia de los alumnos religiosamente diversos, se conducen por recomendaciones de colegas, quienes los alertan frente a la posibilidad de ser objeto de queja ante las autoridades educativas o de Derechos Humanos.

En la lógica pedagógica de estos maestros, México es un símbolo sólido, una esencia indivisible que, como la sangre, hay que infundir. Pero, como bien plantea Appadurai, la solidez con la que percibimos a “la nación” es el producto sedimentado del trabajo simbólico de la política, y fundamentalmente, del Estado (Appadurai, 2005) que se

concreta en los imaginarios de nación. Visto desde esta perspectiva, el trabajo de la imaginación de la nación no es unidireccional ni homogéneo. Por el contrario, es el espacio de la guerra de los símbolos, en los que podemos percibir la confrontación entre distintas matrices narrativas que pugnan por la definición de la nación (De la Torre, 2006). El estado, atendiendo a la perspectiva de Homi Bhabha (2002), tiene una acción pedagógica y performativa fundamental para dar realidad a su concepto de nación, misma que se observa claramente en el ambiente cotidiano de las escuelas. Por su parte, desde la perspectiva de Chaterjee, las minorías religiosas constituirían sujetos que se encuentran socialmente en los márgenes de la nación, que están luchando por la autorrepresentación y la inclusión a través de nuevas narrativas de pertenencia, y que demandan una atención no sólo política, sino también analítica. (Chaterjee, 2008)

Esta visión de la pugna por los imaginarios de la nación cobra aún más sentido si atendemos a la existencia de otra matriz nacionalista fundamental en México, que es la proveniente del catolicismo popular. La celebración de los rituales festivos provenientes de esta matriz constituye la segunda área de tensión suscitada por la convivencia con la diversidad religiosa en el espacio escolar.

La religiosidad popular católica como matriz de rituales de convivencia e imaginarios de nación

A pesar de los esfuerzos del estado mexicano postrevolucionario de gestar una narración, una ritualidad y un ciclo calendárico que rija la vida social y emocional de la escuela pública bajo sus propios criterios nacionalistas y autónomos frente a la legitimación religiosa católica que funcionó durante el régimen colonial, las puertas laicas de las escuelas han mostrado una porosidad selectiva a la presencia religiosa en sus aulas y, sobre todo, en sus patios y espacios de convivencia colectiva: prohíbe la intromisión de las autoridades religiosas en la vida escolar y los contenidos de enseñanza, pero

son los propios alumnos y los maestros quienes la llevan consigo. Ellos reconstruyen al interior de la escuela un *habitus* de marcada orientación católica, en lo que a la celebración colectiva y los ritos del ciclo anual se refiere, en donde las costumbres populares que conjugan una matriz de identificación nacionalista se ofrece como un reservorio “natural” para la vida socioemocional de la comunidad. Utilizaré dos ejemplos de mi etnografía para el análisis de este rasgo de la vida escolar.

Para celebrar el fin de año con frecuencia se realizan festivales artísticos, denominados “posadas”, que suelen involucrar el ritual completo de “pedida de posada” o hospedaje para María y José, y la representación teatral denominada “pastorela”, que representa cómicamente los periplos de los pastores para lograr llegar al pesebre de Belén para la adoración del recién nacido Jesús. El ritual que se realiza en la escuela no se distinguiría del realizado en un entorno religioso, a excepción del acto de adoración propiamente dicha del Niño en el pesebre. Durante ese festival escolar, se aprovecha para recordar lo vivido durante el año: se reconoce a aquellos que se jubilan, por ejemplo, se anuncian los planes del siguiente año. Se trata de una ceremonia de cierre del ciclo anual expresada inequívocamente bajo la gramática de la ritualidad popular católica.

Por su parte, el día de muertos, 2 de noviembre, se realizan altares de muertos (tradición sincrética indígena y católica que consiste en la ofrenda de alimentos a las personas difuntas de la familia o la comunidad), concursos de Calaveras (versificaciones que recrean cómicamente la presencia de la Muerte en interacción con los vivos) y, cada vez más, concursos de disfraces de Catrinas (inspirada en la figura de una Muerte cadavérica como la plasmó el famoso caricaturista Posadas a inicios del siglo XX). He observado cómo especialmente el ritual del altar de muertos es aprovechado como un recurso de procesamiento del duelo frente a la pérdida de un miembro querido de la comunidad: una maestra o un conserje cercano a la vida de los niños.

Los maestros y directivos han generado una estrategia de invisibilización de la dimensión religiosa de estas creencias y prácticas populares fuertemente arraigadas: plantean que son parte del fortalecimiento del nacionalismo cultural en los niños mexicanos. “Son nuestras tradiciones, son nuestra cultura, no son religión” dicen convencidos.

Resulta claro que la hegemonía histórica del catolicismo a escala nacional, consagrada en un *habitus*, determina la convergencia simbólica entre la educación escolar y el catolicismo (particularmente el popular), de manera que la comunidad escolar sigue sirviéndose de los dispositivos rituales para marcar distintos momentos del ciclo anual: celebrar, hacer duelo, reconocer las conductas ejemplares, marcar la temporalidad cíclica colectiva de la vida escolar. Este *habitus* festivo de tintes nacionalistas se encuentra hoy fuertemente reforzado por la proyección global de representaciones icónicas de la cultura mexicana, como es el día de muertos, hoy promovido por las industrias culturales transnacionales.

Pudimos observar que entre los maestros ha prevalecido una visión que Pablo Latapí (2000: 35) bien ha nombrado como “laicidad por sustracción”, es decir, pensar que proscribir formalmente la presencia de la religión en un espacio público equivale a construir un espacio laico. O simplemente negar o simular dicha presencia. No hay una conciencia del principio de laicidad en función de hacer posible la convivencia entre distintos creyentes y no creyentes en un espacio común a partir del reconocimiento, no de la negación. La laicidad simulada representa muy bien el planteamiento de Jean Pierre Bastian acerca de esta configuración histórica latinoamericana siempre desfasada que se tensiona “entre la modernidad de las referencias políticas, y la estabilidad de la relación con el catolicismo” (Bastian, 2004: 156)

La actitud de simulación de los maestros no es excepcional. Si miramos otros espacios públicos durante las fiestas de fin de año, incluyendo calles, plazas y recintos gubernamentales, veremos las mismas materialidades religiosas de la celebración navideña. Más

allá de la aplicación del principio de la laicidad, se encuentra lo que Frigerio y Wyncarczyk (2008) y Emerson Giumbelli (2016) han formalizado como “regulación social de la religión”: el lugar de la religión en relación al Estado en una sociedad concreta resulta de una configuración constituida históricamente por la conjunción de acciones de diversos actores sociales (confesionales, estatales y de la sociedad civil) con distinta posición de poder, que define las fronteras y los límites que trazan el campo religioso y la relación entre los actores religiosos y no religiosos. Esa regulación social es la que da lugar al uso de los dispositivos simbólicos y rituales del catolicismo popular en el contexto escolar y en otros espacios públicos, simulando la invisibilidad de su origen católico para cumplimentar la normativa estatal de laicidad.

Algunas personas ponen en duda el carácter religioso de estas celebraciones, que incluso pueden parecer profanas y hasta cómicas (como en el caso de las pastorelas). Pero son los padres de familia de religiones minoritarias los que visibilizan lo que este habitus escolar trata de invisibilizar. En efecto, la celebración de estas festividades tradicionales en las escuelas públicas (como las pastorelas) tienen una recepción muy distinta entre los grupos religiosos: sólo las aprueban dos de cada diez Bíblicos diferentes de evangélicos, tres de cada diez evangélicos, cuatro de cada diez sin religión, y por supuesto, ocho de cada diez católicos, de acuerdo con la encuesta ENCREER (RIFREM, 2016), realizada en muestras representativas de población de las principales categorías religiosas de México. Por su parte, la celebración de altares de muertos en las escuelas públicas está aprobado por ocho de cada diez católicos, pero sólo por dos de los Bíblicos y los evangélicos, y cinco de los sin religión.

En efecto, los niños de estas religiones minoritarias suelen no participar de estos importantes eventos de la vida escolar, en atención a principios bíblicos cuya interpretación establece estas prácticas como paganas e idolátricas. La estrategia más común observada es la ausencia escolar o bien, si se trata de una actividad puntual durante el día o una tarea, la petición de permuta por otra actividad. Esta

estrategia se encuentra promovida por ministros religiosos evangélicos, quienes incluso generan panfletos para enseñar a los padres miembros de su comunidad cómo enfrentar esta situación. Se trata sin duda de una guerra simbólica que se expresa de distintas maneras: durante el trabajo de campo pude observar cómo en los templos evangélicos aledaños a la escuela que visitaba, los vecinos católicos montaron altares de muertos como una afirmación de la identidad católica y nacionalista del territorio. Estas festividades también son ejercidas como un atractivo poderoso frente al Halloween considerado de origen norteamericano y protestante. Por su parte, en las escuelas católicas se ha impulsado paralelamente una nueva cruzada simbólica para reconquistar la celebración de muertos: el concurso de disfraces de santos el día 1 de noviembre, fecha de “Todos los Santos”. Esta práctica también ha sido registrada entre carismáticos brasileños (Silveira, 2003).

En lo que respecta a la escuela pública, observamos que los objetivos que formalmente motivan la realización de estas actividades se ven incumplidos, particularmente el de la integración de la comunidad escolar, ya que, al realizar actividades basadas en la tradición religiosa católica, se excluye a las minorías.

La reflexión de los profesores frente a la evidente ausencia de los alumnos de minorías religiosas acudió a dos argumentos: que son los padres de familia los que privan a los niños de esta participación, y que son ellos también, como encargados de la educación de sus hijos, quienes deben explicarles la razón de dicha ausencia, y con ello, explicarles cómo lidiar con la diferencia religiosa. Es decir, la escuela, en cumplimiento de la normativa laica y con una noción peculiar de dicha laicidad, invisibiliza no sólo el carácter religioso de los rituales que reproduce, sino también invisibiliza las diferencias religiosas que se viven en la escuela. De esta manera, las autoridades escolares delegan en el espacio doméstico y privado la modelación de la convivencia interreligiosa como tarea educativa y ciudadana. Y contribuyen a la patrimonialización de la herencia religiosa católica como parte de la identidad nacional.

Heteronormatividad y género: libros de texto y clases de educación física

Una tercera área de tensión en la convivencia entre diversos en la escuela es, y ha sido, la educación sexual impartida en los libros de texto.

La educación sexual introducida como temática de los libros de texto ha sido un tema de pugna entre asociaciones de padres de familia católicos y el gobierno federal a lo largo del siglo pasado, con períodos de franca confrontación. Nos dice Mariana Molina que la oposición de familias y organizaciones católicas, como la Unión de Padres de Familia, es “el reflejo de un movimiento social más amplio en el que se apuesta por restaurar la moral católica en el espacio público” (Molina, 2018: 166) y como tal, pertenece a la confrontación ideológica más poderosa del siglo XX en nuestro país, la de los conservadores contra los liberales por la pertinencia de una esfera política autónoma. El ámbito escolar es, bajo esta perspectiva, un ámbito político más en donde se sostienen disputas violentas por los proyectos de sociedad y de país. Por ejemplo, Tinoco y Olivares (2018) nos recuerdan que:

Ya en 2009, en Guanajuato, una parte de grupos pro-católicos junto con una regidora del Ayuntamiento de León quemaron libros de biología que había distribuido la Secretaría de Educación Pública federal, con la acusación de que dicho material iba a “erotizar a los jóvenes y dar información equivocada sobre las relaciones sexuales además de promover la homosexualidad (Tinoco y Olivares, 2018: 114).

Como consecuencia de esta movilización, se incluyó entonces en el texto estatal, una referencia a la abstinencia y la fidelidad.

En años recientes, a partir de la incorporación de contenidos con perspectiva de género, la discusión se ha potenciado hasta hacerse visible a través de manifestaciones públicas masivas de carácter

nacional y asistencia sin precedentes en la historia del país.⁴ Uno de sus rasgos inéditos es la convergencia de estos movimientos conservadores y la agenda de algunas minorías religiosas, principalmente evangélicas, en torno a lo que consideran enemigos comunes: el feminismo y lo que denominan “ideología de género”. Como puede apreciarse en varios capítulos de este volumen, se han generado novedosas alianzas entre actores que en campo religioso compiten por la feligresía.

La novedad no sólo radica en la alianza de enemigos, sino también en la posición en la que se visibilizan los grupos evangélicos en el país. Tradicionalmente, a lo largo del siglo XX, los proyectos educativos liberales del Estado habían sido apoyados por las iglesias protestantes históricas. Se trata ahora de nuevos actores “políticos evangélicos” o, como plantea Pérez Guadalupe (2018), de “evangélicos políticos” con una apuesta de participación política amplia, que se visibilizan como parte de lo que Carlos Garma (2018) ha denominado “el giro a la derecha” de los evangélicos en México y en toda Latinoamérica. O bien, como ha planteado Ariel Corpus, la actual coyuntura de la controversia y lucha legislativa en torno a los modelos de familia, el género y los derechos reproductivos ha sacado a la luz las concepciones menos laicizadas de su visión del mundo, que incluyen en la mayoría de los casos, una visión patriarcal de la familia arraigada en una interpretación literal del texto bíblico, a pesar de la posición laicista institucional en la que los protestantes históricos se situaron durante en el siglo XX (Corpus, 2018: p. 210).

¿Cómo se expresa esta dinámica en el nivel etnográfico micro de la comunidad escolar? La disidencia de algunos padres de familia católicos “muy religiosos”, a decir de los profesores, había sido sorteada con disimulos, pues los profesores entrevistados, en su mayoría

⁴ Existen trabajos en curso que abordan el Frente Nacional de la Familia en México: Cecilia Delgado para el caso de Cuernavaca, María Eugenia Patiño para Aguascalientes, o Gabriela García para Sonora, así como el seguimiento de carácter nacional que está llevando a cabo Karina Bárcenas desde el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM.

se muestran muy favorables a la instrucción de estos contenidos. Esgrimen, por un lado, la necesidad de la prevención de la temprana incidencia de embarazos que observan en sus alumnas y, por otro, la importancia de lograr a través de la educación una igualdad entre hombres y mujeres. Hay entre los maestros una actitud muy favorable por ejemplo a la transformación de los roles pasivos de las niñas en las actividades al aire libre en general, y en particular en el deporte. La aparición de niñas de familias evangélicas con faldas largas que estorban su movilidad en las clases de educación física, conocidas en los ámbitos escolares etnografiados como “las faldonas”, es sumamente criticada. Les recomiendan a niñas y a sus padres por lo menos el uso de pantalones debajo de las faldas, para facilitar sus movimientos.

La estrategia de disimulo de los maestros había consistido en ignorar las resistencias de las familias “muy religiosas”, a la vez que afirmar una separación entre el mundo de la escuela, en donde el libro de texto basado en conceptos científicos debe servir de base, y el mundo de las familias, en las que, si insisten en la incompatibilidad de esta enseñanza con la Biblia, es un asunto privado. Esta separación opera incluso en el caso de la enseñanza de la evolución natural de las especies, en la que los maestros frecuentemente expresan sus propias dudas.

Pero ahora se observa claramente un cambio: cómo los padres evangélicos se están sumando a la disidencia histórica de algunos padres católicos frente a los libros de texto oficiales, animados claramente por la nueva vitalidad política de sus ministros, quienes recientemente han incrementado de manera notable su activismo a favor de las consignas contra la ideología de género en sus orientaciones a sus feligreses. Un ministro evangélico me planteó por ejemplo que los contenidos debían ser consensuados previamente por un comité no sólo con representación de los padres de familia (que ya sucede), sino que incluyera a ministros religiosos, argumentando que ello cuidaría “no contradecir los principios bíblicos”. Desde la perspectiva etnográfica micro, se trata claramente de una novedad,

que encuentra su explicación en la escala macro: la movilización “desde arriba”, es decir, desde redes de líderes evangélicos de alcance nacional y transnacional, que buscan hegemonizar el diverso sub-campo evangélico-pentecostal impulsando agendas conservadoras en temas de género y modelos de familia, fomentando un clima de pánico moral (Bárceñas, 2018). En la escala nacional, buscan crear espacios de concertación y negociación corporativista con el Estado. En la perspectiva de Pérez Guadalupe, parece que el lema actual de bien organizados “evangélicos políticos” ya no sólo es “Con mis hijos no te metas”, sino “Con nosotros no te metas” (Pérez Guadalupe 2018: 12).

Mariana Molina (2018) plantea que sociológicamente, se trata de un proyecto político y social en el que “los principios religiosos ofrecen estabilidad mediante la congruencia entre lo público y lo privado”:

El rechazo al matrimonio igualitario, a la despenalización del aborto o a la introducción de temas como el autoerotismo y la diversidad sexual como parte del programa curricular de educación básica no es una mera necesidad o una posición política coyuntural. El trabajo a través de organizaciones no gubernamentales y la manifestación pública de ese rechazo puede pensarse más bien como prácticas que reflejan la convicción de que el sistema de valores que sustenta el Estado laico es erróneo, y que el diseño de políticas públicas a partir de ese sistema ha minado la estabilidad social. Desde ese punto de vista, la descomposición social se explica por el desgaste del núcleo familiar y la consiguiente dificultad de transmitir valores sólidos cuyo respeto habría de garantizar el bienestar tanto en los hogares particulares como en la sociedad en su conjunto. (Molina, 2018: 167)

Resulta claro que esta es un área de tensión en la que los arreglos previos basados en la privatización de la disidencia no van a ser suficientes. Considero que estamos apenas comenzando a ver en las escuelas mexicanas las consecuencias de la radicalización de posiciones que hemos visto en la plaza pública y las redes.

La toma de decisiones por mayoría

Durante el trabajo de campo en las escuelas resultó patente que la concepción que tienen las autoridades escolares y maestros respecto al funcionamiento democrático en la comunidad es la de la imposición de la mayoría. Cuando proponen la toma de decisión participativa en el salón de clase, se realiza bajo esta lógica. Cuando sucede en las juntas de padres de familia, también. Cuando decide el Comité de padres, es igual. Incluso cuando en las entrevistas se generaba un ambiente de autocrítica y reflexión sobre la evidente presencia del catolicismo en la escuela más allá del principio constitucional de laicidad en la educación, diversos maestros y directivos aludieron al hecho de que después de todo, la mayor parte de los alumnos es católica, mientras que los no católicos son unos cuantos que son quienes debían ajustarse. La dinámica de la mayoría en un salón de clase es ciertamente abrumadora. Pero evidentemente la emergencia de diversidades de carácter minoritario que no por serlo carece de derechos, pone en evidencia la limitación de este modelo de funcionamiento democrático. Durante la etnografía, tuve contacto con un caso ideal para analizar esta situación: se trata de una maestra convertida a un grupo evangélico y observé cómo incluso ella adopta en su práctica docente las mismas prácticas de invisibilización de la dimensión religiosa de los rituales populares en la escuela, porque como funcionaria considera su obligación participar y hacer participar en los festivales escolares. Mientras, en el ámbito doméstico enfrenta la dura crítica de su esposo –nacido evangélico–, las preguntas de sus hijos, a quienes explica que ellos no participarán en esos rituales católicos porque su religión no se los permite, y las devociones católicas de su madre, a quien conceden una recámara de la casa en donde se permiten imágenes de santos y veladoras. De esta manera, asume que la enseñanza de la convivencia interreligiosa es un asunto doméstico, mientras que en el espacio escolar asume el aplastante habitus católico e incluso, impotente, contribuye a su reproducción.

Atisbos hacia nuevas dinámicas relacionales entre religión y espacio público desde la etnografía escolar

Vistas en conjunto, la emergencia de tensiones en torno a la presencia de la diversidad religiosa expresan el agotamiento de diversas dimensiones del arreglo institucional que enmarca la actividad escolar, a saber:

- a. Del modelo de laicidad de la escuela pública basado en el ocultamiento (o “extracción”) del factor religioso, que se generó en la lucha del Estado contra la Iglesia católica por conquistar su legitimidad autónoma, pero que se muestra incapaz de convertirse en un principio de convivencia entre una realidad religiosa diversificada.
- b. De las matrices nacionalistas hegemónicas provenientes tanto del Estado postrevolucionario y de la Iglesia católica, que han configurado históricamente los imaginarios de la nación, cuyas acciones performativas y pedagógicas resultan excluyentes de un cada vez mayor número de mexicanos.
- c. Del modelo de convivencia ciudadana basado en prevalencia de la mayoría sobre las minorías, que ignora el derecho de las minorías.
- d. Del modelo tradicional heteronormativo del género, vinculado a un modelo único de familia, que no representa la configuración real de las familias, ni de la diversidad genérica, y les niega derechos.

La escuela se muestra así como un lugar etnográfico privilegiado para observar las tensiones y dilemas de una sociedad que se diversifica rápidamente, en la que sus nuevos y viejos actores conforman hoy redes de relaciones que van desde lo local a lo global y viceversa,

ampliando los límites de los campos religiosos y políticos nacionales para dar paso a estrategias transnacionales de influencia en el espacio público, de acuerdo a agendas religiosas particulares; mientras el modelo educativo, bajo las normativas jurídicas y sociales actuales, arrastra una visión de laicidad que equivale a la invisibilización de la presencia católica mediante prácticas discursivas de patrimonialización cultural y de simulación del cumplimiento de la ley, que son el resultado de las circunstancias de lucha por la hegemonía política y social entre Iglesia católica y Estado del siglo XX.

La pugna que libran los actores religiosos en torno a la escuela no es sólo por la libertad religiosa, traducida a la libertad para educar a los hijos en la religión de elección. Es también una pugna por educar en temas que afectan la formación de los ciudadanos en aspectos que conciernen a sus derechos (i.e. políticos, sexuales y reproductivos), a la definición de los modelos de familia, a los modelos de convivencia democrática entre mayoría/minoría y a la cultura del pluralismo. Temas todos que estructuran las agendas de las iglesias en el espacio público.

Me parece fundamental considerar que, analíticamente, los ciudadanos creyentes, particularmente los pertenecientes a minorías religiosas en contextos de precariedad y desigualdad, los que protagonizan nuestro proceso de diversificación religiosa, son, recuperando a Chatterjee (2018), sujetos en los márgenes en lucha por su auto-representación, que se encuentran buscando y construyendo relatos de nación que los incluyan, formas de participación en las que cuenten. Su presencia activa genera ahora una alerta de riesgo en el sentido de que sus propuestas sean a su vez excluyentes.

La búsqueda de participación política de estos grupos denota lo que bien ha planteado Baggione (2017) para los diversos actores religiosos: una laicidad selectiva o estratégica. Adoptan la lógica de la política como esfera funcionalmente autónoma cuando se proponen como recurso del mercado electoral o de las alineaciones legislativas, y a la vez esgrimen una visión sobre la sociedad y sobre la familia sobre principios sagrados, absolutos e intraducibles a la discusión y la

deliberación con otros ciudadanos creyentes y no creyentes. No son simplemente antimodernos, sino que, partiendo de la peculiaridad latinoamericana, son sujetos que entran y salen de la modernidad, como ya nos planteaba García Canclini desde hace tres décadas.

Jean Pierre Bastian (2004), refiriéndose específicamente a la participación política evangélica en Latinoamérica, nos planteó hace veinte años, cuando esta movilización apenas iniciaba en México que:

La salida del espacio privado y el recurrir al espacio público (de los no católicos) son una manera de contrarrestar las procesiones católicas nacionales, establecer una respetabilidad numérica y recurrir a la sociedad civil de la misma manera que la Iglesia católica. (...) La modernidad política latinoamericana es paradójica: la nación populista, orgánica, fragmentaria o étnica sigue oponiéndose al modelo de nación cívica, voluntaria, contractual o electiva inscrita en las constituciones liberales. A parte del marco jurídico secularizador, las prácticas sociales y políticas no están secularizadas. (...) La Iglesia católica... en el seno de la sociedad civil sigue tratando de imponer las normas éticas y se (sigue) perfila(ndo) como el principal adversario de las medidas de modernización ética (aborto, divorcio, procreación) o de secularización (escuelas confesionales). (...) Mediante la negociación del voto evangélico, los actores evangélicos intentan asegurar una relación privilegiada con el Estado y desbancar a la Iglesia de su puesto exclusivo. Esto lleva al Estado a modificar de manera progresiva su política de relación con la Iglesia católica y a tomar en cuenta la creciente pluralización religiosa de la sociedad. (Bastian, 2004: 164-168).

Se trata sin duda de un proceso de grandes proporciones, en donde estamos viendo transformarse y ampliarse considerablemente el juego político con una pluralidad de jugadores inédita en nuestro contexto mexicano frente a la que no podemos ser inocentes: la lógica de mercado y confesionalización de la política conviven; la pluralización y privatización de lo religioso se da a la vez que la creación de actores colectivos corporativistas que articulan lo religioso con su actuar en el espacio público (Bastian, 2004: 169.) ¿Qué

hacen los actores de la comunidad escolar en medio de este proceso de transformación de relación entre lo religioso y el espacio público? ¿Qué pueden hacer para regenerar narrativas de nación que den un nuevo lugar a lo religioso múltiple en la historia compartida? ¿Para generar ritualidades incluyentes? ¿Son las resistencias al *habitus* católico por parte de estos sujetos marginales minoritarios y la respuesta del resto de los actores educativos generadoras de nuevos modelos de gestión de la diversidad? ¿Son agentes en la construcción de un nuevo *habitus* de convivencia plural?

La experiencia etnográfica nos ofrece meros atisbos hacia la conformación de nuevas dinámicas relacionales entre los actores escolares frente a la diferencia entre grupos religiosos entre sí y con los no religiosos. Y debo decir que son sumamente contradictorios. Hay por una parte un renovado ímpetu militante que considero correlativo a procesos de fortalecimiento cuantitativo y cualitativo de las identidades religiosas minoritarias, principalmente evangélicas, tanto en el plano local como transnacional latinoamericano, que confluyen a su vez con la emergencia de sus agendas políticas. Lo mismo podemos decir de las agendas integristas católicas. Entre estas agendas hay áreas de convergencia y de divergencia en contenidos escolares, por ejemplo, que hacen probable anticipar una escalada de conflictos, ya sea entre ellas o entre estas y las orientaciones laicas de los programas educativos oficiales, e incluso contra el encaje legal laico mismo de la educación pública. También hay acumulación de experiencias de diversidad, que llevan por ejemplo a madres de familia evangélicas a una colaboración estratégica con el grupo de padres de familia en las iniciativas festivas (aún en algunas de matriz católica, ya patrimonializadas como “nacionalistas” y resignificadas desde su propia perspectiva), con la expectativa de crear condiciones de reciprocidad y respeto para sí mismas y sus hijos. Cabe mencionar que los padres de familia no creyentes han resultado prácticamente imposibles de localizar hasta ahora, dato que interpreto como posible indicador de su mimetización frente al *habitus* escolar procatólico, y sus escasas

oportunidades organizativas por carecer de espacios propios, líderes o instituciones que los respalden. En la medida en la que la experiencia de diversidad religiosa se hace más frecuente y evidente, se desatan también algunos procesos de reflexividad en maestros y directivos acerca de la misma, de las limitaciones del modelo de laicidad hasta ahora implementado, de sus efectos excluyentes. De estas reflexiones, que el diálogo dentro del proceso etnográfico ha contribuido en alguna medida a desatar, ha surgido por ejemplo la idea de ampliar los ejes educativos transversales de multiculturalismo e inclusión para encarar la diferencia religiosa en las escuelas. También ha surgido, aunque escasamente, la revaloración de la normativa laica en la escuela, no ya desde su mera obligatoriedad, sino como constructora de espacios de convivencia entre distintos.

Estos atisbos de nuevas dinámicas relacionales desde la experiencia etnográfica no son más que pequeños momentos, pequeños signos, pero que recobran su valor en el análisis si pensamos a la escuela como un espacio primario o básico territorial de la convivencia interreligiosa, ya que en ella convive la diversidad que habita en el barrio, la colonia o la comuna, la misma que se concentra e interactúa por la asignación por proximidad geográfica de la inscripción escolar. Y también porque, retomando a Kaplan:

Allí donde todo parece determinado por las constricciones de la miseria, la exclusión y de otras formas de la violencia estructural, existe un territorio de incertidumbre y de posibilidad. El territorio escolar es constitutivamente arena de luchas por los sentidos de la escolarización y, por ende, inexcusablemente prefijado (pero) contingente a la vez...La escuela puede desplegar a través del vínculo con el conocimiento, nuevos posibles simbólicos (Kaplan, 2017:53).

Bibliografía

- Ameigeiras, Aldo Rubén (coord.) (2014). *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO.
- Appadurai, Arjun (2005). *Après le colonialisme: les conséquences culturelles de la globalisation*, París: Payot
- Baggione, Juan Marco (2017). “La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”. *Cadernos Pagu*, disponible en: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332017000200303&script=sci_abstract&tlng=es
- Bárceñas, Karina (2018). “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico”, en *Religião e Sociedade* vol. 38 No.2 Río de Janeiro Mayo/Aug. disponible en : http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872018000200085.
- Bastian, Jean Pierre (2004). “La recomposición religiosa de América Latina en la modernidad tardía”. En Jean Pierre Bastian (coord.). *La modernidad religiosa. Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, pp. 155-175.
- Bhabha, Homi (2002). *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial
- Blancarte, Roberto (2008). “El porqué de un estado laico”. En Roberto Blancarte (ed.) *Los retos de la laicidad y la secularización en el mundo contemporáneo*, Ciudad de México: El Colegio de México, pp. 29-46.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1995). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, México: Distribuciones Fontamara.
- Chatterjee, Partha (2008). *La Nación en Tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- CONAPRED. 2012. *Encuesta Nacional sobre Discriminación en México 2010. Resultados sobre diversidad religiosa*, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación, Ciudad de México.

Corpus, Ariel (2018). “Los evangélicos mexicanos frente al matrimonio igualitario”. En Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus. (coords.). *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*, Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio, pp. 207-228.

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México*. México: El Colegio de Jalisco/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán A.C., Secretaría de Gobernación y Universidad de Quintana Roo.

De la Torre, Renée (2006). “La Guerra de los símbolos en la interacción entre lo religioso y el patriotismo”. *Revista Portal*, Universidad de Quintana Roo, Campus Chetumal, 2 (3):21-34.

Diario Oficial de la Federación (2003). “Recomendación general número 5/2003 Sobre el caso de la discriminación en las escuelas por motivos religiosos”. *Diario Oficial de la Federación*, 30 de mayo de 2003.

Díaz, Armando (2013). *Actores y discursos en la contienda por la educación sexual*. Ciudad de México: Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México.

Estados Unidos Mexicanos, *Constitución política de los Estados Unidos Mexicanos*. Disponible en <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Constitucion/articulos/3.pdf>, consultado 9 octubre de 2018.

Frigerio, Alejandro e Hilario Wynarczyk (2008). “Diversidad no es lo mismo que pluralismo: cambios en el campo religioso argentino (1985-2000) y lucha de los evangélicos por sus derechos religiosos”. *Sociedade e Estado*, 23 (2) pp. 227-260.

García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad.*, México: Grijalbo.

Garma, Carlos (1994). “El problema de los testigos de Jehová en las escuelas mexicanas”, en *Nueva Antropología*, 23 (45): 21-30.

Garma, Carlos (2018). “México: los Nuevos Caminos de los Creyentes. Transformaciones en las Posiciones Políticas de las Iglesias Evangélicas, Protestantes y Pentecostales”. En José Luis Pérez Guadalupe y Sebastián Grundberger (eds.) *Evangélicos y poder en América Latina*, Lima: Konrad

Adenauer Stiftung-Instituto de Estudios Social Cristianos, Tarea Asociación Gráfica Educativa, pp. 355-376.

Garma, Carlos, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.) (2018). *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*, Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio.

Giumbelli, Emerson (2016). “Regulação do religioso: discussões conceituais e panorama da situação em quatro países latino-americanos”. *Revista de Ciências Sociais y Religión*, Porto Alegre, 18 (25): pp. 14-37.

Kaplan, Carina V. (2017). *La vida en las escuelas. Esperanzas y desencantos de la convivencia escolar*. Buenos Aires: Homo Sapiens Ediciones.

Latapí Sarre, Pablo., 2000. “La laicidad escolar: cinco vertientes de investigación”. En Roberto Blancarte (coord.) *Laicidad y valores en un Estado democrático*, (c Ciudad de México: Secretaría de Gobernación-El Colegio de México, pp. 115-128.

Molina, Mariana (2018). “Padre, madre e hijos. La familia tradicional y la salvaguarda del orden social”. En Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.) *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*, Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio, pp.155-169.

Pérez Guadalupe, José Luis y Sebastián Grundberger (2018). (eds.) *Evangélicos y poder en América Latina*. Lima: Konrad Adenauer Stiftung-Instituto de Estudios Social Cristianos, Tarea Asociación Gráfica Educativa.

Pew Research Center (2014). *Religión en América Latina. Cambio generalizado en una región históricamente católica*. Disponible en <https://www.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/7/2014/11/PEW-RESEARCH-CENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication-11-13.pdf>

Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, RIFREM (2017). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER) 2016*, disponible en <http://www.rifrem.mx/wp-content/uploads/2017/10/INFORME-DE-RESULTADOS-EncuestaNacionalMexicoCreenciasyPracticasReligiosas-2017-05.pdf>

Silveira, Emerson. J. S. (2003). "O 'pop' no espírito: festa, consumo e artifício no movimento carismático". En Mabel Salgado Pereira. (Org.). *Festa e religião: imaginário e sociedade em Minas Gerais*, Juiz de Fora: Templo, pp.137-158.

Tinoco Amador, Josué Rafael y Osusbel Olivares Ramírez (2018). "Los guardianes de la fe y del cuerpo. El miedo de la humanidad a convivir en la diversidad sexual". En Carlos Garma, María del Rosario Ramírez y Ariel Corpus (coords.) *Familias, iglesias y Estado Laico. Enfoques antropológicos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Ediciones del Lirio, pp.107-134.

Religión y política en Colombia: aproximación cuantitativa

William Mauricio Beltrán y Sonia Patricia Larotta

Como ocurre en la mayor parte de América Latina, Colombia experimenta una transformación acelerada de su universo religioso (Beltrán, 2013). Aunque no existen datos oficiales, ya que los censos no indagan al respecto, algunas investigaciones ofrecen cifras que intentan describir el panorama actual de la diversidad religiosa en Colombia (Pew Research, 2014; Cifras y Conceptos, 2017; Latinobarómetro, 2018). Sin embargo, estas solo ofrecen datos generales a nivel nacional, y no pretenden relacionar la diversidad religiosa con variables demográficas (como edad, sexo, nivel educativo), regionales o de identidad política.

El esfuerzo más detallado en este sentido lo constituyen las investigaciones de Beltrán (2012; 2013), que presentan los resultados de una encuesta realizada en 2010. No obstante, estas solo describen el panorama religioso de las principales ciudades del país (Bogotá, Medellín, Cali y Barranquilla), de algunas ciudades intermedias (Bucaramanga, Barrancabermeja y Maicao) y de la región rural del Urabá.

Para subsanar en algo este vacío de información, presentamos aquí parte de los resultados de una encuesta realizada a lo largo y

ancho del territorio colombiano en el segundo semestre de 2019.¹ Esta consultó la opinión de 11.034 ciudadanos colombianos mayores de 18 años, de todos los estratos socioeconómicos y de todos los departamentos del país.²

Si bien la encuesta indagó sobre aspectos tan diversos como las prácticas religiosas (individuales y colectivas), la membresía en comunidades religiosas y la posición de los ciudadanos sobre diversos aspectos presentes en el debate público colombiano, en este capítulo nos limitamos a presentar datos que permiten relacionar la diversidad religiosa con las siguientes variables: 1) la filiación o simpatía de los colombianos con los partidos políticos; 2) su comportamiento electoral, particularmente en las elecciones presidenciales de 2018 y en el plebiscito de 2016 (que buscaba refrendar el Acuerdo de Paz firmado por el gobierno de turno con la guerrilla de las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia -FARC-); 3) la posición de los ciudadanos en algunos asuntos de primer orden en el debate público nacional, como la despenalización del aborto, la legalización de la eutanasia y el reconocimiento de los derechos de la población de Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales, Queer (LGBTIQ).

Estado de la diversidad religiosa

Hoy en día, Colombia asiste a un fenómeno de expansión de las corrientes religiosas no católicas. Entre estas se destaca por su

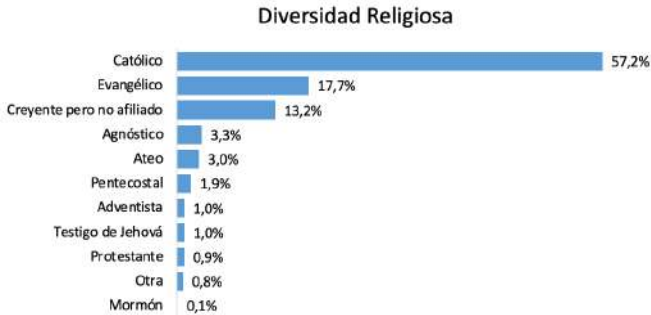
¹ Esta investigación fue financiada por: Act Iglesia Sueca. (<https://www.svenskakyrkan.se/act/international>), World Vision y la Universidad Nacional de Colombia. Expresamos nuestros agradecimientos a Andrés Alba, Viviana Machuca, Verdiana García, Jeferson Rodríguez, Alberto Franco, Doris Pérez y Lorena Peña por sus aportes y compromiso con este proyecto.

² La población objetivo de la encuesta correspondió a ciudadanos mayores de 18 años residentes en el territorio nacional. El nivel de confianza definido es del 95% y el margen de error calculado es del 3% para fenómenos de ocurrencia superior al 50%. El diseño muestral es probabilístico y estratificado; la estratificación se realizó de acuerdo con criterios geográficos, a nivel de departamento.

crecimiento el movimiento evangélico, que se ha consolidado como el segundo movimiento religioso en número de adherentes después del catolicismo, como se observa en la ca 1. Si se suman los porcentajes de quienes se reconocen como evangélicos, pentecostales, adventistas y protestantes, el 21,5% de los colombianos se identifica con alguna de las vertientes del protestantismo. Además, otras maneras de posicionarse frente a la religión denotan un aumento importante, entre estas se destacan los sectores que se identifican como ‘creyentes, pero no afiliados a ninguna religión’ (13,2%) y los ateos y agnósticos (que suman el 6,3%).

De acuerdo con estos datos, la deserción de católicos de su Iglesia está ocurriendo de manera más acelerada de lo que han señalado otras encuestas (por ejemplo, Pew Research, 2014; Cifras y Conceptos, 2017; Latinobarómetro, 2018).³ En todo caso, en términos metodológicos, los datos que se presentan aquí solo son comparables con los expuestos por Beltrán (2012; 2013), que, como ya se señaló, fueron capturados en 2010. Al comparar los datos de 2010 y 2019 (una década), se puede observar que el 13% de los colombianos ha dejado de identificarse con el catolicismo para migrar a otras identidades religiosas o a otras posiciones frente a la religión, entre las que se destacan las tres que acabamos de señalar (el movimiento evangélico, la creencia no mediada por una organización religiosa y el ateísmo-agnosticismo).

³ Las razones por las cuales nuestros datos difieren de los presentados por Pew Research, Cifras y Conceptos, y Latinobarómetro parecen relacionarse con diferencias en: 1) el instrumento de captura de información, 2) el diseño de la muestra (la muestra incluye a ciudadanos de todos los departamentos de Colombia), y 3) en el procesamiento de los datos. Dos ejemplos: 1) en Colombia, por razones históricas, la gran mayoría de evangélicos y pentecostales no se reconocen como tales, prefieren autodefinirse simplemente como “cristianos”, esto debe tenerse en cuenta tanto en el diseño del instrumento como en el procesamiento de los datos. 2) Si se le ofrece a los encuestados la opción “creyente pero no afiliado a ninguna religión”, es posible que prefieran esta alternativa frente a otra, pues expresa de una manera más precisa su vivencia religiosa o su posición frente a la religión.



Un país menos católico, pero predominantemente cristiano

Si se suman los porcentajes de los ciudadanos que se identifican con las diversas corrientes cristianas (católicos, evangélicos, pentecostales, protestantes, adventistas, testigos de Jehová y mormones), encontramos que alrededor del 80% de los colombianos se siguen identificando con el cristianismo. Además, la gran mayoría de los creyentes, pero no afiliados a ninguna religión, creen en el “Dios” de la Biblia (84,8%), y algunos de ellos prefieren identificarse con expresiones como: “soy católico a mi manera” o “creo en Dios a mi manera” (Beltrán, 2013: 100). Así pues, solo se presentan en clara ruptura con el cristianismo los ateos y agnósticos (6,3%) y los que se identifican con otras religiones no cristianas (0,8%), entre estos se cuentan: judíos, musulmanes, budistas, hinduistas, panteístas, bahaístas, wiccanos, entre otros. Por lo tanto, tal y como lo confirman las demás encuestas ya citadas, Colombia, aunque es cada vez menos católica, sigue siendo predominantemente cristiana.

Un protestantismo que tiende a la pentecostalización

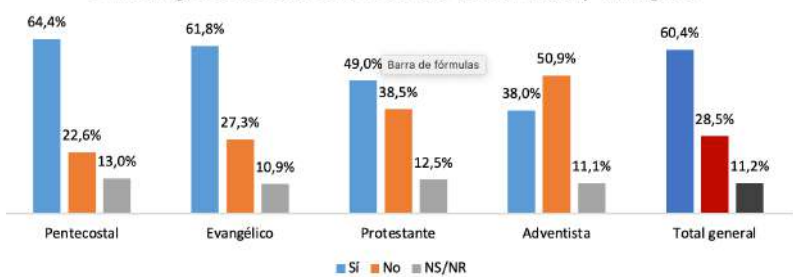
Para tratar de identificar el porcentaje de protestantes que mantienen prácticas pentecostales (o carismáticas), a los encuestados que se identificaron con alguna vertiente del protestantismo (evangélicos, pentecostales, protestantes y adventistas) se les hicieron las

siguientes preguntas: ¿en su iglesia creen en las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo? ¿En su iglesia se celebran cultos de sanidad y milagros? y ¿En su iglesia practican el don de hablar en lenguas? La relación entre estas respuestas y la rama del protestantismo con la que se identificaron se presenta en las Gráficas 2, 3 y 4.

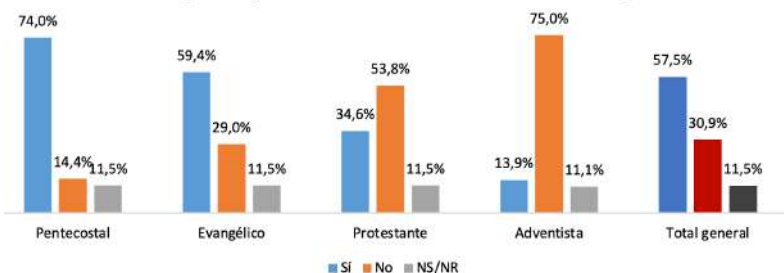
¿En su iglesia creen en las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo?



¿En su iglesia se celebran cultos de sanidad y milagros?



¿En su iglesia practican el don de hablar en lenguas?



El 74,5% de los que se identificaron con alguna corriente del protestantismo señaló que en su iglesia se predicán las manifestaciones sobrenaturales del Espíritu Santo, el 60,4% indicó que en su iglesia se celebran cultos de sanidad y milagros, y el 57,5% respondió afirmativamente a la pregunta sobre la práctica del don de hablar en lenguas en sus congregaciones. Estos resultados indican que la mayoría de los afiliados de las diversas ramas protestantes participan de prácticas propias del pentecostalismo. Este es un elemento que debe tenerse en cuenta para comprender el tipo de protestantismo que ha crecido en Colombia, se trata de un protestantismo mayoritariamente pentecostal o que tiende hacia la pentecostalización (Beltrán, 2013: 156-159; Pew Research Center, 2006).

Identidad religiosa y participación política

En Colombia, el abstencionismo electoral es alto. Alrededor de la mitad de los ciudadanos no participa en los comicios⁴. En el plebiscito convocado para refrendar el Acuerdo de Paz, solamente participaron 13.066.047 ciudadanos, de los 34.899.945 habilitados para votar, es decir, solo participó el 37,4% (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2016). En el caso de las elecciones presidenciales de 2018, solo votaron 19.636.714, de los 36.783.940 colombianos habilitados para ejercer el derecho al sufragio, esto es el 53,4% (Registraduría Nacional del Estado Civil, 2018).

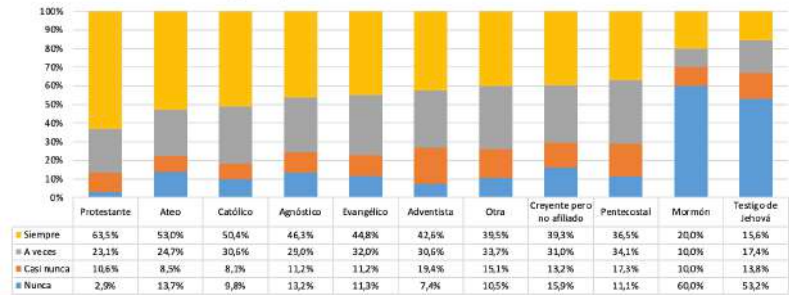
Con el propósito de establecer si esta actitud varía con relación a la identidad religiosa se incluyeron en la encuesta las siguientes preguntas: ¿con qué frecuencia vota en las elecciones?⁵ ¿Votó en el plebiscito por la paz? y ¿Votó en las últimas elecciones presidenciales?

⁴ De acuerdo con el Centro de Estudios en Democracia y Asuntos Electorales (CE-DAE), la abstención en Colombia oscila entre el 50 y el 60% (2013: 5). Los factores que influyen en el abstencionismo han sido ampliamente abordados en diversas investigaciones, concluyendo que entre los principales determinantes se encuentran la edad, el nivel educativo, las condiciones socioeconómicas, la vinculación a organizaciones gremiales o sindicales, el género, la pertenencia a grupos sociales minoritarios, el lugar de residencia y la participación en comunidades religiosas (2013: 13-19).

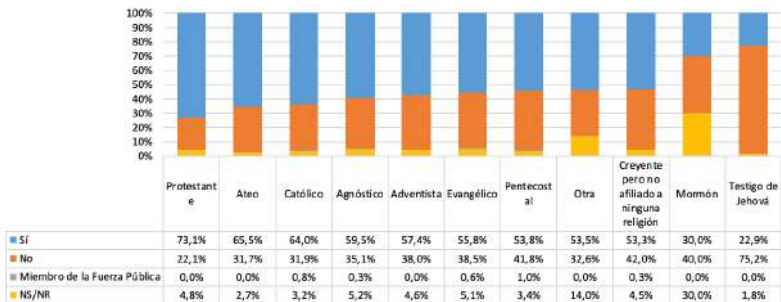
⁵ El 0,6% de los participantes manifestó que es miembro de la fuerza pública y en consecuencia no tienen la posibilidad de votar de acuerdo con lo establecido en el Ar-

El 47,2% de los encuestados afirmó que siempre vota en las elecciones, el 60,3% indicó que votó en el plebiscito por la paz, y el 71,4% señaló haberlo hecho en las presidenciales de 2018. La manera en que estas respuestas varían con respecto a la diversidad religiosa se presenta en las Gráficas 5, 6 y 7.

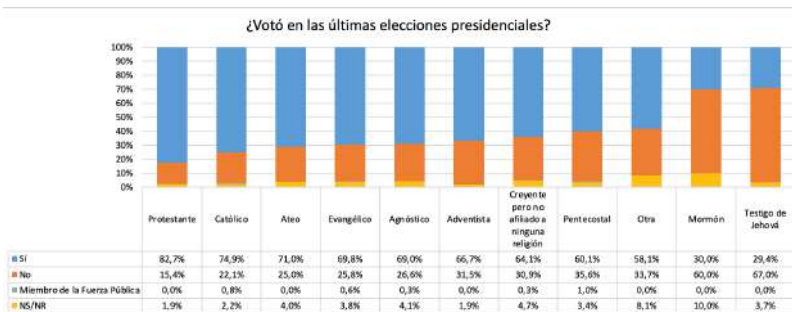
¿Con qué frecuencia vota en las elecciones?



¿Votó en el plebiscito por la paz?



título 219 de la Constitución Nacional. Por su parte, el 0,2% de los encuestados indicó que ‘no sabe / no responde’ con qué frecuencia vota en las elecciones.



De acuerdo con lo exhibido en las gráficas, quienes se identifican como protestantes participan en las elecciones con mayor frecuencia. Este es el único movimiento religioso, en el que la participación electoral es mayor con respecto a los católicos. En Colombia, en términos generales, solo se reconocen como protestantes los miembros de las denominaciones protestantes históricas, particularmente: presbiterianos, menonitas y luteranos. Sin embargo, acorde con las Gráficas 5 y 6, también los ateos superan en participación electoral a los católicos.

Los testigos de Jehová y los mormones ostentan las frecuencias más bajas de participación electoral. En el caso de los testigos de Jehová este dato no sorprende, en la medida en que esta organización predica la abstención electoral como uno de sus principios éticos.

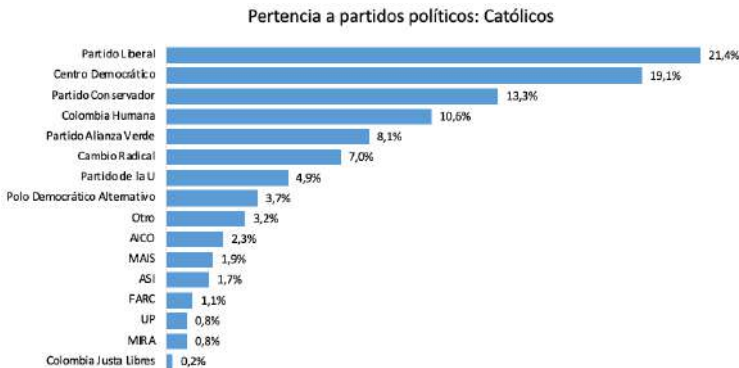
Identidad religiosa y partidos políticos

En Colombia, la gran mayoría de los ciudadanos no se sienten miembros ni se identifican con ningún partido político. Este fenómeno, que demuestra la poca credibilidad que tienen los partidos políticos, ha sido entendido como un síntoma de la fragilidad del sistema político colombiano. Entre los aspectos que sustentan la deslegitimación de los partidos se cuentan su escaso vínculo con la sociedad y su responsabilidad en los frecuentes casos de corrupción (Duque Daza,

2014; GALLUP, 2018; DANE, 2019).⁶ En nuestra encuesta, solo el 19,1% de los ciudadanos manifestó simpatizar o pertenecer a algún partido político. En la Gráfica 8 se puede ver cómo varía esta respuesta con relación a la identidad religiosa.

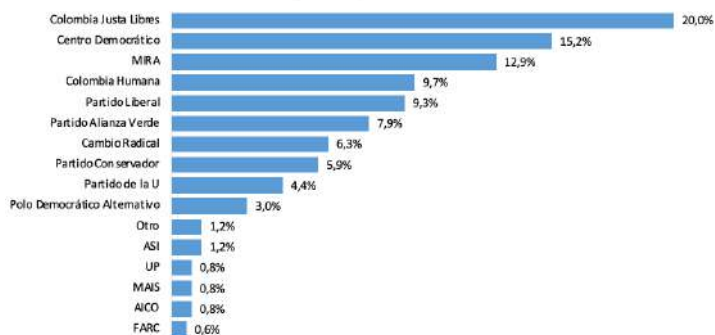


Las Gráficas 9, 10, 11 y 12 muestran la relación entre identidad religiosa y filiación o simpatía con partidos políticos.

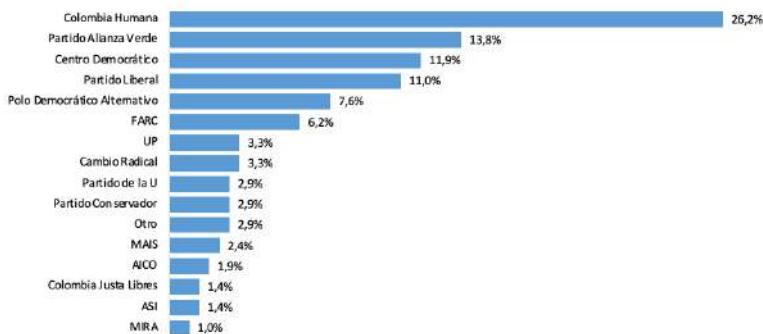


⁶ El Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), en la Encuesta de Cultura Política (2019), preguntó a los ciudadanos: ¿hay algún partido o movimiento político con el que se identifique más que con el resto?, a lo cual el 14,2% respondió afirmativamente. A quienes respondieron que 'No', se les preguntó por los motivos por los cuales no se identifican con un partido o movimiento político. Entre éstos se resaltan los siguientes: Falta de credibilidad en los partidos o movimientos políticos (68,7%); Escándalos de corrupción (60,2%); y Persiguen intereses diferentes al bienestar de la comunidad (52,7%).

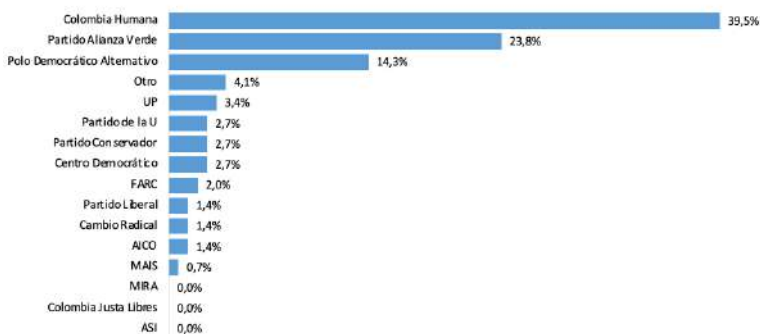
Pertencia a partidos políticos: Diversidad Protestante



Pertencia a partidos políticos: Creyentes pero no afiliados



Pertencia a partidos políticos: Ateos / Agnósticos



Entre los católicos es mayoritaria la simpatía por partidos políticos de derecha, en este caso entre los preferidos se destacan (además del Partido Liberal) el Centro Democrático (19,1%), que hasta hoy es liderado por el expresidente y senador Álvaro Uribe, y el Partido Conservador (13,3%). Estos dos partidos se han caracterizado por oponerse a la despenalización del aborto y al reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ, actitud en la que coinciden con movimientos cristianos conservadores.

También entre los protestantes es mayoritaria la simpatía por partidos políticos de derecha, entre estos, además del Centro Democrático (15,2%), sobresalen dos partidos confesionales de base evangélica y pentecostal: Colombia Justa Libres (20%) y MIRA (12,9%).

Por su parte, entre ateos y agnósticos es notoriamente mayoritaria la simpatía con partidos o movimientos que se ubican a la izquierda del espectro político, como Colombia Humana (39,5%), el partido Alianza Verde (23,8%) y el Polo Democrático (14,3%). Algo similar, aunque menos concluyente, se puede observar entre los creyentes no afiliados a ninguna religión. En este caso, los tres partidos o movimientos políticos que tienen más simpatizantes son: Colombia Humana (26,2%), el partido Alianza Verde (13,8%) y el Centro Democrático (11,9%).

Identidad religiosa y plebiscito por la paz 2016

El 2 de octubre de 2016 se realizó un plebiscito que buscaba refrendar el Acuerdo de Paz pactado entre el gobierno de Juan Manuel Santos y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC). El 'No' a la refrendación del Acuerdo se impuso por un margen muy estrecho, de 53.894 votos (que equivalen al 0,43% de los votos válidos).

Este resultado fue juzgado como sorpresivo, no solo porque las encuestas realizadas antes de los comicios daban como ganador al 'Sí' con un amplio margen sino porque, además del gobierno, grandes sectores de la opinión y la gran mayoría de los partidos políticos

coincidieron en apoyar el Acuerdo, al considerarlo fundamental para la superación del conflicto armado interno que ha vivido Colombia en su historia reciente. En la oposición a la refrendación del Acuerdo se destacó el partido Centro Democrático, liderado por el expresidente y senador Álvaro Uribe.

La prensa colombiana adjudicó a las iglesias evangélicas y pentecostales (mejor conocidas en Colombia como iglesias cristianas) un papel protagónico en el triunfo del ‘No’. Entre los argumentos a los que acudieron los líderes pentecostales que apoyaron el ‘No’ se destacó el que afirmaba que el Acuerdo estaba viciado con lo que ellos denominaron “la ideología de género”. Este argumento intentaba cuestionar el “enfoque de género” que se incluyó en el Acuerdo, por medio del cual se reconoció las formas específicas en el que las mujeres y la población LGBTIQ se vieron afectadas por el conflicto armado (Beltrán y Creely, 2018).

Tres años después del plebiscito, nuestra encuesta tropezó con un fenómeno que puede juzgarse como sintomático. Al parecer, un amplio porcentaje de quienes votaron por el ‘No’ aún tienen dificultades para reconocer que lo hicieron, y prefieren no responder a esta pregunta, o simplemente afirman haber votado por el ‘Sí’. Es pertinente señalar que las encuestas se hicieron de forma presencial, por lo cual el encuestado debía descubrir su voto ante el encuestador. Sea como fuere, la gran mayoría de los encuestados afirman haber votado por el ‘Sí’. Esto podría interpretarse como un indicador de que para muchos ciudadanos esta votación estuvo afectada por indecisiones y conflictos subjetivos. Solo 18,1% de los encuestados que dijeron haber participado en el plebiscito admitió haber votado por el ‘No’. En la Gráfica 13 se puede ver la variación de esta respuesta con relación a la identidad religiosa.

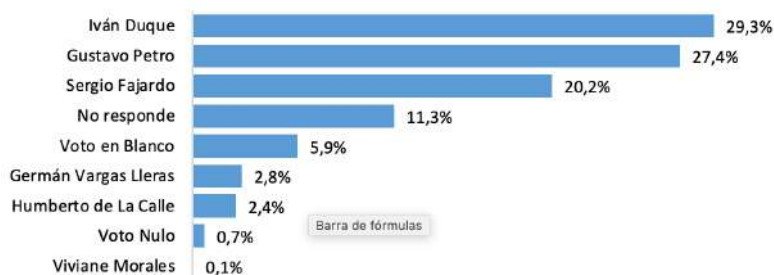


Si bien, en todas las identidades religiosas un porcentaje mayoritario afirma haber optado por el ‘Sí’, la Gráfica 13 muestra que, entre agnósticos, ateos y creyentes no afiliados a ninguna religión, aumenta la frecuencia de quienes se inclinaron por esta opción. Por el contrario, la frecuencia de ciudadanos que optaron por el ‘No’ aumenta con claridad entre pentecostales, evangélicos, protestantes, mormones y testigos de Jehová.

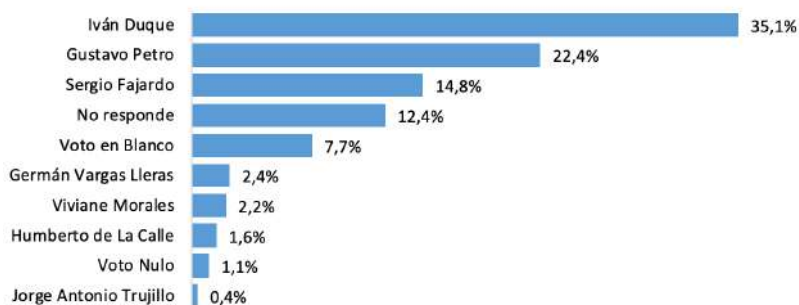
Identidad religiosa y elecciones presidenciales 2018.

Según los datos oficiales, en la primera vuelta de las últimas elecciones presidenciales (2018), el candidato más votado fue Iván Duque (candidato del Centro Democrático, que contó con el respaldo de Álvaro Uribe, en otras palabras, el candidato del “uribismo”), con el 39,1% de los votos. En segundo lugar estuvo Gustavo Petro (candidato de una coalición de izquierda conformada por Colombia Humana, Movimiento Alternativo Indígena y Social, Unión Patriótica, Fuerza Ciudadana y el Partido Comunista) que obtuvo el 25% de los votos. Y, en tercer lugar, Sergio Fajardo (candidato de una coalición de centro izquierda, conformada por el Polo Democrático Alternativo, la Alianza Verde y Compromiso Ciudadano), que obtuvo el 23,7 % de los votos (ver, por ejemplo, Hernández-Díaz y Echeverri-Martínez, 2018; Gamboa Gutiérrez, 2019). En las Gráficas 14, 15, 16, 17 se presenta cómo varió la votación con respecto a la identidad religiosa de los ciudadanos.

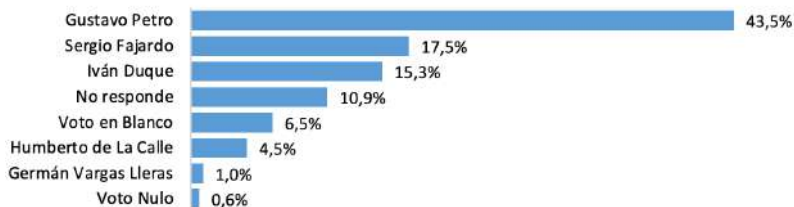
Votación en primera vuelta de Católicos



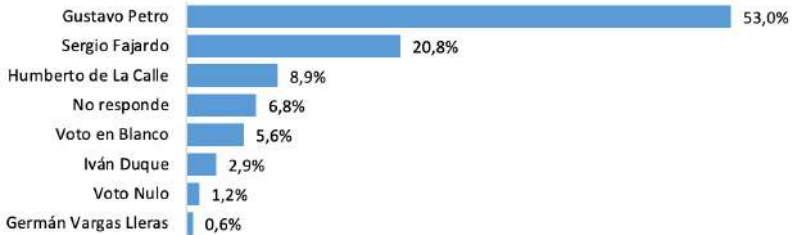
Votación en primera vuelta de Diversidad Protestante



Votación en primera vuelta de Creyentes pero no afiliados



Votación en primera vuelta de Ateos / Agnósticos



Tanto entre católicos como entre las diversas corrientes protestantes (evangélicos, pentecostales, protestantes y adventistas), Duque fue el candidato más votado, con porcentajes relativamente similares a los resultados electorales de la primera vuelta. Es pertinente recordar que al sumar católicos y adherentes a las diversas corrientes protestantes estamos hablando de alrededor de 80% de la población colombiana.

En el caso de los ‘creyentes, pero no afiliados a ninguna religión’ y los ateos-agnósticos, el comportamiento electoral es notoriamente diferente. En estos sectores predominó la preferencia por los candidatos de izquierda y centro izquierda, Petro y Fajardo respectivamente. En el caso de los ateos y agnósticos, Petro y Fajardo conquistaron a 73,8% de los votantes; entre los creyentes no afiliados a ninguna religión, los votos por Petro y Fajardo alcanzaron 61%.

Por otra parte, según los datos de nuestra encuesta, Jorge Antonio Trujillo y Viviane Morales solamente encontraron votos entre católicos y protestantes. Tanto Trujillo como Morales se reconocen como evangélicos, y el primero es pastor de una congregación pentecostal. Ambos intentaron conquistar el voto de lo que denominaron “la Colombia creyente”, con una campaña que incluyó posiciones anti-aborto y la oposición al reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ. Que Morales haya registrado votos es particularmente llamativo, ya que esta candidata se retiró de la contienda presidencial a poco menos de un mes de la primera vuelta.

Diversidad religiosa y debates de primer orden en la esfera pública

Como en la mayor parte de América Latina, en Colombia la despenalización del aborto, la legalización de la eutanasia y el reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ son asuntos de primer orden en el debate público y dividen a la sociedad entre defensores y opositores. Además, de manera recurrente, estos tópicos alimentan las polémicas propias de las contiendas electorales.

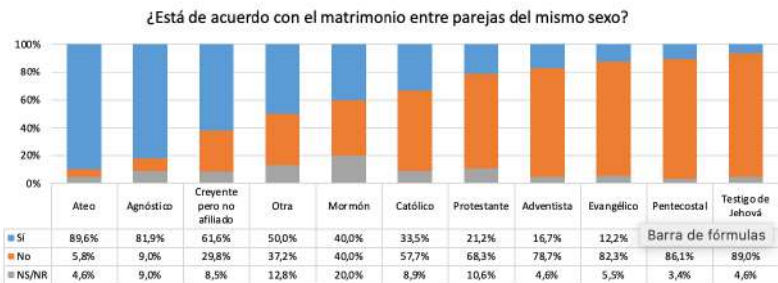
Si bien el Congreso colombiano ha preferido no legislar sobre estos asuntos, la Corte Constitucional ha tenido un papel preponderante en el reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ, especialmente en lo que respecta a la legalidad del matrimonio entre personas del mismo sexo (sentencia C-577 de 2011; ver, por ejemplo, Molina y Carrillo, 2018). Por otro lado, la Corte Constitucional determinó que el aborto es legal en tres casos específicos: 1) malformación del feto; 2) que el embarazo ponga en riesgo la vida de la madre; 3) que el embarazo sea producto de una violación (sentencia C-355 de 2006). Por último, la Corte Constitucional se pronunció también en favor de la eutanasia voluntaria: que las personas puedan poner fin a su propia vida en caso de sufrir una enfermedad dolorosa o incurable (sentencias C239 de 1997 y T-970 de 2014) y reconoció el derecho de los ciudadanos a “una muerte digna”, por lo cual solicitó al Ministerio de Salud y Protección Social la creación de una ruta administrativa para atender las solicitudes de eutanasia activa (Resolución 1216; ver, por ejemplo, Hurtado Medina, 2015). Sin embargo, y en buena medida porque el Congreso no se ha atrevido a legislar sobre estos asuntos, los debates en torno a estas decisiones de la Corte Constitucional mantienen su actualidad.

Como ya se mencionó, entre los partidos políticos que se oponen a la completa despenalización del aborto, al pleno reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ y a la legalización de la eutanasia voluntaria, se destacan el Centro Democrático, el Partido Conservador y los partidos confesionales de base pentecostal: MIRA (Movimiento Independiente de Renovación Absoluta) y Colombia

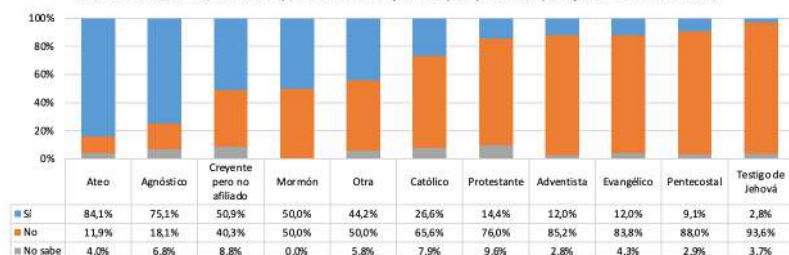
Justa Libres. Para este propósito, estos partidos han incluido entre sus argumentos la defensa de “la vida” y de “la familia”, y los riesgos sociales que, según ellos, acarrea la difusión de la llamada “ideología de género” (ver, por ejemplo, Gamboa Gutiérrez, 2019; Beltrán y Creely, 2018).

Entre los partidos políticos que apoyan la despenalización del aborto, el reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ y la legalización de la eutanasia voluntaria, sobresalen el Polo Democrático Alternativo, la Alianza Verde y (en la coyuntura de la presente encuesta) el movimiento Colombia Humana (Gamboa Gutiérrez, 2019).

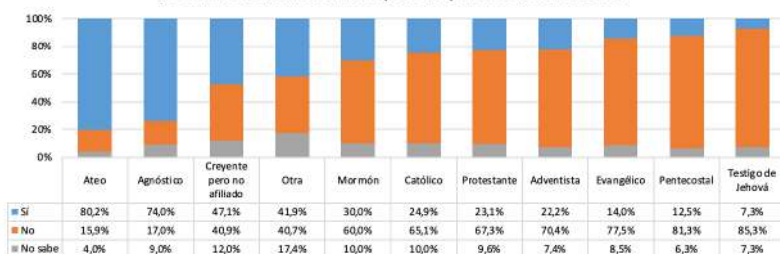
Según los datos de nuestra encuesta, 32,9% de los ciudadanos se opone a la eutanasia voluntaria, 56,2% se opone al matrimonio entre parejas del mismo sexo; 63,1% se opone a la adopción de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo; y 61,4% se opone a la completa despenalización del aborto. Es decir, la eutanasia voluntaria y el matrimonio entre parejas del mismo sexo enfrentan un menor porcentaje de opositores, mientras que la oposición de la ciudadanía aumenta frente a la posibilidad de que las parejas del mismo sexo adopten hijos y frente a la completa despenalización del aborto. Las Gráficas 18, 19, 20 y 21 muestran cómo varían estas posiciones con relación a la identidad religiosa de los ciudadanos.



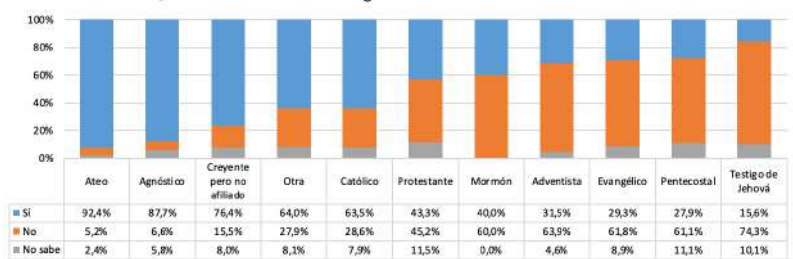
¿Está de acuerdo con la adopción de niños y niñas por parte de parejas del mismo sexo?



¿Considera conveniente la completa despenalización del aborto?



¿Considera conveniente la legalización de la eutanasia voluntaria?



En cada uno de estos aspectos (despenalización del aborto, reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ y la legalización de la eutanasia voluntaria) la oposición aumenta entre evangélicos, pentecostales y testigos de Jehová: alrededor del 80% de los ciudadanos que se reconocen en estas identidades religiosas manifiesta que no está de acuerdo con estas iniciativas, mientras que entre agnósticos y ateos esta agenda encuentra una amplia acogida. En todas estas iniciativas, el porcentaje de ateos y agnósticos que expresó su respaldo supera 75%.

Conclusiones

Con base en lo expuesto a lo largo de este capítulo, resaltamos a continuación algunos de los hallazgos de nuestra indagación. En primer lugar, sobresale que en Colombia (como en el resto de América Latina) la deserción del catolicismo continúa. Además de migrar hacia el movimiento evangélico-pentecostal, cada vez más colombianos prefieren autodefinirse como ‘creyentes, pero no afiliados a ninguna religión’ o como ateos o agnósticos. Sin embargo, la gran mayoría de los colombianos (alrededor de 80%) se sigue identificando con alguna vertiente del cristianismo.

Si se toma como referencia a los católicos, solo en el protestantismo histórico y entre los ateos aumenta la participación electoral (es pertinente recordar que el protestantismo histórico representa menos de 1% de la población y los ateos solo 3%). Si bien entre ateos, protestantes históricos, evangélicos y adventistas aumenta levemente la simpatía o filiación con un partido político, y aunque no se debe subestimar la relativa acogida de que gozan los partidos confesionales evangélico-pentecostales entre las minorías cristianas, no encontramos evidencias suficientes para afirmar que el proceso de pluralización religiosa este incentivando la participación de los ciudadanos en prácticas democráticas.

La mayoría de afiliados a las diversas corrientes protestantes (incluidos evangélicos, pentecostales, protestantes históricos y adventistas) y de católicos que participan en las votaciones se inclinan a la derecha del espectro político. No solo apoyaron al candidato de la derecha en las presidenciales de 2018, sino que, además, entre ellos aumenta el porcentaje de ciudadanos que dijeron “No” en el plebiscito de 2016 que buscaba refrendar el Acuerdo de Paz.

Por el contrario, entre ateos-agnósticos y entre ‘creyentes, pero no afiliados a ninguna religión’ encuentran mayor acogida los partidos, candidatos y posiciones políticas que se suelen identificar con la izquierda. Asimismo, entre estos sectores aumenta el porcentaje de ciudadanos que optaron por el “Sí” en el plebiscito por la paz.

Por último, especialmente entre testigos de Jehová, evangélicos y pentecostales, aumenta de manera notoria el porcentaje de ciudadanos que se opone a la despenalización del aborto, a la legalización de la eutanasia voluntaria y al reconocimiento de los derechos de la población LGBTIQ. En contraste, esta agenda política (que los actores mismos denominan progresista) encuentra mayor acogida entre ‘creyentes, pero no afiliados a ninguna religión’ y es respaldada por la gran mayoría de ateos y agnósticos.

Bibliografía

Beltrán, William Mauricio, y Creely, Sian (2018). “Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016”. *Religions* 9. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel9120418>

Beltrán, William Mauricio (2012). “Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia”. *Universitas humanística*. 73:201-237.

Beltrán, William Mauricio (2013). *Del monopolio católico a la explosión pentecostal*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Centro de Estudios en Democracia y Asuntos Electorales (CEDAE), Universidad Sergio Arboleda, Escuela de Política y relaciones Internacionales, Grupo de análisis político (GAP) (2013). *Abstencionismo electoral en Colombia: una aproximación a sus causas*. Bogotá: Fondo de Publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda. Disponible en: https://www.registraduria.gov.co/IMG/pdf/CEDAE_-_Abstencionismo_electoral_en_Colombia.pdf

Cifras y Conceptos (2017). *Religión*. <http://cifrasyconceptos.com/wp-content/uploads/2017/12/Presentación-final-Polimétrica-noviembre-Religión.pdf>

Corte Constitucional de Colombia (1997). *Sentencia C-239/97. Gaceta de la Corte Constitucional*. Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.cor-teconstitucional.gov.co/relatoria/1997/c-239-97.htm>

Corte Constitucional de Colombia (2006). *Sentencia C-355-06. Gaceta de la Corte Constitucional*. Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.cor-teconstitucional.gov.co/relatoria/2006/c-355-06.htm>

Corte Constitucional de Colombia (2011). *Sentencia C-577. Gaceta de la Corte Constitucional*. Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.cor-teconstitucional.gov.co/relatoria/2011/C-577-11.htm>

Corte Constitucional de Colombia (2014). *Sentencia T-970/14. Gaceta de la Corte Constitucional*. Bogotá, Colombia. Disponible en: <https://www.cor-teconstitucional.gov.co/relatoria/2014/t-970-14.htm>

Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) (2019). *Encuesta de Cultura Política - ECP - 2019*. Disponible en: http://microdatos.dane.gov.co/index.php/catalog/644/data_dictionary#page=F11&tab=data-dictionary.

Duque Daza, Javier (2014). "Partidos y partidismo. Los partidos políticos colombianos y su enraizamiento en la sociedad". *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 44 (120): 311-347.

GALLUP (2018). *Latin Americans Vote in Climate of Discontent*. Disponible en: <https://news.gallup.com/poll/235799/latin-americans-vote-climate-discontent.aspx>

Parte 2

Lo religioso como recurso del poder

Dios por encima de todos: evangélicos y la elección de Bolsonaro

Ronaldo de Almeida

Brasil, 28 de octubre de 2018.

Poco después de que se anunciara el resultado final de las elecciones de 2018, el presidente electo Jair Messias Bolsonaro, acompañado por su esposa, asesores y políticos, hizo el discurso de la victoria en cadena nacional de radio y televisión. Antes, sin embargo, pasó la palabra al senador, pastor y cantor gospel Magno Malta (PR-SE), que pidió que todos dieran sus manos e inició una oración típicamente evangélica pentecostal. Afirmó, entre otras cosas, que Bolsonaro deseaba la diversidad de las religiones en Brasil, pero sin dejar de mencionar que el país es mayormente cristiano. Por fin, rogó en nombre de Jesús y, en coro con todos los presentes, declaró el lema de la campaña: “Brasil por encima de todo y Dios por encima de todos”.

¿Cuáles son las caras de este Dios de Bolsonaro? ¿Qué espacio este Dios tiene en su gobierno? ¿Y por fin, cuáles son las posibles implicaciones para la laicidad y la democracia en el país?

La campaña de 2018

Retrocedo hasta las elecciones de 2018 y a la coyuntura de crisis de los últimos años, hasta la situación actual. Después de todo, ¿cómo Brasil llegó hasta acá?

La campaña electoral fue iniciada en agosto de 2018 y Lula era el candidato del PT, a pesar de que estuvo en prisión desde abril de ese año. La estrategia fue mantenerlo lo máximo posible

en la campaña hasta que su candidatura fuera aceptada y después transferir la intención de voto para su vicepresidente, el ex-alcalde de São Paulo, Fernando Haddad. Esto sucedió faltando un mes para la primera vuelta. De hecho, Lula transfirió mucho de la intención de voto para Haddad, pero como efecto colateral también transfirió un alto rechazo. También faltando un mes para la primera vuelta, Bolsonaro, que tenía una alta intención de voto, pero “golpeando el techo”, sufrió una tentativa de asesinato. A partir de ese momento, quedó protegido de los ataques de los adversarios y con gran visibilidad en los medios. El resultado fue un rápido crecimiento.

Bolsonaro entró con gran ventaja en la segunda vuelta por el resultado expresivo de la primera, pero también por la influencia sorprendente que tuvo sobre las elecciones para diputado y para gobernador. Su partido consiguió elegir la segunda mayor bancada de la Cámara de Diputados, apenas atrás del PT. En varios estados, varios candidatos que asociaron su imagen a la de Bolsonaro salieron vencedores, como en el caso de los gobernadores electos en São Paulo, Rio de Janeiro y Minas Gerais. El discurso era de condenación a la corrupción practicada principalmente por el PT; de renovación de los cuadros políticos; y de mantenimiento del orden público con acción represiva policial.

Si la primera vuelta definió la oposición entre petismo y antipetismo (siendo que el antipetismo fue capturado por Bolsonaro), en la segunda, casi como un espejo, se opusieron, en la misma medida, antipetismo versus antibolsonarismo. Como las dos candidaturas tenían alto rechazo, parte del electorado buscó mucho más atacar el oponente que, propiamente, defender su opción. Ya en el centro, una parte significativa del electorado rechazaba a ambos; pero, frente a la necesidad de elegir una persona, otras derivadas de la polaridad aparecieron en las redes digitales: los “antipetistas contra Bolsonaro” y los “antibolsonaristas contra el PT”.

En líneas generales, la discusión en la segunda vuelta quedó enredada en el campo de las moralidades. Primero, el discurso de *combate a la corrupción* desprestigió a los políticos y a la política, principalmente aquella hecha por las izquierdas. Para esa moralidad, la

corrupción es combatida por “gente de bien”, de preferencia de afuera del contaminado sistema político. La campaña de Haddad, en ese sentido, tenía una mancha: el mentor de su candidatura, el expresidente Lula, estaba en la prisión acusado de corrupción.

Después de la recuperación del postoperatorio por la tentativa de asesinato, Bolsonaro comenzó a ser atacado en los últimos programas electorales de los adversarios. Sin embargo, temas progresistas como críticas al machismo, al racismo y a la homofobia, todas vinculadas a la idea de derechos humanos, poco sensibilizaban al elector de Bolsonaro, que parecía, más que cualquier otro elector, muy convencido y cerrado a contraargumentos.

Durante la segunda vuelta, el programa de TV de Fernando Haddad enfatizó el tema de la tortura durante el régimen dictatorial. Escenas cinematográficas fuertes fueron intercaladas con testimonios de víctimas y declaraciones de Bolsonaro favorables a la tortura. El objetivo era alcanzar la sensibilidad del elector, convenciéndolo moralmente de no votar en quien hacía apología de la tortura. Pero el programa tuvo poco efecto sobre el rechazo a Bolsonaro, cuya intención de voto cayó livianamente entre los evangélicos, pero no lo suficiente para acabar con la gran ventaja que alcanzó después de la primera vuelta. En las redes sociales, los bolsonaristas divulgaron memes contraponiendo escenas de tortura a las de fetos abortados, como forma de neutralizar la embestida moral progresista.

Bolsonaro abrazó la pauta de las costumbres, articulándose, de un lado, con una base parlamentaria evangélica, y, por otro, con el elector evangélico, que siempre fue sensible a cuestiones relativas al cuerpo, a los comportamientos y a los vínculos familiares. Las señales de Bolsonaro fueron fuertes en dirección al segmento evangélico. En síntesis, se presentó en la gran llave “cristiana”, lo que no incluyó las referencias específicas de las religiones afrobrasileñas y espíritas, pero incorporó el judaísmo como comprendido por el evangelismo sionista de matriz fundamentalista norteamericana. Finalmente, el tono fue cristiano sin acentuar los colores católicos y siempre apuntando para los evangélicos para ser, parecerse o tornarse un evangélico. Y eso tuvo efecto electoral.

El resultado puede ser notado en la tabla 1, que proyecta las intenciones de voto de una encuesta de tres días antes de la segunda vuelta sobre el número de electores en el país.

Tabla 1: Distribución del electorado por tipo de religión, con corrección de los datos del DataFolha¹

Religión	Votos de Bolsonaro	Votos de Haddad	Diferencia
Católica	29.795.232	29.630.786	164.446
Evangélica	21.595.284	10.042.504	11.552.780
Afrobrasileñas	312.975	755.887	- 442.912
Espírita	1.721.363	1.457.783	263.580
Otra religión	709.410	345.549	363.862
Sin religión	3.286.239	4.157.381	- 871.142
Ateo y agnóstico	375.570	691.097	- 315.527
Total de votos	57.796.074	47.080.987	10.715.087

Fuente: Encuesta Data Folha divulgada 25 de octubre de 2018.

¹ Ver: http://www.ihu.unisinos.br/584304-o-voto-evangelico-garantiu-a-eleicao-de-jair-bolsonar-o?fbclid=IwAR3ifglw6QIubHUhMl_l33z-Wx514v8VZBTnu3n9D-MJZriE_SIo2KXfMjzfGo.

En líneas generales, impresiona el equilibrio en la religión católica en números absolutos. Entre los católicos, la diferencia fue la menor entre todas las religiones. Teniendo en cuenta la media general de los candidatos, el universo católico representó una liviana contracorriente de la opinión más generalizada pro-Bolsonaro, incluso habiendo votado más por él. El catolicismo todavía es, a pesar de su declive continuo, el gran mediador cultural del Brasil.

Sin embargo, fueron los evangélicos quienes hicieron, de hecho, la diferencia a favor de Bolsonaro en números absolutos. Movilizados por las pautas de las costumbres, por el miedo de la amenaza comunista y la apelación a la honestidad de las gentes de bien, muchos evangélicos votaron a Bolsonaro. Otras razones también estaban en juego, y eran del interés más amplio de la población: la crisis económica, la demanda por una “nueva política”, el antipetismo y la inseguridad frente a la creciente violencia son algunos ejemplos. Mientras tanto, la tabla anterior sugiere que se configuró en Bolsonaro un “voto evangélico”, mejor dicho: aquel que es movilizado en torno de identidades, intereses, actores, pautas en congregaciones de fieles-electores.

Cabe señalar que un tercio de los evangélicos votaron a Fernando Haddad, lo que revela un universo religioso con diversidad interna a pesar de que existen vectores hegemónicos. La candidatura de Haddad movilizó el discurso por la democracia frente a la amenaza de un gobierno de militares; la defensa de los derechos humanos y de las diferencias identitarias; la menor desigualdad social; la importancia del Estado para impulsar la economía y ofrecer protección social; entre otros. Entretanto, la articulación de estas corrientes de opinión, sobre todo por el criminalización pasiva de sus representantes políticos, fue derrotada por el voto y Bolsonaro se convirtió en presidente de Brasil.

Cabe señalar, por fin, que casi un tercio de los electores no votaron por ninguno de los dos candidatos. 10% votó nulo o blanco y hubo 20% de abstenciones.

Tableros de la polarización

Para comprender mejor cómo llegamos hasta aquí, es necesario situar esa elección en la coyuntura de crisis en la cual nos encontramos desde hace al menos seis años. Vuelvo, así, hasta antes de la campaña electoral y la comprendo como una decantación de un proceso social de mediano plazo todavía en curso en Brasil. Más específicamente, me refiero a la crisis en la cual el país se encuentra desde las manifestaciones de junio de 2013, entre otros efectos, que funcionaron como un gatillo que liberó también fuerzas sociales conservadoras.

Para entender esta crisis, me valgo de una imagen formulada por el helenista francés Jean-Pierre Vernant a propósito de la dinámica del mundo de los dioses griegos, a saber: la imagen de un juego no sólo con muchos jugadores, sino también con varios tableros.

El primer tablero, o arena de interacción política, comprende los sistemas político y jurídico. Se trata de la arena estatal donde ocurre la actuación de los agentes prácticos de la política institucional y del ordenamiento jurídico. En síntesis, uno de los resultados más indiscutibles de la actual coyuntura ha sido la descalificación de la representación política derivada de la judicialización de la política y de la politización de la justicia.

El segundo tablero de interacción política se refiere al plan de la movilización en las calles y en las redes sociales digitales. Pienso en los ciclos de manifestaciones de calle que estallaron a partir de 2013. Paralela y virtualmente, los que se movilizaron para ir a las calles utilizaron con regularidad las redes sociales digitales como plataforma de expresión, información y discusión política.

Por fin, el tercer tablero es el nivel de la casa, de la familia, de los vínculos vecinales, religiosos y de trabajo, en resumen, el plano de las relaciones interpersonales cotidianas. Pienso aquí en el brasileño más ordinario, que participa poco de la vida política del país. Se preocupa por ella esporádicamente, conforme ocurren las elecciones y los escándalos políticos. Se trata de personas con menos atención en

la rutina política, pero que están atentas a los efectos concretos de las acciones de los gobiernos, sobre todo en la economía cotidiana y en los servicios públicos.

Cabe señalar, sin embargo, que los canales de comunicación abiertos en la TV brasileña componen el escenario doméstico para gran parte de esa población, principalmente para los sectores más pobres. La TV abierta es en Brasil, todavía, una fuerte fuente de información y legitimación de las narrativas políticas. Así, si en este tercer tablero se encuentra poca participación política, la coyuntura de la crisis de permanente inestabilidad ha producido una “audiencia de la política”, que gravitó en los últimos años más detenidamente en torno de un mismo tema: el *combate a la corrupción*. Entretanto, y esto es lo fundamental en este tablero, con el voto obligatorio, esa audiencia de la política es convocada a la participación en el periodo electoral, cuando son alcanzados por el horario electoral gratuito y, cada vez más, por las redes sociales digitales.

Merecen destaque en esta arena de interacción política los efectos crecientes de la plataforma digital WhatsApp, por medio de la cual circulan informaciones y desinformaciones en múltiples grupos cerrados que se superponen a las pequeñas redes sociales: núcleo familiar, familia extensa y grupos de trabajo, de amigos, de comunidades religiosas o temporarios con propósitos puntuales, etc. En resumen, el WhatsApp favorece una interactividad más instantánea, próxima y circunscrita.

Luego de la votación en primera vuelta fue posible entender la influencia de las redes sociales en la producción de noticias, narrativas y versiones. Con la excepción de Bolsonaro, todos los otros candidatos apostaron al tradicional marketing político. Funcionando como una estación repetidora en el WhatsApp, los electores de Bolsonaro fueron propagadores de los movimientos de la campaña. El resultado fue una explosión de informaciones, parte de ellas descontextualizada, o incluso falsas. El principal efecto fue el de colocar en sospecha las informaciones de los grandes medios de comunicación y dar credibilidad a las informaciones provenientes de las redes cerradas

y ancladas en relaciones de confianza y proximidad, por donde se propagan también los rumores y los chismes. Como reacción, el programa electoral de TV de Fernando Haddad gastó demasiado tiempo denunciando que la campaña de Bolsonaro se valía de la consultoría del estratega de la campaña de Donald Trump, en 2016, Steve Bannon, de la Cambridge Analytic.

En síntesis, a partir de 2013 gana expresión una sinergia entre actores sociales, una amalgama de valores culturales y una concertación de fuerzas políticas que configuran lo que ha sido nombrado como “onda conservadora”. No todos los conservadores son evangélicos ni todos los evangélicos son conservadores. Entre estos religiosos existen progresistas y conservadores, liberales y socialistas, moderados y fundamentalistas. Están en todos los partidos. Sin embargo, la tendencia evangélica más hegemónica es constituida – y, al mismo tiempo, constitutiva – de esa onda en curso en Brasil. El Dios evocado por Bolsonaro es parte de ella: no está por encima de todas las cosas, como en el lema de la campaña, pero se articula con algunas líneas de fuerza social que constituyen lo que llamo una “onda quebrada”, que apunta en varias direcciones. Discuto a continuación las líneas que me parecen centrales y la forma como algunas parcelas del segmento evangélico se enlazan con ellas.

Una ética económica

Llamo a la primera línea la fuerza económicamente (neo)liberal. La candidatura de Bolsonaro capturó la corriente ascendente de opinión contraria sobre todo a políticas compensatorias. Bolsa familia y cuotas raciales son los principales símbolos negativos a los ojos de ese discurso: la primera dejaría al beneficiado acomodado para no buscar trabajo, mientras que la segunda sería injusta con aquellos que son capaces pero que no tienen los atributos de una persona socialmente vulnerable, como “color”, por ejemplo.

La tensión principal aquí gira en torno del papel que el Estado debe ejercer en la economía. La opción por un ministro de economía ultraliberal en el inicio de la campaña no fue solo para satisfacer el desconocimiento de economía del candidato; también señaló un juego económico mayor. Lo importante a retener es que ciertas frecuencias de discursos valorizan el mérito y el esfuerzo individual, en contraposición a un Estado que ofrece protección en exceso, de modo que desestimularía la iniciativa privada.

Traída al Brasil por el neopentecostalismo, la teología de la prosperidad ha sido un factor de incentivo para que los fieles actúen con determinación en sus vidas financieras, con el fin de generar estabilidad económica, además de adquirir y consumir bienes materiales. La ascensión social se ancla en una disposición emprendedora de quien desea tornarse el patrón en las relaciones de trabajo. Para generar tal disposición en los fieles, las predicaciones siempre citan el pasaje de la Biblia según el cual Dios los puso “a la cabeza y no a la cola”.

La teología de la prosperidad predica una ética económica dirigida hacia el mundo, en que poseer y ascender son señales de que Dios, y no el diablo, actúa en su vida. Esa ascensión no se ancla específicamente en la disciplina y en la dedicación al trabajo, sino en una disposición emprendedora de quien desea tornarse el patrón en las relaciones de trabajo. Disposición como la que es presentada por Clifford Geertz en su definición de religión como sistema simbólico: no se trata solamente de dar sentido a las acciones, sino que también pretende motivar al fiel, despertarlo, animarlo, generar en él humores y actitudes. Seguramente este es uno de los efectos más concretos de las Iglesias evangélicas: el aliento y el estímulo. Frente a las adversidades de la vida, no hay margen para la desistencia o el desánimo. El punto de llegada es siempre proyectado como una superación, si se practican los principios de prosperidad: fe y actitud.

La prosperidad, de esa manera, no se opone a las concepciones de la desigualdad como algo propio de la vida colectiva. La igualdad social no está en su horizonte de utopía como está en la formulación de

la Teología de la Liberación católica, para la cual el “reino de Dios” de igualdad debe empezar a ser construido en la Tierra. La utopía de la prosperidad, por su vez, está en la posibilidad del individuo ascender entre relaciones de desigualdad. Teología de la Liberación y teología de la prosperidad, por lo tanto, son dos orientaciones intramundanas: una rechazando las reglas de este mundo, la otra provocando adhesión a ellas.

Cada vez más esa concepción se difunde por el medio evangélico y más allá de él. Pero los evangélicos, principalmente los pentecostales, están más concentrados entre las camadas populares y medias de la sociedad brasileña. Luego, se trata de un liberalismo económico que no dispensa las exigencias de servicios públicos (salud, educación, seguridad, saneamiento, etc.) y la seguridad social (jubilaciones y reglas laborales). El discurso a favor de un Estado menor se vincula, en realidad, con el rechazo a la corrupción y a los privilegios del sector público, más que con la opción por las agendas neoliberales, que tienen poco apego popular. No es casualidad que sucedan alianzas estratégicas entre ultraliberales asociados a la pauta de la seguridad y de las costumbres como forma de mejorar el desempeño electoral. Bolsonaro ha sintetizado esta alianza.

La teología de la prosperidad estableció una afinidad de sentido con la informalidad y con la precariedad del trabajo, como ocurrió en Brasil en los años de recesión económica, en las décadas de 1980 y 1990, así también en momentos de expansión del consumo, como en los años 2000 durante el gobierno Lula y del PT. En ambas situaciones, informalidad en el trabajo o el aumento del consumo, la doctrina religiosa fue capaz de generar disposiciones emprendedoras de carácter individualista.

Eso no significa que los evangélicos neopentecostales no aprovechen los programas sociales de los gobiernos de izquierda. Los gobiernos lulistas fueron bastante eficaces en generar sintonía entre consumo y prosperidad, más que igualdad y protección sociales. No es por casualidad que la Iglesia Universal del Reino de Dios, por medio del Partido Republicano Brasileiro (PRB), estuvo en los gobiernos

petistas entre 2002 y hasta pocas semanas antes del *impeachment* de Dilma Rousseff. Marcelo Crivella, alcalde de Río de Janeiro, obispo licenciado de la Iglesia Universal y sobrino del obispo Edir Macedo, fue Ministro de la Pesca del gobierno Dilma entre 2012 y 2014. Pero, con la crisis económica y las acusaciones de corrupción contra el PT, cuestiones relativas a la seguridad, de un lado, y a las costumbres, de otro, fueron puestos en primer plano por el segmento evangélico en las elecciones de 2018.

La violencia del Estado

La segunda línea de fuerza social se refiere a una serie de movimientos políticos, demandas colectivas y medidas gubernamentales que apuntan hacia posturas y acciones más represivas y punitivas de los aparatos de seguridad del Estado. La reducción de la edad para la imputabilidad pena, la ampliación de la portación legal de armas, la ley anti-terror, la política de encarcelamiento, entre otras, son temas actuales, cuyo conjunto señala el aumento de la violencia del Estado sobre la población, criminal o no, sobre todo los más apartados del universo de los derechos.

La elección de Bolsonaro fue la principal, pero no la única, expresión de esa línea de fuerza. En el Legislativo, el número de diputados y senadores ligados a carreras en el sector de seguridad saltó de dieciocho a 73 (entre bombero militar, policial civil y militar, militar retirado y miembro de las Fuerzas Armadas). Gran parte de los que hablan en nombre de los evangélicos apoya una mayor acción represiva de los aparatos de seguridad del Estado. Más de 80% de los diputados evangélicos votaron a favor de la reducción de la mayoría penal.

Quienes hablan en nombre de los evangélicos han participado de un movimiento más amplio, que trabaja a favor de restricciones comportamentales e inclusive de la criminalización de la población (mujeres que han realizado abortos, menores infractores o usuarios de marihuana, por ejemplo). El proyecto de reducir la mayoría penal, aprobado en la Cámara de Diputados, contó con fuerte

conducción e interferencia de su presidente en la época, el diputado Eduardo Cunha, de la Assembleia de Deus Ministério Madureira, que hizo una maniobra en el régimen interno para rehacer una votación perdida. El proyecto sirvió como aglutinador de varios segmentos conservadores, entre ellos el Frente Parlamentario Evangélico, que tenía como presidente un delegado de policía representante de los intereses de la corporación y de la seguridad privada. Más de 80% de los diputados evangélicos votaron a favor de la reducción de la mayoría penal. No es posible afirmar que la actuación parlamentaria sea tan expresiva como a la relativa a las costumbres. Pero ha servido, como mínimo, como línea auxiliar de los intereses de los aparatos de seguridad pública (corporaciones policiales y militares) y privada (empresas).

Si esa línea de fuerza estaba más limitada a la seguridad pública, se amplió cuando los militares pasaron a actuar de manera más notable en la esfera política. En la primera composición del nuevo gobierno, del presidente al vice, pasando principalmente por los cuadros del primer escalón, aparecen varios militares, lo que acentúa los temores, que ya estaban en curso en cuanto al mantenimiento de la democracia en Brasil. La cuestión política candente es saber definir la distancia entre un gobierno militar y un gobierno de militares, que ha actuado para rehacer la versión histórica oficial de lo que sucedió en el periodo de la dictadura militar entre 1964 y 1985.

Moralidad reguladora

La tercera línea de fuerza: entre idas y vueltas, Brasil vivió en el periodo democrático recientes cambios considerados progresistas en términos de derechos (civiles, sociales, reproductivos, sexuales, etc.). En contraposición, ha habido una reacción creciente, en gran medida movilizada por convicciones religiosas, que afirma la necesidad de contención de los avances del secularismo y de los comportamientos

y valores más liberales. El código genético, el sexo, el aborto, la eutanasia, el casamiento y la adopción de hijos están todos englobados en el sacramento de la “familia tradicional”: aspectos de la reproducción de la vida y de los vínculos primarios sobre los cuales las religiones cristianas no dejan de regular. Todos son pensados como interdependientes, como si no estuvieran circunscritos a los valores morales del fiel cristiano, sino aludiendo a una moralidad pública universal.

Los protagonistas más visibilizados del conservadurismo de las costumbres en los últimos años han sido las parcelas significativas de los evangélicos pentecostales y no pentecostales que entraron, más que en cualquier otro momento, en la disputa por la moralidad pública para la regulación de cuerpos, comportamientos y vínculos familiares (casamientos entre personas del mismo sexo y adopción de niños por parejas gays, por ejemplo). Las proposiciones del orden de las costumbres no emanan solamente de un tradicionalismo resistente a cambios. Los evangélicos pentecostales tienen un conservadurismo activo. Les interesa la disputa por la moralidad pública. Es decir, no solamente la protección de la moralidad de los evangélicos, pero la lucha para que sea inscrita en el orden legal del país para la regulación de cuerpos, comportamientos y vínculos familiares. Y como la sociedad brasileña es mayoritariamente de tradición cristiana, debe tenerla como la referencia para el ordenamiento jurídico de los comportamientos.

El discurso de Bolsonaro es contrario a prácticamente todos los cambios de las últimas décadas relativas a sexualidad, género y reproducción. Él llevó adelante el combate a la llamada “ideología de género”, espectro que asombra a los cristianos más religiosos, sobre todo los que están situados a la derecha y al centro, lo que provocó, durante la campaña, una especie de pánico moral por la supuesta “amenaza a la familia tradicional”. Por la corrupción practicada y por la supuesta inmoralidad de ciertas propuestas, era frecuentemente dicho por evangélicos electores de Bolsonaro que “el PT era una amenaza, un peligro”.

Gran parte de la argumentación de los actores pro-conservadurismo de las costumbres apela a la constatación, repetida por ellos, de que “el Estado es laico, pero la sociedad es religiosa”, o si no “el Estado es laico, pero no es ateo”. Como lo dicho en la oración de Magno Malta, en el día de la victoria de Bolsonaro, Brasil es mayoritariamente cristiano. Luego, el cristianismo (o versiones de él) debe proporcionar el parámetro moral y legal de los comportamientos. Ese argumento de la mayoría ha aparecido con frecuencia en los dichos de *players* políticos para justificar la imposición de frenos a las pautas progresistas. En la manifestación de los evangélicos en Brasilia en junio de 2013, el pastor Silas Malafaia declaró, a propósito del proyecto de ley anti-homofobia, que el derecho de una minoría no puede sobreponerse al de la mayoría. En abril de 2015, cuando el presidente recién elegido de la Cámara de Diputados Eduardo Cunha fue entrevistado en una importante TV brasileña, le preguntaron sobre la cuestión del aborto. Cunha respondió que no la colocaba en discusión porque la mayoría no quería. Durante la campaña de 2018, Bolsonaro, en varias ocasiones, declaró que las minorías (gays, feministas, “abortistas”, etc.) deben adaptarse a la mayoría o, caso contrario, deberían salir del país.

Curiosamente, la consolidación de los evangélicos en Brasil sucedió bajo el discurso de garantizar la libertad y de la protección para su condición de minoría religiosa. La separación entre Estado e Iglesia católica implicó la protección a la práctica de religiones minoritarias. Sin embargo, si el sentido de la libertad religiosa derivado del advenimiento de la República era el de protección de la diversidad y de la libertad de conciencia, entre esos actores es entendida como la sumisión de la minoría. A juzgar por las señales, Bolsonaro no se situará en una oposición pos-secularista, es decir, la que admite y convive con la diversidad de religiones en el espacio público siempre que operen en la lógica de las razones públicas. Al contrario, está alineado a las partes mayoritarias del pluralismo cristiano creciente en el país en su vertiente más conservadora, política y moralmente. Conforme crecieron demográficamente y alcanzaron espacios de

poder, los vectores más conservadores de los evangélicos brasileños han sustentado un entendimiento de la democracia que se vuelca más a la voluntad de la mayoría que para la protección de las minorías o de las diferencias.

Intolerancia social

Finalmente, la última línea de fuerza se refiere a la cualidad y a la intensidad de las interacciones sociales en situaciones de fuerte antagonismo político. La crisis que atraviesa el país ocurre tanto en el plano del sistema político como también se ha desplazado hacia las relaciones interpersonales. En la coyuntura actual, muchos brasileños han experimentado divergencias políticas y morales que tensionaron los vínculos de amistad, de trabajo y de familia.

Así como “familia tradicional” abarca varios temas en un amplio campo moral, “intolerancia” se ha tornado un término genérico que incluye afectos sociales acentuados en el tiempo de la crisis, como venganza, fobia y odio. El término “venganza” contra el adolescente infractor fue evocado en el debate público en torno del proyecto de reducción de la mayoría penal. El término “fobia” significa aversión disimulada en relación con la diversidad sexual y de género, que pueden alcanzar niveles de pánico moral. Por último, el odio político se manifestó en la estigmatización, sea de políticos, sea de simples electores de izquierda, y en la criminalización de los movimientos sociales. Estos son algunos de los actuales afectos movilizados por la lógica y producción de enemigos: el menor infractor, el gay o la feminista, y el izquierdista. Tales afectos sociales son poco abiertos a las diferencias, muy volcados sobre sí mismos como medida para la vida pública y, a veces, simbólica y físicamente agresivos contra lo que estigmatizan.

Conclusión

En resumen, lo que se configura como la llamada onda conservadora es un entramado de varios jugadores en diferentes tableros. Desde ahí surge la idea de pensar esta onda quebrada en vectores o líneas de fuerza que resultan de los procesos sociales y que, por su definición, son desiguales, asimétricos y con temporalidades distintas. No se pretende atribuir a cualquiera de estas cuatro líneas el factor causal para la crisis actual, sino más bien mostrar cómo se articulan y configuran la coyuntura actual. Establecen entre sí conexiones parciales, a veces por afinidades, a veces por estrategia.

Bibliografía

Almeida, Ronaldo (2019). “Bolsonaro presidente: evangélicos e conservadorismo na crise brasileira”. *Novos Estudos*, 38: 185-213.

Almeida, Ronaldo (2019). “Deus acima de todos”. *Democracia em risco? 22 ensaios sobre o Brasil hoje*, 1: 22-33.

Burity, Joanildo (2018). “A onda conservadora na política brasileira traz o fundamentalismo ao poder? En Almeida, Ronaldo; Toniol, Rodrigo (eds.) *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. . Campinas: Editorial Unicamp

Casanova, José (1994). *Private and Public Religions*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.

Castells, Manuel. 2018. *Ruptura: a crise da democracia liberal*. Rio de Janeiro: Zahar.

Duarte, Luiz Fernando D. (2017). “Valores cívicos e morais em jogo na Câmara dos Deputados: A votação sobre o pedido de impeachment da presidente da República”. *Religião e Sociedade*, 1 (37): 145-66.

Geertz, Clifford (1978). *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

Habermas, Jürgen (2007). “A tolerância religiosa como precursora de direitos culturais”. En *Entre naturalismo e religião: Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 279-301

Hochschild, Arlie Russel (2016). *Strangers in Their Own Land: Anger and Mourning on the American Right*. Nueva York/ Londres: The New Press.

Huntington, Samuel (1957). “Conservatism as an ideology”. *The American Political Science Review*, 51-2: 454-473.

Kurlantzick, Joshua (2013). *Democracy in Retreat: The Revolt of the Middle Class and the Worldwide Decline of Representative Government*. New Haven; Londres: Yale University Press.

Levitsky, Steven, Ziblatt, Daniel (2018). *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar.

Machado, Maria das Dores C. (2018). “Religion and moral conservatism in Brazilian politics”. En: *Politics and Religion Journal*, 12-01: 55-77.

Pierruci A. Flávio (1987). “As bases da nova direita”. *Novos Estudos*, 19: 26-45.

Pierruci A. Flávio (1996). “Liberdade de cultos na sociedade de serviços”. *Novos Estudos*, 44: 3-11.

Prandi Reginaldo, 1996. *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec.

Laicismo, ética y poder religioso-político: comparación de condiciones y estrategias

Heinrich Wilhelm Schäfer

Introducción

Una embajada alemana o un instituto Goethe invitan a una exposición de pinturas hecha por artistas pertenecientes a la comunidad LGBT y resulta que las puertas de la galería de arte se llenan con manifestantes que muestran pancartas protestando en el nombre de Dios contra la exhibición inmoral, y los servidores electrónicos de la embajada se congestionan con un *shitstorm*. En consecuencia, podemos plantear la cuestión de cuáles son las dinámicas religioso-políticas que desafían al libre ejercicio de prácticas no-religiosas y cuáles son las dinámicas que las protegen.

El presente aporte se basa en una investigación y un informe hecho para el Instituto *ifa*, una institución de la política exterior de cultura del gobierno alemán.¹ El autor tiene unos 35 años estudiando la

¹ *Institut für Auslandsbeziehungen*. Véase Schäfer 2019 (*Freikirchen*). Este informe relativamente breve (172 pp.) se basa en un tiposcrito de aproximadamente 600 páginas (que se encuentra en prensa), que detalla sobre el protestantismo y la política en los

praxis religiosa en América Latina con investigaciones de campo en diversos países y bajo diferentes condiciones.² Sin embargo, el presente estudio se distingue de la mayoría de sus anteriores. Si bien el autor ha cooperado con muchos pastores y líderes del protestantismo latinoamericano – tanto protestantes históricos como pentecostales –, sus estudios científicos enfocaron la praxis religiosa de los *miembros* de los movimientos religiosos.

En la presente contribución, en cambio, vamos a dirigir el foco de interés sobre los dirigentes de los movimientos, los *expertos* religiosos que producen los bienes de salvación para los laicos y se encuentran en competencia entre sí (formando de este modo el campo religioso). En buena parte, estos líderes gozan de importancia e influencia política, típicamente tratando de hacer valer el capital religioso en el campo político. Dado que las posibilidades de acción social y política también dependen del volumen total de capital de los actores en cuestión, también se plantea la cuestión de la posición de la clase social.

Además, el enfoque está puesto sobre el protestantismo. El catolicismo también ofrecería material interesante, especialmente si se tiene en cuenta el creciente proto-fascismo religioso de raíz católica, como puede verse, por ejemplo, en organizaciones viejas como Yunque o en las alianzas católico-neopentecostales como la del golpista boliviano Camacho. En la presente contribución sólo se menciona el catolicismo oficial, y meramente como condición marginal de las políticas protestantes.

Pero “el” protestantismo no existe. Por eso es necesario diferenciar. Como aquí se trata de la praxis política de actores religiosos, no ayuda la distinción tradicional entre protestantes históricos

Estados Unidos y América Latina. El presente ensayo se tradujo del alemán por medio de DeepL Translator y posteriormente el autor redactó la traducción.

² 1983, 1985 y 1986 una investigación de campo de dos años y medio en Guatemala, Nicaragua y EE.UU.; 1993 visitas a algunos lugares del estudio. 1994 a 2003 investigación y enseñanza en diferentes países de América Latina. A partir de 2006 proyectos en América Central, Argentina, Bolivia, México y EE.UU. junto con un equipo de investigación.

(*Mainline*), evangélicos (*Evangelicals*),³ pentecostales y neopentecostales. Un ejemplo: las iglesias “pentecostales clásicas” como las Asambleas de Dios en parte desarrollan un estilo religioso neopentecostal o evangélico, y cooperan políticamente con organizaciones de diferente índole, o bien se mantienen completamente fuera de la política. En vista del compromiso político distingo por ello entre las siguientes formaciones de actores políticamente relevantes (también en los EE.UU.):⁴

Aquellos que esperan la salvación en el más allá y no son políticamente activos; a menudo se reclutan del movimiento pentecostal clásico y del evangelical y en su mayoría pertenecen a la clase baja informal (Esperanza en el Más allá).

Aquellos que desean hacer valer los valores del Reino de Dios en el mundo a través del servicio cristiano; pertenecen en su mayoría al protestantismo histórico, a nacionalizadas iglesias pentecostales o evangelicales, o bien a iglesias de indígenas. La posición social varía entre la clase media baja y la clase baja (Valores del Reino de Dios).

Aquellos que quieren hacer valer la ley de Dios de una manera legalista. También provienen de las corrientes evangelical y pentecostal. Frecuentemente pertenecen a la clase media descendente (Ley divina).

Aquellos que quieren controlar el sistema político apoyándose en las doctrinas de prosperidad y guerra espiritual así como en ideales de la gestión gerencial. Lideran en su mayoría iglesias neopentecostales o pentecostales clásicas y su posición social es de clase media alta ascendente e incluso de clase alta (Gerencia&Prosperidad).

Gerencia y Ley hoy en día suelen formar la derecha religiosa; Reino de Dios, por el contrario, la izquierda religiosa. Esta polarización es de particular importancia en la situación política actual.

³ Uso el concepto brasileño “evangelical” para referirme a evangélicos conservadores, o sea a *Evangelicals*.

⁴ Estas formaciones, así como las estadísticas y las actividades políticas de estos actores, se detallan en los libros mencionados en nota 1. Voy a usar su denominación de forma abreviada, tal como “Valores”.

El conflicto sobre cuestiones socio-morales como el aborto, los estilos de vida LGBT o el género es arrastrado al centro del debate público por los actores de las formaciones Gerencia y Ley. Para los grupos implicados, como los LGBT, estos temas representan cuestiones vitales. Para la derecha religiosa son, en muchos casos, un mero “proxy” de la cuestión del poder. El alboroto acerca de la moral sexual resulta en gran parte un fenómeno superficial y culturalista. Los conflictos decisivos son otros. Por parte de la formación Reino de Dios, es el interés en una amplia participación popular democrática y una justicia social sostenible; por parte de las formaciones Gerencia y Ley es el interés en la mera ocupación de posiciones de poder político oficial. Las estrategias posibles de actores protestantes para avanzar sus programas políticos dependen de varios factores.

En este capítulo me centraré en examinar aquellos factores religioso-políticos que son relevantes para el potencial de poder de los actores protestantes: la tasa protestante en las poblaciones nacionales, la laicidad del Estado, el estatus de la libertad religiosa, la competencia católica, la forma de presencia política del protestantismo, el acceso a los medios de comunicación y el trabajo social de agentes religiosos.

No puedo comparar todos los países latinoamericanos entre sí, por lo que realicé una selección, cuyo criterio de contrastación fue la tasa de población protestante. Esta indica que el máximo contraste se da entre Guatemala y México (o bien Paraguay). Brasil tiene una posición mediana fuerte. Sin embargo, una mirada cualitativa a la relevancia política del protestantismo revela el mayor contraste entre Brasil y México. Por lo tanto, procedí en el orden Brasil, Guatemala y México. Además, ofreceré una mirada breve a Colombia y otra a los EE.UU. Esta perspectiva aporta el esbozo de procesos sociales muy complejos, pero tratados solamente con brocha muy gruesa.

Brasil: medios de comunicación

El protestantismo en Brasil es extremadamente activo. Esto concierne no sólo a los actores de la formación Gerencia, sino también a su contraparte, los ecumenistas de la formación Valores. Los primeros han apoyado decididamente la elección del presidente derechista Bolsonaro. Los últimos protestaron enérgicamente en su contra. Sin embargo, debido al poder mediático de la formación Gerencia y su despiadada campaña de mentiras, muchos protestantes votaron para presidente de su país a Bolsonaro. ¿Cuáles son las características especiales del campo de los expertos religiosos en Brasil?

La gran importancia de la política entre los actores protestantes en Brasil se debe al hecho de que fueron controlados sólo en escasa medida por misioneros (de los Estados Unidos). Como resultado, sus líderes se involucraron en asuntos políticos con relativa rapidez e inicialmente al nivel local. La politización al nivel nacional fue iniciada a mediados del siglo xx por activistas ecuménicos en el contexto del trabajo estudiantil presbiteriano (con Waldo César) y un poco más tarde con la iniciativa Iglesia y Sociedad en América Latina (ISAL). Aquí yace la raíz ecuménica de la formación Valores del Reino de Dios. Los evangelicos conservadores y los pentecostales comenzaron a articularse políticamente en 1964 con su decidido apoyo a la dictadura militar. Manoel de Melo, no obstante, posicionó su Iglesia Pentecostal Brasil para Cristo en contra de los militares. Finalmente, lo decisivo para una amplia politización ha sido la participación protestante en la Asamblea Constituyente (1985 a 1988). Para el trabajo parlamentario los líderes protestantes conservadores elaboraban la estrategia electoral “Hermano vota por hermano”. Pronto se formó el Frente Parlamentario Evangélico (“Bancada evangélica”) como una representación pluripartidista y duradera de la derecha protestante (y carismática). La presencia en la política oficial, a su vez, capacita a los actores religiosos para permitirse a sí mismos una generosa asignación de concesiones mediáticas.

La posesión de medios de comunicación genera considerable riqueza e influencia política para los líderes de la formación Gerencia. A finales de los años setenta y en los ochenta, esta formación evolucionó a partir de grupos que pusieron sobre sus agendas las doctrinas de prosperidad, de guerra espiritual y de dominio; y que presentaron sus opiniones como revelaciones de Dios mismo. El caso más representativo es la Iglesia Universal del Reino de Dios (IURD, 1977), articulada a un conglomerado multimillonario de empresas y un bastión de autoritarismo, corrupción y manipulación. Casos similares son Sara Nossa Terra, Renascer em Cristo, Igreja Mundial do Poder de Deus o bien la carismática Igreja Batista Lagoinha. Gracias al éxito de sus eventos, a los buenos negocios con los medios de comunicación, a una legislación fiscal favorable y a inversiones seculares, muchos de los expertos de estas organizaciones tienen activos privados millonarios de entre dos y tres dígitos en dólares EE.UU. Fundan partidos, se incorporan a la política en el marco de la Bancada Evangélica y ocupan cargos como el de gobernador. Representan claramente las políticas neoliberales en combinación con el necesario autoritarismo.⁵ La decisión de apoyar a determinados candidatos suele basarse en un interés propio y oportunista.

La formación Valores procede de manera muy diferente. Esta formación consiste sobre todo en actores de las iglesias históricas, iglesias pentecostales pequeñas e individuos pentecostales. Grupos como el Frente de Evangélicos del Estado de Derecho o iglesias para personas LGBT (por ejemplo, el Ministerio Inclusivo Libres en Cristo) se presentan como una contra-sociedad progresista. Ellos transforman sus convicciones religiosas en discursos éticos para el diálogo racional incluso cuando los actores se ven afectados emocionalmente.

⁵ El pastor Lucinho de la iglesia Lagoinha recomendó a Bolsonaro que ordene a la policía que dispare a sospechosos en favelas varias veces directamente en la cara.

¿Qué factores juegan un papel en la fuerte politización de los movimientos protestantes en Brasil y en las relaciones de poder asimétricas entre los actores de Gerencia y otros?

La proporción de *población protestante* del 26% no parece decisiva si se compara con el 41% en América Central (Pew Research, 2014: 12), que en el presente alcanza el 50%. Además, la influencia de la *jerarquía católica* en el espacio público tradicionalmente ha sido relativamente alta y sólo se reduce con la nueva constitución a partir de 1988. En contraste, lo que parece importante es el hecho de que esta constitución –como muchas otras en las Américas– no establece explícitamente la *laicidad* del Estado. Además del establecimiento de la libertad religiosa, solo se prohíbe al Estado fundar o promover organizaciones religiosas. Si bien se prohíbe la propaganda política en los templos, esto no se hace cumplir y, por lo general, no es respetado por los actores de la formación Gerencia.⁶ Además, sendos expertos religiosos ocupan cargos políticos –p.ej. el obispo Crivella de la IURD como gobernador de Rio de Janeiro y parlamentario. De manera especial, la Bancada Evangélica como representación coordinada de los actores religiosos en el parlamento contribuye a una influencia efectiva en la política oficial brasileña. Todavía más allá de estos factores, el poder extremo derivado de la posesión y administración de los *medios* de comunicación resulta importante para la presencia social y política de los actores de la formación Gerencia. El *trabajo social*, por otro lado, no juega ningún papel para estos actores.

Para la contrafuerza religiosa, la formación Valores del Reino con actores como Koinonia, la Coordinadora Ecuuménica de Servicio (CESE) o pequeñas comunidades pentecostales, el trabajo social es un operador práctico importante para la movilización autodeterminada de la población marginada.

⁶ Un ejemplo actual en el contexto de las preparaciones para las elecciones municipales: El “obispo” Rodovhalho dice que se va a apoyar a Bolsonaro con la colecta de firmas, que si bien no pueden recolectarse dentro de la iglesia será en la puerta (Schmitt, 2019).

Guatemala – violencia

Este país centroamericano ofrece una imagen diferente de la presencia protestante en la política. La tasa de 41% (2014) de protestantes entre la población total está todavía en ascenso leve. Entre los protestantes el movimiento evangelico tiene un peso relativamente elevado en relación con los movimientos pentecostal y neo-pentecostal. En términos de estrategias políticas, esto lleva a los actores neopentecostales y neoliberales de la formación Gerencia a colaborar más estrechamente con los actores religiosamente conservadores y políticamente autoritarios de la formación Ley. Pero, sobre todo, la práctica religioso-política sigue marcada por las décadas de gobierno militar (oficialmente de 1954 a 1986, en realidad hasta finales de los años noventa), especialmente por la guerra de la contrainsurgencia de los años ochenta. Bajo la dictadura de Efraín Ríos Montt (1982-83), las organizaciones neopentecostales lograron penetrar en la oligarquía del país.⁷ En línea con la confrontación militar, el habitus religioso de la emergente formación Gerencia en los ochenta fue moldeado por la lógica de la guerra espiritual.⁸ Esta doctrina fue utilizada por varios representantes de la clase política –incluido el ex-canciller Harold Caballeros– en los años noventa en campañas políticas para satanizar a opositores y a la población indígena.

A partir de la década de 1990, con la reestructuración neoliberal de la economía y la sociedad, la doctrina de la prosperidad reemplazó la guerra espiritual como disposición religiosa central de esta formación. Los actores de la formación Ley divina no comparten esta doctrina, pero sí el interés en dominar la política oficial. Este interés se articula en torno a un conjunto de temas que beneficia a ambas formaciones: los asuntos socio-morales de la familia, la orientación

⁷ A esto ha contribuido la política de derechos humanos, que incluye la crítica a la oligarquía, puesta en marcha desde principios de los años ochenta.

⁸ En ocasiones sirvió incluso para legitimar el uso de napalm en la guerra contra civiles.

sexual y el embarazo. La formación Gerencia no tiene mucho en común con la formación Ley con respecto al estilo de vida de sus respectivos seguidores, a las enseñanzas religiosas y a los *habitus* de los expertos. Pero los temas socio-morales les permiten movilizarse juntos contra su oponente político y social común: los ciudadanos urbanos liberales y los movimientos y partidos populares de izquierda, así como –en el campo religioso– los expertos de la formación Valores. En cuanto a los efectos políticos objetivos, los recursos de movilización socio-moral se presentan como la intersección entre dos posiciones políticas complementarias: una económicamente neoliberal y otra conservador-autoritaria. La primera se asocia en la práctica religioso-política con actividades representativas, como un Tedeum para presidentes o como foros electorales; la segunda se asocia con el servicio social religioso, que compensa la desatención a problemas sociales por el Estado neoliberal y que permite así a los actores religiosos a ejercer cierta influencia.

En contrapartida a eso, los protestantes históricos junto con diferentes congregaciones pentecostales componen la formación Valores. Su anclaje rural-indígena los posiciona en el extremo inferior de la sociedad y los ha hecho víctimas de la represión militar en la guerra contra la insurgencia. Por lo tanto, se encuentran en una proximidad objetiva a las comunidades eclesiales de base (CEB) católicas y dejan atrás el premilenarismo (fuertemente anclado en Guatemala). Más bien buscan transmitir su interpretación de la práctica de Jesús éticamente por su discurso y su servicio a la justicia y la paz. En consecuencia, el trabajo social está orientado hacia los intereses comunitarios y contra el sistema neoliberal. Sobre todo, los actores de esta formación –¡muy diferente de Gerencia y Ley!– se han comprometido en el proceso de paz nacional y en favor de las normas internacionales de derechos humanos.

Ambos bandos están involucrados en la política oficial, aunque Valores mucho menos. Gerencia y Ley cuentan con el “voto evangélico” y promueven “candidatos cristianos” por medio de argumentos religiosos; Valores promueve políticas de justicia social empleando

argumentos ético-políticos y cooperando con organizaciones de la sociedad civil.

¿Qué factores juegan un papel decisivo en la constelación guatemalteca?

La taza alta de *población protestante* hace que el “voto evangélico” sea interesante para muchos actores religioso-políticos. La movilización de votos requiere *poder mediático* y/o un fuerte anclaje en la población. La formación Gerencia tiene los medios (aunque en menor escala que en Brasil); la formación Ley tiene el anclaje. La formación Valores está limitada a crear grupos locales de acción –por ejemplo, contra proyectos extractivos– o a la participación en manifestaciones populares. La fuerte posición política de los actores de Gerencia se debe principalmente a dos procesos complementarios. Por un lado, desde los ochenta la *jerarquía católica* ha perdido su anclaje en la oligarquía a causa de su compromiso por los derechos humanos; por otro lado, desde la dictadura de Ríos Montt, la formación Gerencia ha llenado este vacío ofreciendo las doctrinas de la prosperidad y del dominio a la oligarquía y la clase media ascendente. En consecuencia, altos *cargos estatales* han sido ocupados por expertos religiosos, aunque la Constitución de 1985 lo prohíbe (Art. 186, 197 y 207).⁹ Además, se permiten eventos religioso-políticos como un Te-deum presidencial evangélico o foros electorales religiosos, así como la fundación de partidos religiosos (p.ej. el MAS de Serrano Elías). Así pues, la libertad de religión sólo establece una protección muy limitada del Estado contra la influencia religiosa, y con certeza ninguna *laicidad*. No obstante, y a pesar de su relativa fuerza, los actores político-religiosos en el parlamento todavía no han logrado fundar una “Bancada” interpartidaria según el modelo brasileño, lo que probablemente se deba a un panorama partidario extremadamente inestable con lealtades en constante cambio. El *trabajo social* caritativo

⁹ Jorge Serrano Elías como presidente y Harold Caballeros ministro de relaciones exteriores; en cierto sentido también Jimmy Morales como presidente. Una renuncia nominal a la función religiosa poco antes de asumir el cargo es suficiente. Esto no quita que los señores mencionados siguieron con sus títulos religiosos.

de la formación Ley permite una movilización de la clientela para las elecciones; además, lleva al Estado neoliberal a una dependencia progresiva del trabajo de caridad religioso por la sustitución de sus servicios. En contraste, la formación Valores emplea el trabajo social emancipador para consolidar las comunidades de oposición, más que para la movilización electoral.

Mexico – post-secularismo

¡Como México no hay dos! –excepto quizás Uruguay. México no sólo tiene una población protestante muy pequeña, sino también un Estado claramente laicista.¹⁰ Desde Benito Juárez y las constituciones del siglo XIX, la propiedad y los derechos de la Iglesia católica han sido severamente restringidos y la articulación de opiniones políticas estrictamente prohibida. Aunque se admiten actores religiosos no católicos, también están sujetos a estas restricciones. Después del Porfiriato (aprox. 1876-1911), las regulaciones fueron endurecidas por la revolución mexicana. Posteriormente, el Partido de la Revolución (PNR, PRI) siguió favoreciendo la laicidad del Estado por encima de la libertad religiosa. De este modo, el Estado define estrictamente el marco de la acción religiosa. Sin embargo, en 1992, una nueva ley sobre religión amplió ligeramente el ámbito de acción de los actores religiosos y estableció la forma jurídica de la Asociación Religiosa (A.R.). La propiedad de bienes estará permitida a las Asociaciones Religiosas, pero solo en relación con su actividad estrictamente religiosa, combinada con una exención de impuestos para las transacciones religiosas y una auditoría fiscal exigente. Es importante notar que a los actores religiosos se les sigue negando el acceso a los medios de comunicación; sólo pueden producir material impreso.

¹⁰ Una breve historia en Blancarte, 2019, y una interpretación de dos desafíos a la laicidad en Gaytán, 2016. En el presente ensayo no hay espacio para discutir los dos planteamientos interesantes.

Aunque la prohibición de declaraciones políticas se vuelve menos estricta que antes, los funcionarios no tienen derecho a presentarse como candidatos. En la praxis política, sin embargo, la separación entre el Estado y las iglesias se erosiona, especialmente bajo los gobiernos del Partido Acción Nacional (PAN), Fox y Calderón. Como para contrarrestar esta praxis, en una reforma del artículo 40 de la Constitución en 2012, se deja explícitamente claro que México es una república “laica”. Además, una reforma del artículo 24 en 2013 prohíbe el “proselitismo político y la propaganda” en los actos religiosos. Según de la Torre, Zúñiga y Hernández, la nueva política hacia la religión consiste en abrir espacios de diálogo manteniendo la separación entre el Estado y las iglesias (de la Torre/Hernández/Gutiérrez, 2017). El sociólogo católico Hugo José Suárez ve en la ley de 1992 una jugada para establecer una estrecha cooperación entre el Estado, actores económicos importantes y el alto clero católico para garantizar el poder de los tres grupos. Empero, el Papa Francisco desaprobó esta estrategia en 2016 y el Presidente López Obrador terminó la cooperación. En conclusión, el juicio de Blancarte (2018) de que en México la laicidad del Estado es más importante que la libertad religiosa sigue siendo válido.

Entonces, ¿cuáles son las posibilidades de influencia en la política mexicana que tienen los expertos religiosos?

Una breve mirada al campo religioso muestra, en primer lugar, una formación Gerencia débil. Más bien se observan fuertes tendencias a evitar lo político en las formaciones Esperanza en el Más Allá (sobre todo la grande y nacional Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, IAFCJ) y similarmente en la formación Ley (los Adventistas y las Asambleas de Dios, p.e.) cuyas iglesias están enfocadas en el crecimiento cuantitativo a través de la evangelización. A la formación Ley también puede ser asignada la organización federativa CONFRATERNICE, del pastor Arturo Farela. A partir del compromiso socio-político a largo plazo de Farela y su política de cooptación, esta organización goza de un reconocimiento socio-político como representante de la mayoría silenciosa protestante. Organizaciones

de la formación Gerencia hicieron intentos serios de influir en la política oficial desde arriba utilizando un método que podríamos llamar mascarada civil. Dado que las Asociaciones Religiosas (A.R.) tienen prohibido hacer declaraciones políticamente relevantes, algunas A.R. establecen Asociaciones Civiles (A.C.) adicionales o incluso se constituyen como tales. El líder del Centro Cristiano Calacoaya (CCC), por ejemplo, se ha establecido a sí mismo como protagonista clave en la movilización internacional sobre temas socio-morales a través de la A.C. Iniciativa Ciudadana por la Vida y la Familia, así como a través del Congreso Iberoamericano por la Vida y la Familia (una A.C. internacional). La iglesia Casa sobre la Roca (CSR) –ejemplo de la otra estrategia– se ha constituido desde un principio como Asociación Civil, incluso negando públicamente su carácter de iglesia, o sea de Asociación Religiosa. La pareja fundadora, Rosi y Alejandro Orozco, también creó varias organizaciones sociales (sobre todo Rosi contra la trata de personas), se infiltró en la política y ascendió a cargos políticos para el PAN.¹¹ Los Orozco apoyaron la campaña electoral de Felipe Calderón y en consecuencia se posicionaron con cargos medianos en su gobierno.

Durante un corto período, la cooperación entre Casa sobre la Roca y Calderón resultó en una sobredeterminación religiosa de la política presidencial con lo que se hizo pasar como revelaciones directas de Dios –*bem à brasileira*. Esto puede ser estudiado en particular a través de un análisis de una comparecencia pública del presidente elegido Felipe Calderón en un servicio de acción de gracias de la CSR en 2006. Al presidente se le identificó directamente con Moisés y con el conquistador hebreo Josué. Además, Calderón mismo se identificó con David, siendo su oponente político López Obrador el Goliat. El presidente electo subrayó que deriva su presidencia directamente de la gracia de Dios – como derecho divino, prácticamente. En otras

¹¹ Grupo de oración en Los Pinos (con Liéban Sáenz), servicios infraestructurales al gobierno, organización contra la trata (con apoyo desde EE.UU.), negocio de librerías, ayuda en la campaña electoral a Calderón.

palabras: la intervención en la política tiene lugar a través de una aplicación *inmediata* de símbolos religiosos a procesos políticos. O sea, procesos políticos se sobredeterminan con significados religiosos sin ninguna mediación interpretativa –el más puro *God talk* a la receta del fundamentalismo estadounidense. De todos modos, los Orozco se hundieron con Calderón. Otro intento de implementar el modelo brasileño fue realizado por el Partido Encuentro Social (PES) en las últimas elecciones. Es cierto que el partido (con muy pocos votos) contribuyó a la victoria de la coalición de López Obrador. Pero este no lloró ni una lágrima cuando el PES fue privado de su condición de partido por falta de quórum y políticamente se asfixió.

Ahora, como oposición a tales intentos de secuestro religioso de la política, tal como ha sucedido en Brasil, se esperaría encontrar una oposición religiosa en las calles. En México, sin embargo, las organizaciones de la formación Valores son bien débiles. Y además no hay una imperante necesidad de lucha a causa de una laicidad política todavía capaz de defenderse a sí misma. Este contexto le brinda otros campos de acción a esta formación. El Centro de Estudios Ecuménicos, por ejemplo, se dedica a la promoción local de derechos humanos en regiones de alto riesgo; la Comunidad Teológica y el Centro Basilea se centran sobre todo en la educación religiosa y cívica progresista.

Ahora, ¿cuáles son las determinantes de la situación mexicana? Uno se da cuenta inmediatamente de que el *Estado laico* y la *sociedad civil* no-religiosa en México –o bien la “república laica” como diría Roberto Blancarte– marcan la pauta. La secularidad fortificada del Estado ha limitado a los expertos religiosos a su práctica tradicional durante casi 150 años: servir a la demanda religiosa de los laicos. El número reducido de *población protestante* en México tampoco favorece la piratería religiosa en el mar político. No se puede responder aquí si la debilidad protestante es causada por el régimen laico, por la fuerza del *catolicismo* popular o por alguna otra causa. Sin embargo, claro está que, a pesar de toda la laicidad, la Iglesia católica determina la piedad popular mexicana con mucha más fuerza que cualquier

protestantismo (lo que ya no se puede afirmar en Guatemala de la misma manera). Además, los actores religiosos tienen muy pocos *medios* a su disposición (incluso si hay intentos de fundar A.C. mediales y las computadoras últimamente juegan un papel importante). Una representación *parlamentaria* protestante – como en Brasil – es impensable en México, a pesar de que CONFRATERNICE es escuchada por el gobierno como una Organización federativa. Por último, el *servicio social* de las organizaciones protestantes suele estar a cargo de Asociaciones Civiles que tienen prohibido perseguir fines religiosos.

¿Pero no tiene México un presidente evangélico? Andrés Manuel López Obrador (AMLO) proviene de un contexto protestante, muy probablemente adventista, en la provincia de Tabasco.¹² Los adventistas mexicanos se caracterizan por una estricta disciplina individual de los fieles, combinada con un énfasis práctico en el servicio social. En el curso de su carrera política, AMLO ha demostrado ambos énfasis sin comentarios al respecto. También ha recibido influencia considerable por parte de la Teología de la Liberación.¹³ Su programa político incluye medidas de austeridad y anticorrupción para los más altos cargos estatales; en primer lugar, para sí mismo. Su política social es liberal de izquierda y es liberal con respecto al aborto y la homosexualidad –algo bastante inusual para los protestantes de todo tipo. Su estrategia de integrar comunidades religiosas en el programa para la restauración de la red social civil muestra sobre todo una valoración realista del papel de la religiosidad en la vida cotidiana de los mexicanos promedio. Sus citas ocasionales de la Biblia no se pronuncian según el modelo bíblico del *God talk*. Más bien las citas se presentan como referencias éticas a la par de las que se pueden encontrar en otros documentos de la historia de las ideas, por ejemplo,

¹² Si AMLO fue protestante en su juventud es un dato controversial. Blancarte, un especialista del catolicismo, lo niega. Leopoldo Cervantes (Centro Basilea) y Carlos Garma, dos especialistas del campo evangélico mexicano, Renée de la Torre y varios periodistas lo afirman. Me oriento sobre todo en la pericia de Cervantes y Garma.

¹³ Esto queda muy claro en un breve vídeo en el que explica su religiosidad humanista. <https://www.youtube.com/watch?v=l1mtwWP1IHA> (09.08.2019).

los griegos. La *Cartilla Moral*, publicada en un intento de moralizar la sociedad, se refiere no al cristianismo sino al liberalismo del siglo XIX, con admiración especial para Juárez. El hecho de que pide, entre otros, explícitamente a las congregaciones protestantes y católicas a ayudar en distribuir el folleto no significa “cristianizar” el contenido del tratado sino hacer a los cristianos distribuidores de una moral liberal. Nada en esta práctica apunta a una dominación religiosa sobre la política y a una absolutización de una política religiosamente legitimada, tal como lo propugna la doctrina del dominio y lo promueve la “guerra espiritual”. En mi opinión, uno puede comprender la práctica de López Obrador bastante bien a partir de una observación de Jürgen Habermas. El filósofo social dice que la sociedad post-secular debe aprender a entender el contenido ético de la praxis religiosa. “Una secularización que no destruye, se realiza en el modo de traducción.”¹⁴ En este sentido, tal vez se podría decir que el trabajo político de López Obrador respecto a la praxis religiosa es un laicismo post-secular y que los actores de la formación Valores –por muy pocos que sean en México– vienen siendo sus aliados naturales.

Colombia – mentiras

Nuestras observaciones hasta aquí han demostrado que los efectos de prácticas religiosas sobre la política dependen, además del porcentaje protestante en la población, sobre todo de los arreglos legales. Esto lo confirma una breve mirada al ejemplo del proceso de paz en Colombia. Hasta la constitución de 1991, la Iglesia católica era la religión oficial del Estado, afirmando su derecho a tener voz en la política y haciendo habitual la presencia de la religiosidad en los

¹⁴ Habermas, 2004. Traducción propia. Una traducción aparentemente sin autorización (pero buena) al español se encuentra en: <http://www.cis.puc-rio.br/cis/cedes/PDF/06abril/anexo%20II%20dossie.pdf>

asuntos políticos del país. Cuando en 1991 se estableció la libertad de religión sin un laicismo explícitamente definido, los actores de la formación Gerencia –sobre todo por su buena posición social– se percataron inmediatamente de esta situación como oportunidad de extender su activismo al campo político. Las organizaciones pentecostales y neo-pentecostales de las formaciones Gerencia y Ley¹⁵ se encontraron en un entorno de trabajo ideal: libertad de religión, un permiso legal para la intervención en la política y en la vida pública, así como una población habituada a la intromisión de expertos religiosos en asuntos políticos. En particular, las mega-iglesias de la formación Gerencia se dedicaron velozmente a fundar partidos religiosos,¹⁶ por lo general próximos a la derecha, alrededor del ex-presidente Uribe. En el debate sobre el proceso de paz, incitaron a sus miembros contra el plan del gobierno de Santos sobre todo con argumentos en contra de una supuesta “ideología de género” en el documento de paz. Demostraron ser buenos alumnos de sus hermanos brasileños en el uso del engaño. El Consejo de Estado –el máximo tribunal administrativo– condenó la campaña por generar “un clima de desinformación, manipulación, distorsión de la verdad”, que equivale a “violencia psicológica y fraude electoral” (Consejo de Estado, 2016: 101 y sig.).

En el caso de la libertad de religión sin regulación laicista, ni siquiera el hecho de que la porción de la población protestante sea pequeña (13%) protege contra actividades de organizaciones religiosas financieramente y socialmente poderosas. Su puro poder mediático y religioso-manipulativo puede afectar severamente al proceso político.

¹⁵ Iglesia Cristiana Ríos de Vida, Casa sobre la Roca (no idéntica con la mexicana), Iglesia de Dios Ministerial Jesucristo Internacional, Centro Mundial de Avivamiento, Misión Carismática Internacional oder Lugar de su Presencia, etcétera.

¹⁶ Partido Nacional Cristiano, Movimiento Unión Cristiana (MUC) y el duradero Movimiento Independiente de Renovación Absoluta.

USA – nación cristiana

Una mirada de reojo a los EE.UU. confirma la observación en Colombia. A menudo se dice que la Primera Enmienda de la Constitución estadounidense establece una clara separación entre la Iglesia y Estado. En primer lugar, la enmienda prohíbe al Estado fundar una iglesia estatal u oficial; en otras palabras, protege a la vida religiosa del control estatal. En segundo lugar, permite el libre ejercicio de la religión; es decir, protege la religión por segunda vez. Por lo demás, la Constitución es un escrito plenamente secular. Por el contrario, en la Declaración de Independencia hay varias referencias a la providencia divina y a un ser celestial que protege a la nación. El discurso inaugural del primer presidente, George Washington, presenta similares connotaciones religiosas. El lema del “muro de separación” entre Iglesia y Estado es meramente una interpretación que proviene de la pluma de Jefferson en 1802. En el curso de la historia estadounidense, en vez del muro de separación más bien se desarrolla una religión civil (Bellah, 1967), que coloca la práctica política en el país bajo el paraguas de un Altísimo. A pesar de una separación institucional en el sentido de Jefferson –y confirmada por varias sentencias judiciales posteriores (Everson y Johnson Amendment)– la política en los Estados Unidos depende en gran manera de una religión civil y de discursos y actores religiosos más específicamente protestantes. Que conste, la religiosidad civil no es de un puritanismo radical sino más bien de corte deísta-universalista. Pero la composición de la amalgama entre deísmo y puritanismo cambia constantemente. Siendo así, la religión civil está en constante peligro de caer presa de actores religiosos radicales. Además, desde el punto de vista laicista, una religión por más civil que sea siempre sigue siendo una religión.

La posición puritano-fundamentalista en sus configuraciones modernas está particularmente representada por actores de las formaciones Gerencia y Ley. Estos actores trabajan laboriosamente para establecer una nación explícitamente cristiana, por ejemplo,

a través de proporcionarles rango constitucional a los Diez Mandamientos. Lejos de cerrar la puerta a estos actores, la Casa Blanca ha establecido una Oficina de Asuntos Religiosos (el Faith Based Initiative de G.W. Bush, más tarde transformada por Trump). La oficina sirve como un patio de ejercicios para los “Evangélicos de la Corte” (Fea, 2018: 115) de Trump, y este disfruta de las actividades promocionales de estos expertos religiosos entre sus fieles.

En los EE.UU. –en mayor medida que en cualquier país latinoamericano– se hace evidente que la libertad religiosa sin la inmunización laicista del Estado instiga prácticamente a actores religiosos con una posición social suficientemente alta a buscar cómo dominar a la política oficial a través de preceptos religiosos.

Estrategias religiosas y laicidad

No basta con abolir las religiones estatales y proclamar la libertad religiosa para permitir un funcionamiento político racional del Estado. Por parte del protestantismo, las estrategias de la formación Gerencia en particular son eficaces para socavar la racionalidad política por medio de prácticas religiosas. Por esta razón, concluiré esbozando brevemente algunas estrategias religiosas y sus instrumentos.

Estrategias: En el siglo xxi, la abolición de la Iglesia estatal – con la consecuencia de una laicidad-de-facto –y el establecimiento de la libertad de religión presentan a los protestantes en América Latina, en un primer momento, un aumento de las posibilidades de acción y protección contra las intervenciones del Estado y de la Iglesia católica. En segundo lugar, la libertad religiosa les ofrece la posibilidad de acumular capital simbólico, económico y finalmente también capital político. Esto mismo permite cuestionar la laicidad-de-facto a través del activismo religioso-político. En consecuencia, se puede detectar una estrategia de varios niveles empleada por actores protestantes que casi siempre pertenecen a las formaciones Gerencia y (en menor medida) Ley.

- 1) El primer paso se efectúa mayormente en el siglo xxi. Los actores protestantes interesados acogen con satisfacción las políticas que conducen a la libertad religiosa y a la abolición de la figura jurídica de Iglesia estatal. Los derechos fundamentales liberales, con una separación entre el Estado y la Iglesia, limitan en primer lugar la influencia de la Iglesia católica en la política y en la sociedad civil. En esta fase inicial los protestantes pueden incluso pactar con los secularistas y con los laicistas duros como son los Masones.
- 2) La libertad de religión –en muchos casos también favorecida por programáticos laicistas– ofrece a los actores religiosos no-católicos la oportunidad de practicar y propagar su propia fe de manera protegida. Un efecto secundario de la protección general es el pluralismo religioso. Esto a su vez significa para los actores protestantes una pérdida relativa de posición, ya que ahora también compiten no-católicos de otra índole, como las religiones indígenas o afroamericanas.
- 3) La isonomía jurídica de las organizaciones religiosas es un detalle importante en el marco de la libertad religiosa, por ejemplo, en lo que se refiere al reconocimiento como persona jurídica, a la exención fiscal o a las licencias para medios de comunicación. En esta tercera fase los actores protestantes buscan, por lo tanto, lograr la igualdad legal con la Iglesia católica. Al mismo tiempo, este proceso para ellos conlleva la posibilidad de recibir privilegios eclesiásticos (antiguos) comparables a los de la Iglesia católica. Como efecto secundario, desventajoso para los protestantes, las religiones no-cristianas también pueden ser tratadas por igual.
- 4) Con libertad religiosa, igualdad jurídica, privilegios fiscales, derechos de propiedad de medios de comunicación, etc., se establecen las condiciones objetivas para intensificar la propagación de los propios intereses. A través de la acumulación de capital

material y del capital simbólico de la popularidad mediática, se puede ampliar la presencia de las organizaciones religiosas en la esfera pública y fomentar su relevancia religioso-política. Las organizaciones religiosas (protestantes) se vuelven interesantes para los grupos de poder económico y político. Ahora ellas mismas comienzan a realizar seminarios de “gerencia cristiana”, se desarrollan relaciones informales en el mundo de los negocios y sobre todo en la política. Se celebra un Tedeum, se fundan partidos “cristianos”, se nombran candidatos a cargos políticos, se forjan grupos parlamentarios, se ocupa el espacio público con edificios gigantescos (Templo de Salomão p.e.) y con marchas públicas (Marcha por Jesús), y así sucesivamente. Ahora las posiciones de poder alcanzadas pueden ser utilizadas para contener el efecto secundario mencionado, empeorando la posición legal de los competidores no-cristianos y –idealmente– también de la Iglesia católica.

- 5) El objetivo de esta estrategia –según la doctrina del dominio– es un gobierno teocrático. De hecho, se trata de ocupar posiciones formales de poder como la presidencia, puestos de gabinete o escaños parlamentarios con el fin de imponer desde allí sus convicciones religiosas a la política y la sociedad en general. La imposición no se realiza por sermones sino a través de leyes dirigidas a oprimir a la oposición y a imponer la economía neoliberal combinada con una política interior autoritaria –y todo esto con legitimación religiosa.

Un objetivo teocrático a largo plazo –si no sólo un objetivo intermedio– es perseguido seriamente por actores importantes en los EE.UU., Guatemala y Brasil: consagrar en la Constitución principios religiosos (por ejemplo, los Diez Mandamientos) como razón de ser Estatal y dotar a las instituciones propias de más privilegios que a la Iglesia católica. En este escenario, las religiones indígenas y afroamericanas quedarían legalmente excluidas, casi por automatismo. En resumen,

el objetivo de un gran número de actores de las formaciones Gerencia y Ley es – mediante el apoyo temporal a la laicidad del Estado y a la libertad de religión – limitar o abolir completamente la laicidad, así como la libertad de religión y de conciencia.

Operadores: En las diferentes fases, sobre todo en 4) y 5), se suele utilizar con frecuencia ciertos operadores discursivos. Aquí vamos a enumerar brevemente algunos de ellos.

El concepto de *libertad religiosa* (Panotto, 2019) es utilizado una y otra vez por los actores religiosos para oponerse al reconocimiento de las libertades no-religiosas –por ejemplo, a la libertad de conciencia– de otros grupos sociales. El argumento suele ser que las prácticas de estos grupos violan los sentimientos religiosos de los creyentes y, por tanto, limitan el libre ejercicio de su religión. Este es, por ejemplo, el caso de la disputa sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo.

Esta lógica de argumentación se agrava aún más cuando las acciones políticamente inducidas y motivadas de un actor político sobre otro actor político se declaran falsamente como *persecución religiosa*.¹⁷ Ahora, persecución religiosa se define como la persecución por motivo de convicciones religiosas, ya que de lo contrario el término carecería de sentido. No obstante, esto no impide que los actores de la derecha religiosa apliquen el concepto de persecución religiosa a conflictos netamente políticos o bien socio-morales. Así que, si alguien denuncia la corrupción de un candidato “cristiano” en una campaña electoral, esto puede presentarse como persecución del cristianismo. En última consecuencia, si esta figura retórica fuese legalmente establecida, los actores religiosos se verían protegidos de cualquier castigo legal.

God Talk es un operador central de la praxis fundamentalista en las formaciones Gerencia y Ley. Lo que se quiere decir con el término

¹⁷ Esto es p.e. el caso en el *ranking* de Open Doors sobre persecución religiosa. Vea Colombia (<https://www.opendoorsusa.org/christian-persecution/world-watch-list/colombia/>, 20.12.2019).

no es sólo que el significante “Dios” se está usando constantemente en el discurso. Más bien el problema es la presuposición implícita en el *God Talk* que el orador haya recibido su discurso de una revelación directa de Dios.¹⁸ Esto hace que cualquier opinión sea calificada de absoluta. El *God Talk* no tiene como fin convencer argumentativamente a una contraparte del mismo rango del locutor. Más bien apunta a la movilización ideológica de (potenciales) seguidores. Lo opuesto a *God Talk* se practica en la formación Valores. Si bien los actores articulan sus creencias motivadoras, no obstante, para el discurso político las transforman en un discurso ético comunicable en diálogo.

La *oración* (católicamente “rezo”) es una habilidad suave, una *soft skill*. Corresponde a una lógica que sirve para definir posiciones políticas de manera religiosa y para brindarles una connotación de validez absoluta. Un evento como el Desayuno Nacional de Oración pone en escena la política gobernante como algo legitimado por el Todopoderoso. Al mismo tiempo, permite que los actores religiosos participen simbólicamente en el poder político. En realidad, no es otra cosa que un gigantesco evento de cabildeo económico y político.

Los temas *socio-morales*, tales como los asuntos provida y contra la homosexualidad, sirven a los actores de las formaciones Gerencia y de Ley estratégicamente y de manera consciente como operadores para la movilización socio-política. Esta afirmación se puede concluir, por un lado, de la constante negativa de la derecha a cooperar políticamente en soluciones éticamente responsables y prudentes. Por el otro lado, la afirmación también queda confirmada por argumentos de líderes de la derecha religiosa misma. En un debate en la National Association of Evangelicals en EE.UU., un líder argumentó que el tema del aborto no se podía concluir para retomar otro asunto

¹⁸ Hay que tomar en cuenta que entre los bíblicistas con legitimación legalista y los (neo-) pentecostales con legitimación carismática hay importantes diferencias que aquí no se pueden tratar.

ya que la derecha religiosa estaba identificada con el tema de aborto.¹⁹ Lo necesita para movilizar.

El acceso a los *medios* de comunicación es el último operador que quisiera mencionar aquí. Es un operador práctico central para la derecha religiosa. Permite el uso de todo el arsenal comunicativo en una amplia área. Se puede regular el acceso a los medios, como se puede ver en México.

Es posible una protección del Estado laicista y de la sociedad secular contra el acoso de los actores religioso-políticos. Sin embargo, la protección no se nutre del desinterés o, menos aún, de la ignorancia de los actores políticos con respecto a las prácticas religiosas. Los actores políticos, por el contrario, deben tomar en serio la presencia de actores religiosos con un interés en la (trans-) formación de la sociedad. A la inversa, es importante que los actores religiosos formulen sus intereses de una manera socialmente compatible más allá de cualquier pretensión de posiciones absolutas. Esto significa transformar las creencias en argumentos éticos. Para los actores políticos significa aprender a interpretar el lenguaje religioso en términos de su contenido ético, o sea de una manera post-secular, como lo indica Habermas.

Bibliografía

Bellah, Robert (1967). “Civil Religion in America”, en *Daedalus*, vol. 96, num. 1, pp. 1–21.

Blancarte, Roberto, 2018, “Laicidad en México”, en Roberto Blancarte, *Diccionario de religiones en América Latina*, Fondo de Cultura Económica; Colegio de México, México, pp. 319–324.

¹⁹ Tom Minnery (Focus on Family), citado según FitzGerald, 2017: 543.

Blancarte, Roberto (2019). *La república laica en México*. México: Siglo Veintiuno.

Consejo de Estado, 2016, *Nulidad Electoral - Auto que admite la demanda y resuelve sobre la solicitud de medidas cautelares., Sala de lo Contencioso Administrativo.* http://consejodeestado.gov.co/documentos/sentencias/19-12-2016_11001032800020160008100.pdf. (4.8.2019).

De La Torre, Renée; Hernández, Alberto; Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2017). "Religious diversity and its challenges for secularism in Mexico", en *International Journal of Latin American Religions*, vol. 1, núm. 2, pp. 180-199. doi: <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0020-7>.

Fea, John (2020) *Believe me. The evangelical road to Donald Trump*, Eerdmans, Grand Rapids, MI.

FitzGerald, Francis (2017). *The Evangelicals: the struggle to shape America*, Simon & Schuster, Nueva York.

Gaytán Alcalá, Felipe (2016). *Manual de redentores: laicidad y derechos, entre populismo y neojacobinismo*, Ciudad de México: UNAM.

Habermas, Jürgen (2004). "Faith and Knowledge. Acceptance speech. Peace Prize of the German Book Trade 2001", en *Peace Prize of the German Book Trade*, Frankfurt a.M. <https://www.friedenspreis-des-deutschen-buchhandels.de/sixcms/media.php/1290/2001%20Acceptance%20Speech%20Juergen%20Habermas.pdf> (5.1.2007).

Panotto, Nicolás (2019). "La libertad religiosa como 'excusa'", en *GEMRIP*, 28.5.2019. <http://www.gemrip.org/la-libertad-religiosa-como-excusa/> (3.9.2019).

Pew Research Center (2014). "Religion in Latin America". www.pewresearch.org (2.2.2015).

Schäfer, Heinrich Wilhelm (en prensa) *Friedenspotenzial von Freikirchen in den USA und Lateinamerika: Potenziale und Hindernisse für die internationale Zusammenarbeit*. Ifa—Institut für Auslandsbeziehungen (ifa-Edition Kultur und Außenpolitik), Stuttgart. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-65809-8> (20.12.2019).

Schmitt, Gustavo (2019). “Igrejas evangélicas vão ajudar na coleta de assinaturas para partido de Bolsonaro”. *Globo*, 18.12.2019. <https://oglobo.globo.com/brasil/igrejas-evangelicas-vaao-ajudar-na-coleta-de-assinaturas-para-partido-de-bolsonaro-1-24144827> (20.12.2019).

Evangélicos, política y poder en la Argentina reciente: de la contingencia a las fijaciones

Pablo Federico Semán

¿Cuáles son las relaciones entre los grupos evangélicos de la Argentina y el giro autoritario y conservador que se produce en una parte importante de los países de la región? Intentaremos responder esta pregunta apuntando a una tesis: la inserción sociopolítica de los evangélicos pasa de una relativa irrelevancia y contingencia en cuanto a su destino político a la sedimentación de una serie de condiciones que transforman a una parte de ellos bien en interlocutores relevantes para las estrategias electorales de las distintas fuerzas políticas, bien en dinamizadores del giro político autoritario. Hasta el presente, los evangélicos no tenían un comportamiento político muy diferente del que tenían los católicos de su mismo sector social ni había una disputa política por su voto entre las fuerzas políticas. Veremos que en los últimos años el despliegue y el crecimiento demográfico, los resultados de la elección en Brasil en 2018, y el despliegue de la agenda de diversidad y género transformó a los evangélicos en dos sentidos: si por un lado se convierten en objeto de políticas específicas por parte de los partidos políticos, por otro se activan políticamente e ingresan con perfil propio en distintos proyectos políticos. Antes de llegar a esta que es la cuestión central del artículo

abordaremos la significación del crecimiento evangélico en términos de su poder social en Argentina.

Los evangélicos y la democratización de la producción de los bienes de salvación. Una revolución desde abajo¹

Es imposible entender la relación entre evangélicos y política sin elaborar críticamente la historia de los evangélicos, pues esa misma historia es el único camino para entender de qué sujeto religioso y político hablamos cuando decimos evangélicos. Y en este punto es necesario romper una falsa sinonimia. En EUA evangélicos remite, sobre todo, a grupos protestantes fundamentalistas, creacionistas que hegemonizan el campo de las iglesias de origen protestante. En Argentina como en varios países de América Latina, en cambio, el término evangélicos reenvía, antes que nada, a la forma de identificación más amplia de cuatro corrientes protestantes de distinto origen, entre las que el pentecostalismo es predominante². Y si bien es cierto que muchas veces los pentecostales de América Latina actúan en consonancia con las estrategias y creencias de los fundamentalistas de los EUA, también es cierto que ni el contenido específico de lo evangélico en algunos países de América Latina es el mismo que en EUA, ni la estructura del campo religioso de estos países permite que los evangélicos tengan el tipo y grado de influencia que tienen en los EUA.

¹ En este punto seguimos las historizaciones planteadas entre otros por Saracco (1989), Wyncarczyk y Semán (1994), Wyncarczyk (2009 y 2011).

² Con muchas diferencias en su proceso de expansión y en su configuración actual, este podría ser el caso del campo de las iglesias evangélicas en los países de América del Sur. América Central y el Caribe ostentan notables diferencias en cuanto a las corrientes evangelizadoras predominantes y a la articulación actual de sus diversos desarrollos y sus relaciones con el poder y las fuerzas políticas: en varios casos se ha consolidado una situación en la que el catolicismo ha dejado de ser mayoritario o divide muy paritariamente el predominio en el campo religioso con los evangélicos. El caso de México a su vez contrasta con todos los anteriores, ya que hasta cierto punto el católicocentrismo del campo religioso y de las relaciones entre religión y política parecen ser más persistentes que en todo el resto de América Latina.

No se trata de reponer en detalle la historia de la expansión de los evangélicos en Argentina y Brasil. Pero se trata, en cambio, de captar en una mirada panorámica las alternativas para interpretar esa presencia creciente en dos dimensiones entrelazadas: la del significado de esa expansión en términos culturales y, sobre todo, la de las transformaciones que se producen con esa expansión en términos del poder social de producir una religiosidad legítima.

De acuerdo con la literatura consensuada, la expansión evangélica en Argentina y Brasil supone, al menos, tres momentos diferentes. Primero, la llegada de los primeros grupos protestantes vinculados a la Reforma y sus diversas expresiones europeas en el siglo XIX. Segundo, el arribo, a inicios del siglo XX, de los grupos fundamentalistas principalmente provenientes de los EUA. Y, finalmente, en ese mismo siglo la llegada de los pentecostales desde EUA y, muy parcialmente, desde diversos países de Europa y, también, desde Canadá y Chile en el caso argentino. Mientras las dos primeras vertientes tuvieron muy poco éxito en términos de proselitismo y crecimiento, la tercera fue notoriamente exitosa (en Argentina acompaña con menor velocidad lo que sucede en el resto de la región mientras que en Brasil el ritmo parece ser más acelerado que el promedio de la región).

A su vez, la expansión de los pentecostales registra al menos cuatro impulsos diferenciados a lo largo de su despliegue: 1) las misiones y los migrantes de formación pentecostal; 2) las iglesias que se formaron a nivel local con residentes de cada país (muchas veces entendidas como pentecostalismo autónomo o de “cura divina”); 3) las grandes organizaciones eclesióstas que combinaron raíces locales, apoyos transnacionales e innovaciones teológicas y organizacionales (que fueron llamadas neopentecostales) y 4) las pequeñas iglesias que se forman al calor de este desarrollo histórico son al mismo tiempo su mayor capitalización demográfica y su aspecto menos visible en el espacio público y en el campo religioso. Este conjunto heterogéneo de teologías, organizaciones religiosas, enraizamientos sociales y momentos de expansión que conviven en la actualidad se deja reconocer bastante por el rótulo de evangélicos (aunque algunos

lo rechacen y algunos observadores atiendan mucho a sub- clasificaciones que son parcialmente válidas).

Aquí hay una cuestión decisiva: si hablamos de evangélicos en la actualidad es porque ese término no solo es una manera genérica referir la cronología y la taxonomía precedentes sino por algo más importante: evangélicos es el término de autopercepción más extendido, porque entre los grupos herederos de la reforma protestante un proceso transversal a todos ellos ha generado un acuerdo en que todos se reconocen de forma bajo ese nombre. Ya no se habla tanto de protestantes, bautistas, metodistas, pentecostales o hermanos libres como de evangélicos, cristianos o creyentes, porque cambiaron las relaciones entre grupos en dos sentidos entrelazados: se relativizaron las fronteras entre grupos de origen protestante y, al mismo tiempo, se jerarquizaron entre ellos las tradiciones y las estrategias de proselitismo de los grupos evangelicales (fundamentalistas) y pentecostales.

Este es el resultado de un hecho sobre el que necesitamos llamar la atención: en el proceso articulación de un denominador común, los pentecostales y los grupos fundamentalistas son promotores de una espiritualidad que explica el crecimiento de estos grupos y, por ende, su predominio dentro del conjunto de las corrientes protestantes. A través de ese proceso, los pentecostales han logrado ser la mayoría demográfica de los grupos herederos de la reforma y, sobre todo, el grupo más eficaz para determinar los modos correctos de ser evangélico.

La combinación de la forma en que se despliegan socialmente dos elementos que definen la posición del pentecostalismo en el campo religioso es clave para explicar su crecimiento en Argentina y, creo, en toda América Latina. El principio del libre sacerdocio instaurado por el protestantismo clásico determina la multiplicación y la organización autónoma de todo tipo y formato de iglesias. El principio pentecostal del bautismo en el espíritu santo, que asegura que todo cristiano puede recibir al espíritu santo en hechos milagrosos que hacen a su verdadera y profunda conversión más allá del bautismo

natal, dialoga con las religiosidades populares y asegura, junto con los efectos del libre sacerdocio, su diseminación multiplicadora. La traducción popular, generalizada, del bautismo en el espíritu en el sentido de un milagro de sanidad, de una reconciliación personal, de una ventaja repentina, conecta la teología pentecostal con la experiencia religiosa popular. Esta, en su carácter de experiencia cosmológica, tiene al milagro como un categoría cotidiana, positiva y explicativa contra su posición de fenómeno extraordinario y más allá de toda explicación. Esta conexión entre marcos interpretativos es la que asegura la diseminación de la experiencia pentecostal. Pero de la mano de ella, la autonomía del sacerdocio, la facultad que la teología y la práctica acuerdan de diversas formas al creyente, asegura que esa experiencia sea dialectizada, adaptada, singularizada a las más diversas situaciones sociales, culturales y personales. Más allá de cualquier plan centralizado, esta dinámica de autonomización es la que más influye en la expansión del pentecostalismo y eso es lo que se evidencia cuando se considera la forma en que sedimenta territorialmente el crecimiento pentecostal. En los territorios suburbanos de la Argentina conviven grandes iglesias pentecostales, que crecen por planes centralizados con iglesias de mediano y pequeño porte que surgen de las entrañas de las primeras o del simple boca en boca de un protestantismo convertido en “cultura popular”, en la que se congrega la mayor parte de la población evangélica.

En fin: antes de localizar las posibilidades políticas del crecimiento pentecostal a partir de sus creencias, intereses, alianzas y mediadores es necesario establecer un primer hecho político: la expansión del pentecostalismo implica al mismo tiempo la democratización y la relocalización de la sensibilidad cristiana del catolicismo al pentecostalismo, de las capillas diseñadas para contener masas a las casas de los creyentes, de un clero de reclutamiento elitista a la democratización del ejercicio de la producción de bienes de “salvación”. Pero todo esto también implica la redefinición del cristianismo y posibilidades de rearticulación política de los sectores sociales en que se implantan y crecen los evangélicos. En toda América Latina los

evangélicos han enfatizado el carácter sobredeterminante de lo sagrado, el valor de la familia (entendiendo por ella el lazo heteronormado) y la activación de ciertos modos de individualización en diversas áreas de la vida social. Estos valores no eran intrínsecamente de derecha hasta que la izquierda y antes que ella buena parte de las sociedades latinoamericanas hicieron propia (y central) la agenda de género. Pero será este desarrollo el que esté en el centro de un proceso que envuelve otras dimensiones que determinan las posibilidades políticas actuales. Lo siguiente permite entender cómo se dan los pasos políticos de los evangélicos en la Argentina.

La reciente politización evangélica en Argentina

En 2019, los líderes evangélicos de distintas iglesias distribuyeron sus militancias entre tres opciones. El apoyo a la candidatura más fuerte de la derecha (la de Mauricio Macri), el acompañamiento de la candidatura de oposición a la derecha en términos de una alianza muy amplia de centro izquierda y la formación de una alternativa que se ubicaba a la derecha de la derecha.

En Argentina, los evangélicos protagonizaron desde finales de los años 1980 varias experiencias políticas cuyo escaso rendimiento electoral determinó desaliento y desconfianza para este tipo de emprendimientos. Los fracasos del Movimiento Cristiano independiente en 1989 y del Movimiento Social Cristiano en 2002, luego de haber desatado alguna expectativa, impulsaron un cambio de estrategias entre los evangélicos con intereses de intervención pública;³ por un conjunto de motivos encadenados que sintéticamente es el que sigue: en las tentativas que citamos, la mayor parte de los evangélicos, que pertenece a los sectores populares, votó al peronismo como lo hicieron los católicos del mismo nivel socioeconómico y los que pertenecen

³ Una reseña de todas estas tentativas puede encontrarse en los textos de Marostica (1997), Algranti (2010), Carbonelli (2013) y Wynarczyk (2009 y 2010).

a otros sectores sociales votaron, como en esos sectores, a la fuerza antiperonista mayoritaria. Esa distribución privó de votos a las fuerzas políticas que improvisaron los evangélicos y no solo desmintió la supuesta continuidad entre la identidad religiosa y la política, sino que tuvo el efecto de dividir a los líderes que diferían de orientaciones políticas y a los que disputaban candidaturas aun teniendo idénticas orientaciones religiosas y políticas. A estos hechos se sumó el que en Argentina no hay una iglesia que tenga una posición de tanta gravitación como la que tiene la IURD en Brasil. Pero esto no significó que no se anudaran lazos entre distintos partidos políticos y distintos grupos evangélicos. Por un lado, el peronismo, con su gran capacidad de detectar novedades e incorporarlas a sus redes territoriales y por otro la derecha en formación y búsqueda de matices. Ambas fuerzas establecieron (desde sus experiencias municipales o provinciales en ámbitos legislativos y ejecutivos) alianzas con evangélicos en función de distintas políticas sociales. Luego, con la sanción del matrimonio igualitario en 2010, se abrieron conflictos por la agenda de género y la derecha incorporó una candidata evangélica a sus listas parlamentarias. Cinthia Hotton resultó electa y desde esa posición se transformó en una referente para algunos evangélicos y para los militantes “provida” que provenían también del catolicismo.

En ese contexto, la elección del año 2019 encontró a los evangélicos atravesados por un conjunto de hechos que influyeron en la elaboración de una vocación de participación política que se expresó fragmentada en tres corrientes. Los antecedentes que mencionamos (la debilidad del voto confesional, las divisiones internas, la falta de organismos rectores y gravitantes del campo evangélico) y los hechos que siguen canalizaron en tres corrientes el comportamiento de las elites evangélicas.

El primer hecho a considerar es la polarización extrema entre candidatos peronistas y antiperonistas, que se correspondía con la polarización entre los cuestionamientos a los resultados económicos de un programa neoliberal y la voluntad de acelerar ese plan. Esa polarización, además de imposibilitar terceras vías electorales, se combinaba, desaparejamente, con líneas de clase: el antiperonismo

no se limitaba a las clases medias y altas y el peronismo no dejaba de encontrar representación en las clases medias. Lo cierto es que la elección implicaba alternativas fuertemente enfrentadas que magnetizaban al electorado, más por miedo del triunfo del oponente que por identificación con el bando propio.

En segundo lugar, las repercusiones de la elección desarrollada un año antes en Brasil, interpretadas como el despliegue de un voto unificado del caudal evangélico, alentaron a una parte de los pastores argentinos. Algunos líderes evangélicos afines al partido de gobierno en ese momento (protagónicos en asociaciones de iglesias que tienen alguna influencia y publicidad) pensaron que la división de las iglesias era un riesgo potencial que podría traer la política partidaria y que parecía conjurado, porque las acusaciones de corrupción que pesaban sobre la entonces oposición creaban un escenario que según ellos se parecía al brasileño. Mucho más porque estos mismos líderes especulaban con que el porcentaje de creyentes en la Argentina era mayor que lo que encuestas recientes habían podido establecer. La imagen de un electorado evangélico creciente y unificado orientó los cálculos de algunos líderes evangélicos reclamantes de influencia política. El incentivo se vio aumentado porque la prensa y el conjunto de las fuerzas políticas, sobre todo el partido de gobierno, especularon con el peso de ese presunto caudal y buscaron contar con el mismo y con el aura de honestidad que pudiese aportar esa presencia a sus listas electorales. Para muchos líderes evangélicos, el interés creciente de los políticos en ellos era al mismo tiempo un aliciente y un reconocimiento largamente esperado luego de vivir, como muchos de ellos lo decían, “ninguneados”. Pero eso no se dio, como veremos, en torno a una única opción política sino atravesando las iglesias, dividiendo sus alternativas y generando fuertes tensiones dentro del propio mundo evangélico. Un tercer hecho influyó de manera aún más determinante: tanto el proyecto de ley sobre interrupción del embarazo como el de educación sexual integral, rechazado por su vinculación a lo que los evangélicos llaman “ideología de género”, desataron reacciones contrarias, que superaron en

masividad y en antagonismo las que se dieron durante los procesos de legalización del divorcio o del matrimonio igualitario. Específicamente, el año 2018 encontró a buena parte de la sociedad argentina pendiente de la discusión parlamentario de un proyecto de ley que legalizaría la interrupción voluntaria del embarazo. El tema dividió transversalmente a las principales fuerzas políticas y fue objeto de un amplio e intenso proceso de movilizaciones, que convocaron tanto partidarios como opositores del mencionado proyecto. La disputa por las calles, para influir en los legisladores, tuvo puntos culminantes no sólo en la noche en que se votó el rechazo del proyecto sino también en semanas y meses previos a la sesión definitiva del parlamento. En este contexto, la movilización de los evangélicos llamó la atención de observadores de todo tipo por su masividad. Esta vez asombró una movilización que tenía fines más amplios que el de defender la libertad de culto o la identidad religiosa, como había sucedido en los inicios de los 2000. La misma logró representar en la calle un sentimiento general de oposición al proyecto de legalización del aborto, ya que la capacidad de la Iglesia católica para representar esa oposición estaba minimizada tanto por las tensiones internas acerca de la validez y la prioridad del rechazo a la ley como por ilegitimidad del catolicismo para intervenir con autoridad moral socialmente reconocida luego de los escándalos por abusos sexuales ampliamente denunciados en el último lustro. Desde el punto de vista de los líderes evangélicos que impulsaron esta movilización, se había logrado “catalizar” una reacción y su orgullo era ser el factor aglutinante de esa reacción, en la que el conjunto del cristianismo y no sólo los evangélicos respondían a las amenazas a la vida del “niño por nacer”. Hasta cierto punto los líderes evangélicos consideraban acreditado a su favor el “control de la calle” mientras los católicos, en virtud de los resultados de su historia de penetración de las estructuras políticas, aseguraban la presión en los niveles institucionales sin aparecer en el espacio público de manera central.

Los evangélicos y su alianza con la derecha

El interés de los políticos y la polarización de la elección alentaban a los evangélicos y a los pastores con pretensiones políticas a tomar partido en las elecciones. Y la movilización contra el aborto y los hechos ocurridos en Brasil parecían constreñirlos e inspirarlos a tomar una posición a favor del candidato neoliberal que, deseoso de obtener su apoyo, relativizó el hecho de que muchos legisladores de su partido eran favorables al aborto y de que él mismo había iniciado ese debate unos meses antes, como parte de un plan político para conquistar el voto de las clases medias “modernizadas” (además de que esa intención había sido anticipada en la elección de 2015 en que había triunfado). Juntos por el cambio (nombre con el que en 2019 se presentó la derecha a la elección) capitalizó este conjunto de situaciones, incluyendo los lazos previamente establecidos a nivel de las políticas sociales, e incorporó en sus listas a cuatro candidatos evangélicos a diputados nacionales en Ciudad de Buenos Aires, provincia de Buenos Aires, Entre Ríos y Misiones, que se sumarían, en caso de ganar, a los dos diputados nacionales identificados pública y políticamente como evangélicos (David Schlereth -PRO de Neuquén- y Estela Regidor -UCR de Corrientes) que ya formaban parte de la Legislatura nacional. Así, tras las elecciones generales, ingresaron Dina Rezinovsky como diputada nacional por la Ciudad de Buenos Aires, y Gustavo Hein por Entre Ríos. Ambos se identifican como provida y, en el caso de Rezinovsky, que proviene de una trayectoria de militancia en la juventud del Pro, fue antagonista directa del escaño que disputaba Victoria Donda, del Frente de Todos, que centró su campaña en el derecho a decidir. En este sentido, estos nuevos diputados complementan sus identidades política y religiosa: se definen evangélicos dentro del partido de derecha, negociando dentro del partido las diferencias, y considerando que el proyecto político defenderá la posición provida. Es un caso clarísimo de retroalimentación entre el giro a la derecha y el comportamiento político de una parte de los evangélicos.

Evangélicos y peronismo: series complementarias

La relación entre distintos sectores del peronismo y los grupos evangélicos tiene por lo menos treinta años, desde el momento en que los ejecutores de distintas políticas sociales identificaron a los evangélicos como mediadores eficaces de distintas intervenciones. La relación es anterior si consideramos que la mayor parte de los evangélicos proviene de hogares populares en los que predomina la afinidad con el peronismo y esto es lo que ha hecho que los votantes evangélicos nunca se sintieran atraídos por alternativas confesionales.⁴

En el año 2018, se dieron dos procesos de significación contradictoria para esta relación entre sensibilidad peronista y sensibilidad evangélica. Por un lado, la ya mencionada discusión parlamentaria de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo que distanció del peronismo a líderes de fieles evangélicos. Pero, por otro lado, el peronismo, que advirtió que tenía posibilidades ciertas de triunfar en la elección, entendió que debía realizar un proceso de distensión para permitir la unidad de muy diversos sectores políticos, ideológicos y corporativos que pugnaban por la definición de la identidad con que el peronismo asumiría esa elección.

En ese contexto, se desplegó un intenso diálogo entre dirigentes peronistas de los más diversos niveles y líderes evangélicos. Un hecho aparentemente anecdótico ayudó a que las distancias relativas a la discusión parlamentaria por la interrupción voluntaria del embarazo disminuyeran de forma notoria. En la Asamblea de CLACSO de finales del año 2018, Cristina Fernández de Kirchner, expresidenta de la Nación que había votado a favor de la interrupción voluntaria del embarazo, dio un mensaje que daba muestras claras de desradicalización de la agenda de género: en referencia a la lucha política

⁴ La cuestión de las afinidades entre el peronismo y los grupos evangélicos fue tratada pioneramente por Saracco (1989). Un tratamiento posterior puede observarse en Míguez y Semán (2000) y Semán (2013).

y electoral afirmo que el combate contra el neoliberalismo era con verdes y celestes, es decir, con partidarios del aborto y con militantes provida. Este hecho aparentemente menor y excéntrico al ámbito en que los sectores populares, y entre ellos los evangélicos, deciden sus orientaciones políticas fue decisivo. Muchísimos evangélicos que no sabían lo que era CLACSO tomaron nota de las palabras viralizadas de la expresidenta, que para ellos era una figura representativa, clara y prometedora. Un caso específico que ilustra el movimiento de las iglesias de los territorios electoralmente más poblados de la Argentina es el de Gustavo Legname, dirigente evangélico de la provincia de Buenos Aires, que recogía los efectos de esos movimientos: durante la discusión parlamentaria de la ley que permitiría a las mujeres decidir sobre sus gestaciones, había tomado distancia del peronismo y formado una agrupación que competiría electoralmente en forma autónoma. La distensión lo llevó a declinar esa postulación para reintegrarse a las filas del peronismo con una agrupación interna, el Frente Justicialista Cristiano, que promovería desde el interior de esa fuerza política los valores provida y los valores cristianos y disputaría espacios de acción política en los poderes ejecutivos de distintos municipios antes que candidaturas legislativas. Los dos bandos aceptaron posponer lo importante en lo que difieren para solucionar lo urgente y anudar alianzas políticas y electorales entre pequeñas y medianas iglesias de los municipios y dirigentes locales del peronismo.

Los evangélicos, la derecha de la derecha y la imposibilidad del voto confesional

La tercera experiencia política de la que participaron los evangélicos en 2019 fue una alianza que unió a dos ex miembros del partido de derecha entonces en el gobierno: el Frente NOS. La ex diputada de extracción evangélica Cynthia Hotton, cuya banca había vencido, y Oscar Gómez Centurión, un ex militar que también había integrado

el entonces partido de gobierno. Ambos dirigentes calculaban que la derecha dejaba vacío un espacio a su propia derecha y que su presencia en el mismo no sólo sería electoralmente redituable sino que podría servir como bandera testimonial para un reagrupamiento de la derecha en el futuro. En el cálculo de ambos dirigentes, la cuestión de la agenda de género era central para convocar a los eventuales disconformes, y la apuesta era convocar el voto de los evangélicos que, en teoría, votarían exclusivamente por su oposición a la agenda de género, sin importar las posiciones socioeconómicas de esa alianza, que radicalizaban el rumbo neoliberal. Los resultados de esa apuesta fueron decepcionantes para quienes la hicieron. Luego de obtener 2.59 % de votos en la elección primaria obtuvieron 1.71% con un total de 458.830 votos, cuya composición permite observar que fue menos una opción para el voto evangélico que un sendero para expresar la posición del personal asociado a las Fuerzas Armadas (NOS obtuvo sus guarismos más altos en provincias con fuerte presencia porcentual de personal militar y sus familias).

Si pensáramos que NOS buscaba representar el voto “provida” (compuesto en 17.2% por católicos, 41.9% por evangélicos y 3.1% por gente sin religión) tampoco fue efectivo para convocar el voto anti-agenda de género, independientemente de su adscripción religiosas. Aún más, si tomamos el porcentaje que los evangélicos “provida” representan del total de la población, sería el 7.9%, otra vez, un porcentaje muy por encima de 1.7% obtenido por NOS (sobre todo si tenemos en cuenta que en ese porcentaje está incluida una importante cantidad de militares católicos). El voto confesional asociado a la agenda de género, por ahora, se manifiesta poco convocante.

Conclusiones

Hecho este recorrido podemos sacar algunas conclusiones de un tono más general. La primera de ellas es que la expansión de los evangélicos en Argentina, como en buena parte de América Latina,

tiene efectos políticos que se dan menos a través de la partidización de la confesión que de la integración de los creyentes en alianzas políticas que los contienen, como un matiz más o menos definido, más o menos predominante de la identidad de esa alianza. La segunda cuestión general que podemos apuntar es que, si se toma en cuenta la historia de largo plazo de esos efectos políticos, se tiene conciencia del grado de contingencia con que se producen los lazos y los contenidos del lazo entre evangélicos, políticos y proceso político. En distintas épocas, los evangélicos han tenido distintas relaciones con la política, desde la abstención a la implicación activa y protagónica, desde los compromisos con la derecha hasta los compromisos con el centro y la izquierda. Pero, tercera conclusión, esta variabilidad no es ni infinita ni indeterminada: en tiempos recientes los evangélicos son interpelados, interpretados e integrados de formas más frecuente en las opciones de derecha que en las de la izquierda, debido a un conjunto de situaciones históricas que en los dos casos que hemos recorrido tienen su peso. En parte, la derecha tiene una mayor vocación de diálogo con los grupos evangélicos: una vez que estas superan los prejuicios para-católicos que les hacían preferir a las derechas integristas como aliados, el dinamismo, la diseminación y la capilaridad evangélica resultan una seducción irresistible para los liderazgos políticos de la derecha. Pero hay algo más: como el motivo de la corrupción se instala como explicación ubicua de las insatisfacciones de los sectores populares, el imaginario reclama la necesidad de una presencia exorcística que las religiones vienen a cumplir casi perfectamente. Aquí la presencia de una interpretación desplegada desde marcos cosmológicos es decisiva. Y en tanto todos los gobiernos dejan insatisfacciones, y en tanto la última ronda de predominio electoral ha sido la de la izquierda, el moralismo se transforma en el combustible político que moviliza a la derecha. Sin embargo, esto ocurre en un espacio histórico aún más singular: el despliegue de la agenda de género como parte de la identidad de la izquierda, algo que no había sucedido de manera tan decisiva, clara y homogénea como en los últimos años; las distancias y hostilidades antes reversibles

y convertibles en alianzas entre izquierda y grupos evangélicos se vuelven rígidas e intensas. Más aún: este conjunto de determinaciones previas se transforma en motivo de galvanización y demonización, que son últimamente los tonos de un modo de disputa política que ha escapado de los marcos democráticos por la tergiversación de los mandatos electorales, por el retorno del protagonismo de las fuerzas armadas y por la activación violenta de las camadas sociales que ven apenas cuestionados privilegios de siglos. En ese contexto dinamizado por la aceleración que imponen las comunicaciones globales y las nuevas tecnologías, la articulación de masas críticas no necesariamente mayoritarias decide las situaciones. En ese contexto un porcentaje creciente de evangélicos ejerce a veces el papel de sustento y caja de resonancias, a veces el papel de ariete.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2010) *Política y religión en los márgenes. Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.

Carbonelli, Marcos (2013) *Apuestas representativas y estrategias políticas. Los evangélicos y la esfera partidaria del AMBA. 2001-2011*. Tesis doctoral en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

Marostica, Mathew (1997) *Pentecostals and Politics: The Creation of the Evangelical Christian Movement in Argentina, 1983-1993*. Tesis doctoral en Ciencias Políticas Universidad de California, Berkeley.

Míguez, Daniel (1997) *To Help you find God. The making of a Pentecostal identity in a Buenos Aires suburb*. Tesis Doctoral, Universidad Libre de Amsterdam.

Míguez, Daniel, Semán, Pablo (2000) "Spiritualisation de la Politique ou Politisation de l' Esprit? Connections et ruptures entre la Culture Politique et le Pentecôtisme en Argentine". En André Corten y André Mary (eds.), *Imaginaires politiques et pentecotismes: Afrique/Amerique latine*. París: Karthala, pp. 321-431.

Saracco, Norberto (1989) *Argentine Pentecostalism: its Histore and Theologie*. Tesis de Doctorado. Universidad de Birmingham.

Semán, Pablo Federico (2013) "Pentecostalismo, política, elecciones y poder social; Universidad Arturo Prat. Instituto de Estudios Internacionales". *Cultura y Religión*, 7 (1): 60-81

Wynarczyk, Hilario (2009) *Ciudadanos de dos mundos. El Movimiento evangélico en la vida pública argentina 1980-2001*. San Martín: UNSAM EDITA de Universidad Nacional de San Martín.

Wynarczyk, Hilario (2010). *Sal y luz a las naciones. Evangélicos y política en la Argentina (1980-2001)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Wynarczyk, Hilario y Semán, Pablo (1994). "Campo Evangélico y Pentecostalismo en Argentina". En Frigerio, Alejandro (ed.) *El Pentecostalismo en Argentina*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Dinámicas deslaicizantes y procesos secularizadores en contextos populistas

Roberto Blancarte

Introducción

En décadas recientes, algunos sociólogos de la religión y de la secularización hemos señalado la existencia de una paradoja aparente que, sin embargo, en realidad, podría no ser tal. Observamos un proceso avanzado de secularización de la sociedad, en diversos ámbitos de la misma (económico, cultural, científico) y, al mismo tiempo, somos testigos de una creciente colonización del Estado por parte de “lo religioso”; no necesariamente de las religiones establecidas o institucionales, pero sí de diversas formas de comprensión trascendente de la causalidad de los fenómenos, o de manipulación política de los símbolos, códigos morales o marcos interpretativos provenientes de religiones y espiritualidades diversas. El fenómeno, insisto, aparentemente contradictorio, se ha acentuado por el surgimiento (o resurgimiento) del populismo, en diversas partes del mundo. Habría, al parecer, una afinidad entre ciertas formas de gestión política y un pensamiento basado o sostenido, de alguna forma, en concepciones

religiosas. En consecuencia, la conexión entre democracia liberal y laicidad, que se ha subrayado en numerosas ocasiones, se vería afectada por dichas afinidades. En este texto nos proponemos entonces, a partir de la resolución de esta aparente paradoja, explorar las diversas formas en las que el populismo se relaciona e incide en los procesos de secularización social y de laicización del Estado, es decir de la gestión política de los asuntos públicos.

Ya en otro texto habíamos adelantado la hipótesis de que, “ante el proceso general de secularización, la religión encuentra esferas en las que es más fácil reinsertarse que en otras, y que la esfera de la política o del Estado es donde históricamente se ha podido reinsertar con mayor facilidad y resistir precisamente a su marginación en el ámbito de lo privado” (Blancarte 2015: 665). Sugeríamos entonces que “siendo la esfera de la política el ámbito donde por esencia se dirime la vida pública, la religión tiende a regresar a ella, por invitación o por presión, desde afuera o desde adentro” (Blancarte, *op cit*). Es precisamente en esta última referencia que pretendemos ahondar. Por “presión, desde afuera o desde adentro” nos detendremos en los factores estructurales, históricos, demográficos, sociales, culturales y políticos que inciden en una mayor presencia de lo religioso en la vida pública. Y por “invitación” nos referiremos a las circunstancias políticas específicas que han permitido que muchos políticos acudan al expediente religioso y, eventualmente, hayan abierto las puertas del Estado a las concepciones religiosas. En este caso, examinaremos las características específicas del populismo y su relación con lo religioso, en un mundo que, a pesar de ello, sigue dando señales de una creciente secularización.

Secularización y laicidad; dos debates complejos y mezclados

Laicidad y secularización, como conceptos explicativos, tienden a ser confundidos. En términos generales, en los países anglosajones, o donde predomina el habla inglesa, el concepto que se utiliza es el de “secularización”, mientras que en los países latinos el concepto

predominante es el de “laicidad”. En el mundo anglosajón, el término “laicidad” es, de hecho, completamente ignorado o, en el mejor de los casos, asociado al caso de Francia, el cual se considera, en cierto sentido, una excepción.¹ Durante algún tiempo, en la práctica, dichos conceptos habían sido prácticamente intercambiables. Así, por ejemplo, en México a mediados del siglo XIX, se hablaba de la “secularización” de los cementerios, mientras que el vocablo “laico”, referente a la “laicidad” se introdujo esencialmente a partir de la idea de una escuela pública o de una educación “laica” y de allí pasó a describir otros fenómenos sociales, particularmente referentes a la acción del Estado, el cual comenzó a definirse como “laico”, a pesar de la confusión que se generaba con los fieles católicos, denominados “laicos”, así como con las organizaciones “laicales”, es decir no clericales, de la propia Iglesia. En suma, laicidad y secularización aparentemente describen el mismo fenómeno social, pero en la realidad se refieren a dos ámbitos diversos. Por eso es indispensable detenemos momentáneamente para definir las mejor y así poder distinguir ambos fenómenos.

Entender la laicidad

La laicidad puede ser entendida como un hecho histórico específico e inamovible, o como un proceso social, con características muy específicas, pero cambiante, dinámico y adaptable a distintas coyunturas históricas. Si se entiende como un hecho histórico específico e inamovible, entonces se asume como un fenómeno que sucedió inicialmente en Europa, a raíz de las guerras de religión, lo que llevó eventualmente a la construcción de Estados no confesionales, es decir autónomos respecto a una determinada confesión y con la gestión de una pluralidad religiosa, con mayorías establecidas y minorías

¹ Es necesario señalar, sin embargo, algunos diccionarios y enciclopedias de las religiones en el mundo angloparlante, han dado espacio a entrada sobre el término “laicidad”, abriendo camino así a una mayor comprensión de concepto. Ver por ejemplo, la enciclopedia de Hans Juergemayer, la encyclopedia de Springer.

crecientemente toleradas y luego asumidas como jurídicamente igualitarias. Esto habría conducido en Europa Occidental y los lugares de migración europea en otras partes del mundo (Estados Unidos de América, Canadá, Australia, por ejemplo) al reconocimiento de la libertad de conciencia y muchas otras libertades que se derivan de ella. En América ibérica, la permanencia en la práctica, del principio de la Paz de Ausburgo, “*cuius regio, eius religio*”, es decir que los súbditos debían seguir la convicción religiosa de su príncipe o rey, hizo que las colonias españolas y portuguesas permanecieran inmunes a la idea de libertad de culto y pluralidad religiosa. Por lo tanto, tampoco se hizo necesario un Estado laico, hasta que la independencia de estas las hizo entrar en ese camino. En el siglo XIX, las potencias coloniales no quisieron extender sus principios de gestión política de lo religioso por múltiples razones. Quizás la más importante es que en ninguna de ellas se había realmente consolidado dicho principio; Inglaterra tenía a su reina como Jefa de la Iglesia anglicana, Francia se regía todavía por el régimen de cultos reconocidos y Alemania estaba librando una *Kulturkampf* en su propio territorio. En realidad, la laicidad, en tanto que régimen político, basado en la autonomía del Estado frente a las religiones y en un principio de legitimidad democrática centrado en la autoridad proveniente, ya no de lo sagrado o las instituciones religiosas, sino de la voluntad popular, se consolidó apenas hacia finales del siglo XIX.

Por lo anterior, se puede decir que la laicidad ya no es la misma de antes. Pero en realidad, nunca lo ha sido. En tanto que régimen que fue sustituyendo paulatinamente al de “cristiandad”, se desarrolló de manera múltiple, se entendió de manera diversa y cambió con el tiempo y las circunstancias. Supuso un proceso histórico, en el sentido de cambiante y adaptado a cada cultura política y religiosa, mediante el cual, en algunos casos, la legitimidad de la autoridad política dejó de provenir de fuentes sagradas o del aval de instituciones religiosas y se trasladó, mediante el concepto de soberanía popular, a la voluntad mayoritaria de la sociedad política. Por ello la laicidad, así entendida, tuvo desarrollos completamente distintos (y los sigue

teniendo) en Europa, en América Latina, en Asia o en África. Todavía hoy sigue siendo objeto de debate, más por la forma de concebirla y aplicarla, que por las diferencias académicas en cuanto a su definición y relevancia. En otras palabras, la laicidad, desde que existe como noción para entender algunos fenómenos sociales, ha sido una referencia que se relaciona con procesos concretos en diversas partes del mundo y por lo mismo con manifestaciones múltiples. La pregunta central es entonces: ¿El Estado, en muchos lugares del mundo, se está volviendo menos laico? ¿O simplemente está cambiando su configuración hacia una nueva forma de laicidad? La respuesta, desde nuestra perspectiva, debe relacionarse con la definición que hemos hecho de la misma: Si la laicidad es “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos”, lo que tenemos que examinar es simplemente en qué medida tal o cual proceso o régimen político hace más o menos viable esta transferencia en las fuentes de legitimidad de la autoridad política (Blancarte, 2000).

Es importante observar, desde esta perspectiva, la variable que pretendemos introducir en este esquema. ¿Son los populismos una expresión de la esfera política? ¿O responden a circunstancias que atraviesan también las otras esferas? En otras palabras, ¿los populismos conciernen a la laicización del Estado únicamente, o tienen que ver con lo que sucede en las esferas de la economía, de la cultura, de la educación? Quizás la secularización de la sociedad, allí donde se ha generado mayormente, no siempre ha sido acompañada por una laicización del ámbito político, o más precisamente, del Estado. O viceversa, es decir, no siempre la laicización de la esfera política y más específicamente del Estado, ha sido producto de la secularización de la sociedad. Laicización y secularización, entonces, ni son lo mismo ni van siempre a la par. De hecho, lo anterior puede ser constatado en muchos países latinoamericanos. Así, por ejemplo, Argentina o Chile, de acuerdo con múltiples indicadores sociales, se muestran como países con sociedades muy secularizadas, en las cuales la religión

desempeña aparentemente un papel cada vez menor en la vida de las personas y, sin embargo, las culturas políticas en estos países siguen permeadas por lo religioso. Muchas de sus políticas públicas obedecen todavía a una lógica religiosa, incluso eclesial, predominantemente católica, y el Estado concede privilegios a una o más Iglesias. Son comunes los *Te Deum* o celebraciones religiosas públicas, con lo cual se formaliza una especie de sacralización del poder público. En el caso de Chile, quizás por razones históricas, relacionadas con el papel de la Iglesia en la defensa de los derechos humanos durante la dictadura pinochetista, la institución sigue gozando de un relativo reconocimiento social. Y si bien los escándalos de pederastia clerical han mermado la buena imagen de la Iglesia, esta sigue moldeando muchas políticas públicas, sobre todo en materia de moral y sexualidad. En el caso de Argentina, el proceso de secularización puede asumirse incluso como más avanzado. Sin embargo, la cultura política nacional-católica no sólo no ha desaparecido, sino que se ha reforzado por el hecho de que desde 2013 el Sumo Pontífice de la Iglesia es el jesuita argentino, Jorge Mario Bergoglio. La tensión entre una sociedad crecientemente secularizada y un Estado que sigue privilegiando a la religión y en particular a la mayoritaria, es cada vez más notoria. Los diversos intentos por alcanzar la despenalización del aborto, lograda en una Cámara y detenida en la otra constituyen el mejor ejemplo de esta tensión y de las diversas concepciones que se tienen de las características que debe tener el Estado. En el otro lado del espectro se pueden encontrar regímenes que, por razones propias a su específica trayectoria histórica, han constituido Estados laicos, aunque sus sociedades, en ciertos aspectos, se manifiesten menos secularizadas. Es el caso de México o de Cuba, donde, producto de luchas por la hegemonía social, la laicidad del Estado ha sido el motor que ha generado procesos de secularización social, por ejemplo, a través de la escuela pública o el control de los sindicatos y organizaciones de masas. En estos casos ha sido el Estado el que ha empujado a la secularización. Lo anterior, por lo demás, debería permitirnos recordar que, en muchas partes del mundo, el Estado

laico no ha sido el producto de la necesidad de forjar un instrumento jurídico-político para responder a una recientemente reconocida pluralidad, como fue en el caso europeo occidental, sino que el Estado laico o secular ha sido una conquista política que ha permitido el reconocimiento de una pluralidad durante siglos negada. Pensemos en muchos países de América Latina, donde el liberalismo estableció en la segunda mitad del siglo XIX un Estado que hizo posible la pluralidad religiosa, pero también en lugares como Turquía o la India. Ahora bien, es preciso aclarar que, en la mayoría de estos casos, pluralismo y secularización no necesariamente vienen aparejados. Así, por ejemplo, en México, la libertad de cultos se estableció en 1860, sin embargo, la pluralización de creencias tardó más de cien años en desarrollarse con cierta fuerza. En Turquía o en India, la secularización del Estado tampoco significó una creciente pluralización religiosa, aunque ciertamente colaboró a la generación de sectores sociales más secularizados y sobre todo a la secularización de diversos ámbitos sociales, como el de la cultura, la educación o la ciencia.

En todo caso, se puede afirmar que casi nunca hay una correlación directa entre secularización social y laicidad del Estado, lo cual debe hacernos reflexionar sobre las distintas dinámicas que imperan en las esferas de acción social. Si en la esfera del Estado el criterio de autonomía es la fuente de autoridad del poder político, en la cultura puede ser el grado de libertad de expresión, por ejemplo. Muy pocos países, como Uruguay, los Estados Unidos de América, Canadá y la mayoría de los países de Europa Occidental han alcanzado un relativo equilibrio, o más bien una correspondencia, entre la secularización de las diversas esferas de acción social, incluyendo la relativa a la política, es decir la que se refiere a los asuntos del Estado y la cosa pública. En muy pocos casos, como los antes mencionados, el Estado ha empujado a una relativa secularización social. Más bien tenemos sociedades secularizadas que tienen Estados insuficientemente laicos. En otras palabras, la secularización de las distintas esferas no es siempre similar: cada esfera tiene su propia lógica y no siempre los procesos están interconectados. Por ello es importante observar en cada caso la evolución, no siempre

lineal, no siempre progresiva, del proceso de secularización. Una hipótesis de este texto es que el fenómeno se ha intensificado con la llegada del populismo a los sistemas políticos.

Lo que nos obliga a pensar en qué es la secularización y qué es la sociedad, relacionándolo con la democracia.

Entender la secularidad

En términos lingüísticos, el equivalente a laicidad no sería secularización, sino secularidad, lo cual ya plantea algunos problemas. Porque entonces solemos comparar un tipo de régimen (laicidad) con un proceso de transformación social al que denominamos “secularización”. Sin embargo, en la medida que también hemos definido a la laicidad como un proceso de transición en las formas de legitimidad de las instituciones políticas, podemos decir que, en cierta forma, laicidad y secularización pueden referirse a fenómenos similares. La diferencia principal son los ámbitos.

No es mi intención aquí regresar al gigantesco, difuso e inacabable debate sobre la secularización. Me interesa únicamente hacer hincapié en ciertos aspectos en los que, me parece, el debate sobre la secularización ha permitido avanzar, para sugerir alguna definición. El primero se refiere a las características principales de la misma. Tengo la impresión de que la mayor parte de los especialistas coincide en que lo que en el mundo occidental terminamos por llamar “secularización”, se refiere al proceso de diferenciación social mediante el cual ciertas esferas de actividad social (la economía, la política, la cultura y el arte, la ciencia y la educación) se autonomizaron de manera creciente de los valores y la ética religiosa que hasta ese momento regía sus comportamientos. La religión, sin dejar de existir, pasó a ser una esfera más, diferenciada de las otras actividades sociales. La economía, la política, el arte y la ciencia comenzaron a regirse por sus propias reglas y valores “seculares”, es decir mundanos y no religiosos. No entro aquí en el debate weberiano sobre cuáles

son las causas que aparentemente hicieron que el mundo occidental tuviera este particular desarrollo; si las raíces de este proceso provienen de la tradición judaica y se desarrollan en el cristianismo, o si hay circunstancias históricas más mundanas que hicieron posible dicho proceso. Lo que queda claro es que lo que llamamos “secularización” supone una creciente racionalización en la forma de concebir el mundo y sobre todo en las causalidades de los fenómenos. Sin embargo, como el mismo Weber lo expuso, el pensamiento religioso significa también, en cierto sentido, una forma de racionalidad, contrapuesta al pensamiento mágico.

Finalmente, siguiendo esta lógica de la racionalización de ciertas religiones, algunos especialistas han insistido en que otra característica importante del proceso de secularización es el cambio religioso, a veces definido como “mundanización”. En suma, se trata del proceso por el cual son las mismas religiones las que se insertan en el mundo, se compenetran con él y, en ese sentido, se secularizan.² Numerosos autores han constatado que, de diversas maneras, las religiones establecidas y sus miembros se integran a las sociedades en las que viven, responden a sus necesidades institucionales y personales y eventualmente pierden la especificidad de su propia esfera.

La secularización sería entonces un fenómeno complejo que involucraría al menos estas características. Pero esta manera de observar la relación entre lo religioso y lo secular ha llevado a algunos especialistas a entender la secularización, no como algo externo a la religión que conduce eventualmente a su desaparición o su irrelevancia social, sino como “el proceso de reorganización permanente del trabajo de la religión en una sociedad estructuralmente incapaz de cumplir o llenar las expectativas que necesita suscitar para existir como tal” (Hervieu-Léger y Champion, 1987: 227). En otras palabras, en una perspectiva de tipo durkheimiano, la sociedad requeriría de un ideal, que la modernidad, con todos sus logros, no puede generar

2 No está de más recordar que el término “secular”, viene del latín *saeculum*, referente a lo mundano, a lo terrenal.

o cuyas expectativas no ha podido cumplir. Es en ese hueco utópico que se inscribiría el proceso que llamamos secularización. Pero no como un fin de lo religioso o de su relevancia social, sino como un reciclamiento, una recomposición en las formas de creer.

La pregunta que aquí nos hacemos, sin embargo, no es si la sociedad requiere de una religión, en el sentido durkheimiano (asumiendo o no que así es), sino cómo sucede el acceso de esta a la esfera de la política, donde se genera buena parte del trabajo de generación de expectativas para vivir en sociedad. En otras palabras, quizás aquí hay una clave que nos permite entender la “facilidad” con la que “la religión” se encuentra en un espacio “secularizado”, pero que en realidad cumple un mismo propósito. En ese sentido, la concepción de la secularización como cambio religioso, o como “reorganización permanente del trabajo de la religión” diluye las fronteras entre ámbitos supuestamente separados y permite también entender mejor la facilidad con la que elementos religiosos son incorporados o reincorporados en utopías políticas donde, precisamente, lo político y lo religioso están diluidos. Si la secularización se expresa a través de un cambio en la manera como concebimos lo religioso y no en parámetros extra-religiosos, la posibilidad de amalgamar los discursos político-religiosos es muy grande. Y en ese sentido, quizás los populismos son una expresión de esta posibilidad.

Populismo y religión

El fenómeno del populismo, como sus mismos especialistas reconocen, es difícil de aprehender y definir, por diversas razones. Ha sido criticado por pretender abarcar expresiones político-sociales disímiles, por su ambigüedad y hasta por su uso político. No es, en ese sentido, muy distinto a otros conceptos globalizantes que explican fenómenos complejos. Pensemos, por ejemplo, en los conceptos de “religión” o “secularización”. Además, cabe agregar que en fechas recientes se han hecho esfuerzos notables para sistematizar lo

conocido y debatido, con el objeto de llegar a definiciones por lo menos aproximativas, pero que permiten avanzar en diversas líneas de investigación. Una de ellas es la que aquí pretendemos abordar, mediante el análisis de la relación entre el populismo, la secularización y la laicidad. No está de más aclarar que no es nuestro interés ni existe espacio suficiente para describir o entrar aquí en el amplio y creciente debate sobre el populismo. Nos conformaremos con delinear sus principales características, para tratar de entender cómo inciden en la ya de por sí compleja relación entre religión y secularización, particularmente en la esfera del Estado, es decir de la laicidad.³

Entre los especialistas más reconocidos sobre este tema se encuentran el estadounidense Cas Mudde y el chileno Cristóbal Rovira Kaltwasser, quienes han colaborado en varias obras sobre el tema. Ellos proponen un enfoque “ideacionista”,⁴ en el que conciben al populismo como un discurso, una ideología (aunque ligera) o una visión del mundo, más que como un movimiento, un régimen de gobierno o una estrategia política. Señalan, sin embargo, que más allá de las muchas diferencias entre especialistas, hay un consenso de que todas las formas de populismo incluyen algún tipo de llamado “al pueblo” y una denuncia de “la élite”. Definen entonces al populismo como “una ideología centralmente-delgada⁵ que considera a la sociedad en última instancia separada en “dos campos homogéneos y antagónicos, el ‘pueblo puro’ contra ‘la élite corrupta’ y que argumenta que la política debería ser una expresión de la voluntad general del pueblo”.⁶ Ambos hacen notar que a la noción de populis-

3 La bibliografía sobre populismo es enorme. Remito sin embargo a algunas obras que en lo particular me han sido útiles para comprender el fenómeno: Anselmi, 2018; Mudde, y Rovira, 2017; Mudde y Rovira, 2012; Mudde, 2007; Hoelzl, 2020; Bellamy Foster, 2017; Gould, 2019; Aiginger, 2020; New York Times, 2019.

4 Se refieren a un enfoque ideational. Ver Mudde y Rovira, 2017: p. 5.

5 En inglés *thin-centered*, en lugar de ideologías *thick-centered* o “completas”, como lo serían el fascismo, el socialismo o el liberalismo.

6 Aquí los autores se refieren a la distinción rousseauiana de la “volonté générale” (general will), que se diferencia de una simple “voluntad de todos”. *Ibidem*, pp. 6 y 16. La definición es originalmente de Mudde y retomada en Mudde, y Rovira, 2017.

mo se le contraponen el elitismo y el pluralismo, siendo el elitismo una postura tan maniquea como el populismo, aunque invirtiendo los valores: el pueblo sería peligroso, deshonesto y vulgar, mientras que la élite sería superior moral, cultural e intelectualmente. El pluralismo, por el contrario, se opone a las dos posiciones maniqueas de la realidad, pues sostiene que la sociedad está compuesta por grupos que se superponen, con intereses e ideas diversas, lo cual sería parte de su fuerza. Los pluralistas piensan “que una sociedad debería tener muchos centros de poder y que la política, a través del compromiso y del consenso, debería reflejar los intereses y valores de tan diferentes grupos como sea posible” (Mudde y Rovira 2012: 7).

Una cuestión relevante es que la noción de “pueblo”, central en este tipo de perspectivas, es utilizada como una combinación de tres significados: el pueblo como soberano, como la gente común y como nación. Y en todos los casos –insisten Mudde y Rovira– “la principal distinción entre ‘el pueblo’ y ‘la élite’ se relaciona con una característica secundaria: poder político, estatus socio-económico y nacionalidad, respectivamente” (Mudde y Rovira, 2012: 9). De particular importancia para nosotros será la exploración de la idea de soberanía popular, en el sentido de la fuente última del poder político legítimo, porque se relaciona con el concepto general de democracia y, para efectos de este texto, con nuestra propia definición de laicidad.

Populismo, democracia y laicidad

En términos generales, existen tres visiones acerca de la relación entre el populismo y la democracia. Una considera al populismo simple y llanamente como un corruptor de la democracia. Otra, como la verdadera democracia, directa y sin intermediarios y la tercera como un corrector de la misma. Después, hay combinaciones de estas posturas; las más analíticas entienden que el populismo puede ser una y otra cosa, dependiendo del contexto político y de las circunstancias variadas (Anselmi, 2012). Mudde y Rovira sugieren, por

ejemplo, que el populismo “tiende a desempeñar un papel positivo en la promoción de una democracia mínima o electoral, pero uno negativo cuando se trata de promover el desarrollo de un régimen democrático liberal completamente desplegado” (Mude y Rovira, 2017: 95-96). Consecuentemente, insisten, “mientras que el populismo tiende a favorecer la democratización de los regímenes autoritarios, [también] termina por disminuir la calidad de las democracias liberales” (Mudde y Rovira, 2017). Lo cual nos remite a una discusión, que aquí no podemos abordar más que tangencialmente, acerca de las formas y concepciones de la democracia. Pero sí podemos por lo menos entender que, en la medida en que el concepto de democracia varía, también lo puede hacer la concepción de laicidad que se le asocia. Recordemos entonces que nuestra definición de laicidad gira alrededor de la transición en las formas de legitimación del poder político: “un régimen social de convivencia, cuyas instituciones políticas están legitimadas principalmente por la soberanía popular, y [ya] no por elementos religiosos” (Blancarte, 2000: 126).

Un concepto central en todo esto, entonces, es el de “soberanía popular”. ¿Cómo se interpreta en cada uno de los casos? ¿Es esta soberanía mejor respetada en el caso de las democracias liberales o Estados constitucionales de derecho? ¿O son los gobiernos populistas, que eliminan las formas tradicionales de representación, quienes mejor lo hacen? ¿Qué forma de democracia garantiza mejor esa transición a formas no religiosas de legitimidad del poder político? ¿Cómo inciden estas cuestiones en las formas de laicidad, si acaso? Las respuestas no son simples, por supuesto.

En España, un colectivo de “cristianas y cristianos de base de Madrid”, se plantea de esta manera el problema:

En la democracia liberal, el *poder del pueblo* ha venido a reducirse a la emisión de un voto que, de un lado se mercantiliza progresivamente y, de otro, es entregado a partidos políticos que, además de privar al ciudadano de cualquier tipo de control posterior, se van desplazando precisamente para defender, unos y otros, las teorías del libre

mercado. Da igual si se llaman socialdemócratas, liberales o demócrata-cristianos; al fin y al cabo, la democracia liberal hace que unos y otros acaben defendiendo los mismos intereses, los del capital... El vaciamiento de la democracia ha sido completo. Su filosofía originaria ha quedado reducida *al voto* (fácilmente manipulable), a la *representación política* sin control y a la *ideología liberal*. El capitalismo ha pervertido el significado real de democracia, contradiciendo sus presupuestos originales. Quien decide ya no es el pueblo consciente, sino una masa alienada en el consumo. Y ello, dentro de los márgenes que permiten los centros de poder económico y financiero (cristianas y cristianos de base de Madrid, 2020).

Este colectivo, que evidentemente reproduce una visión que se consideraría claramente “populista” de la democracia, propone incorporar “mecanismos de acción directa”, para superar “la miseria del actual modelo liberal-representativo”, a través de tres grandes frentes: a) liberarla del secuestro del capitalismo; b) reescribir una nueva Constitución, para hacer compatible la democracia participativa con la representativa, y; c) establecer la laicidad como régimen de convivencia.⁷ El alegato, que mezcla la crítica al modelo democrático-liberal-capitalista, es fortalecido por una profunda defensa del régimen laico, como parte esencial de la fórmula para alcanzar una verdadera igualdad entre los ciudadanos, y muestra tanto lo elusivo del concepto de “populismo” como la posible compatibilidad, por lo menos desde algunas perspectivas, entre una laicidad en principio ligada al régimen liberal y una crítica al mismo. Que el posicionamiento lo hagan “cristianas y cristianos de base”, lo hace todavía más interesante, en la medida que desde una perspectiva religiosa se cuestiona un régimen político por no asumir la laicidad necesaria, para así garantizar verdaderamente la libertad de conciencia y la igualdad de todos los creyentes. En el caso español, donde la Iglesia católica goza de un

7 Cristianas y Cristianos de Base de Madrid, “Sin laicidad no hay democracia”, Éxodo; Plataforma de Peticiones para el Empoderamiento Ciudadano, 2020. <http://www.exodo.org/sin-laicidad-no-hay-democracia/>

estatus histórico especial y en el cual su jerarquía todavía presiona para modificar determinadas políticas públicas, este llamado a una mayor laicización del Estado es comprensible. La exigencia de una democracia más completa encaja perfectamente en términos de una feligresía que exige el respeto a una libertad de conciencia, que le permite tomar decisiones de vida acordes a sus preferencias sexuales (por ejemplo, con el matrimonio entre personas del mismo sexo), o decidir sobre su propio cuerpo (por ejemplo, en casos de aborto o eutanasia) sin que jerarquías religiosas se pongan de acuerdo con agrupaciones partidistas en el parlamento para menoscabar esos derechos. En ese sentido, hay que recordar que las dos razones de ser del Estado laico son, de manera primordial, la protección de la libertad de conciencia de los individuos y, por el otro, la garantía del trato igualitario y la no-discriminación, independientemente de las preferencias religiosas, políticas, sexuales o existenciales de cada quien.

Surge entonces la pregunta sobre si lo que la laicidad defiende puede ser garantizado en un régimen de corte populista. En otras palabras, se trata de entender qué forma específica de democracia (si la liberal-representativa o la populista-participativa) es la que establece mejores condiciones para el desarrollo de un régimen secular o laico, que ya no dependa de la consagración religiosa sino de la voluntad del pueblo como única fuente de la legitimidad de sus acciones; pero que al hacer eso, cumpla los objetivos para los cuales el Estado laico fue creado, es decir la garantía tanto de la libertad de conciencia (y las acciones que de esta se desprendan), así como la igualdad y la no-discriminación de los individuos.

Varios son, en ese sentido, los inconvenientes que los regímenes populistas generan, en la práctica, respecto a la laicidad, por lo menos entendida como algunos especialistas la entendemos, de acuerdo con la definición aquí expuesta. El primero de ellos tiene que ver con la lógica binaria o maniquea con la que los movimientos o partidos populistas se representan al mundo y, por lo tanto, cómo ejercen eventualmente el poder. En la medida que el populismo suele presentar al pueblo como una fuerza positiva en contra de una élite

moralmente condenable, por corrupta y abusiva, existe una tendencia intrínseca a negar cualquier derecho a esas minorías, juzgadas como rapaces o parasitarias. En el afán de conceder derechos a las grandes mayorías, el imperio de estas, ficticio o real, puede fácilmente derivar en la negativa de los derechos de los demás. Existe también la tentación entre algunos líderes de poner a referéndum popular derechos humanos que algunos consideran inalienables, como por ejemplo el derecho de las mujeres a decidir sobre su propio cuerpo o el de las personas a amar y contraer matrimonio con quien ellos quieran, independientemente de su sexo. La experiencia ha mostrado que esos derechos son garantizados allí donde se han creado instituciones laicas o seculares que, más allá de la voluntad de la mayoría, defienden los derechos de las minorías, siempre y cuando no afecten derechos de terceros o el orden público. Por el contrario, en regímenes populistas, estos derechos tienden a depender de la cambiante voluntad de las mayorías o, peor aún, de la de los líderes, que pueden estar a favor o en contra de ellos. No hay, en todo caso, un marco legal estable que respalde esos derechos, de acuerdo a una filosofía política establecida.

Otra característica común de los regímenes populistas es que, en virtud de dividir a la sociedad en buenos y malos, en puros y corruptos, en pueblo y élite, el gobierno suele considerar cualquier crítica u oposición como una amenaza a su estabilidad. Eso conduce a la creciente anulación de la libertad de prensa, de la libertad de expresión, a la eliminación de cualquier forma de contrapeso al poder en turno y, como consecuencia, a la supresión de cualquier voz minoritaria. El régimen, apoyado en la mayoría y en un supuesto o real apoyo del pueblo, como un gran poder monolítico, termina por negar los reclamos de todos aquellos que se atreven a disentir o no formar parte de esta gran unidad.

Ahora bien, como también lo han hecho notar los especialistas de este fenómeno, la división esencial que en el populismo se establece entre la élite y el pueblo no está basada en criterios socio-económicos (como la riqueza o la clase social), sino en calificaciones de tipo

moral. Eso hace posible que grandes empresarios, como por ejemplo Trump o Berlusconi, entre muchos otros, se presenten como hombres honestos que han podido hacer sus fortunas a pesar de la corrupción, contra la que supuestamente siempre han luchado, así como contra el establishment político económico.⁸ Es lo que en México se denominó propagandísticamente como “la mafia del poder”. Es la razón por la que gobiernos populistas suelen estar acompañados por nuevos o viejos empresarios que aprovechan las enormes ventajas que el Estado les ofrece, en principio sin corrupción, para ensanchar sus negocios. En la práctica, estos empresarios y los políticos que les abren las puertas históricamente han terminado por incurrir en actos de corrupción pero beneficiando también al gobierno en turno.

En todo caso, la “moralización” de la política conlleva peligros importantes para la gestión laica de la vida pública. En primer lugar, porque tiende a establecer un rigorismo moralizante de las acciones de los individuos, a partir de criterios que suelen ser religiosos o semi-religiosos. Más grave aún, junto con ello, está la negación del principio de la “autonomía moral del individuo”, esencial en cualquier sociedad pluralista, pues de este se depende la noción de que cada quien puede actuar de acuerdo a su libre conciencia y a decidir lo que es bueno y malo, correcto e incorrecto, siempre y cuando, como ya se ha dicho, no se afecten derechos de terceros o el orden público.

Los gobiernos populistas tienden a ser gobiernos moralizantes, en virtud de su visión maniquea del mundo. Hay una propensión por lo tanto a dictar los comportamientos individuales y colectivos acerca de lo que es correcto, más allá de lo que dicten las leyes. Los juicios morales públicos (generalmente mediáticos) comienzan a sustituir a los juicios legales. Las personas son buenas o malas, de acuerdo a sus posicionamientos políticos, a su alineamiento con la revolución o transformación popular y a la adopción de comportamientos que se alinean con la voluntad del pueblo, expresada por los órganos partidarios o gubernamentales. Ciertas prácticas que se

8 Ver la sección dedicada a “entrepreneurs” en Mudde y Rovira, 2017: 70-71.

consideran “elitistas”, como acudir a universidades extranjeras, dominar varios idiomas, tener un discurso intelectual especializado, incluso escudarse en argumentos científicos, comienzan a ser mal vistas o abiertamente satanizadas. Las propias instituciones religiosas tradicionales, en la medida que se atreven a formular criterios independientes del gobierno, son acusadas de formar parte del viejo régimen que no quiere morir. Se gesta entonces, en algunos casos, una especie de nuevo sacerdocio, curiosamente secular, pero moralizante, que pretende sustituir al orden religioso tradicional. Dicho cuerpo sacerdotal suele estar encabezado por el propio jefe del Ejecutivo o por alguno de los asesores prominentes del mismo, quien dicta los criterios de la nueva moral pública.

El punto de mayor quiebre entre el populismo y la laicidad lo representa entonces el tipo de liderazgo que suele establecerse en ese tipo de movimiento, partido o gobierno. En la medida que los regímenes populistas son conducidos por un líder indiscutido, quien termina concentrando el poder y decidiendo sobre todas las cosas, por encima de instituciones y marco legal, la laicidad del régimen se pone en cuestión. En otras palabras, cuando la voluntad popular se concentra en una sola persona o en un pequeño grupo de individuos, la laicidad del régimen comienza a depender de la postura personal de uno o unas pocas personas. Y si, por ejemplo, esa persona decide que hay que destruir todos los templos o, por el contrario, si tiene una conversión religiosa y comienza a predicar en lugar de gobernar, todo el aparato construido para trasladar la fuente de legitimidad religiosa a la voluntad popular deja de tener sentido. Es, de hecho, una especie de regresión a la época en la cual el monarca era soberano absoluto. Ejemplos de este tipo son los del presidente socialista de Uruguay, Tabaré Vázquez, quien vetó la ley, aprobada por el parlamento, para despenalizar el aborto, o la del Rey Balduino de Bélgica, quien se negó a firmar una ley del parlamento sobre la misma cuestión. En ambos casos, el primero de una república y el otro de una monarquía constitucional, la posibilidad que una voluntad personal se opusiera a la voluntad popular, representada en sus parlamentos,

provocó evidentemente cuestionamientos importantes del régimen, desde la lógica de la laicidad del Estado. El objetivo de construir un Estado laico para garantizar libertad de conciencia e igualdad y no discriminación se destruye en el momento en que la soberanía vuelve a recaer, en la práctica, en una persona o en un pequeño grupo de individuos. Cuando el líder o el partido decide sobre todas las cosas, eliminando las instituciones que le dan estabilidad a los derechos y garantías a las minorías, lo que afecta directamente a la libertad de conciencia e igualdad y no discriminación de la ciudadanía, no se puede hablar ya de un régimen de laicidad. De allí que, en la práctica, la conexión entre la democracia liberal representativa y la laicidad sea más estrecha que en el caso de la democracia participativa, pues esta, ante la eliminación de contrapesos, suele ser secuestrada por una persona o un pequeño grupo. Se debe reconocer, sin embargo, que esto no es una situación ni necesariamente inherente ni exclusiva de la democracia de corte populista. Bien puede suceder que una democracia participativa (y suele darse el caso suizo al respecto) logre establecer un régimen sujeto a contrapesos y sea además laico. Por el contrario, también puede suceder que (y esa es una de las razones por las que surgen los movimientos populistas) que la democracia liberal de tipo representativo, pese a su teórica mayor afinidad a la laicidad, en la práctica, no la respete. Desde esa perspectiva, se puede entender que grupos como el de cristianos de base madrileño citado puedan situarse desde una perspectiva que sería catalogada como populista, pero al mismo tiempo reivindiquen un Estado laico en España que, por diversas razones, desde su perspectiva no ha sido cabalmente garantizado.

Los especialistas, de hecho, se han preguntado cuáles son las condiciones políticas que generan o hacen posible determinadas formas de populismo. Acudo nuevamente a Mudde y Rovira para esclarecer el punto:

Los actores populistas no operan en un vacío político. Varios contextos políticos establecen las condiciones y proveen incentivos que son más o menos favorables a los tres diferentes tipos de movilización

populista [liderazgo personalista, movimiento social o partido político]. Una vez dicho esto, probablemente el factor más relevante es si el populismo surge en un sistema parlamentario o presidencialista. Más generalmente, los sistemas presidencialistas fortalecen los liderazgos personalistas, mientras que los sistemas parlamentarios incentivan la emergencia de partidos políticos. Consecuentemente, los líderes populistas sin una conexión a un partido político pueden ganar prominencia e incluso ganar el poder ejecutivo en sistemas presidenciales [...]. En contraste, en los sistemas parlamentarios, la persona que controla el ejecutivo es nombrada por uno o más partidos políticos representados en el parlamento. No es por lo tanto una coincidencia que casi todas las fuerzas populistas en Europa son partidos políticos más o menos bien organizados (Mudde y Rovira, 2017: 58).

Los sistemas presidencialistas, por lo tanto, son, en teoría, más propensos a la formación de populismos con liderazgos personalistas, si bien no es esta una característica exclusiva de este tipo de populismos, pues incluso en sistemas parlamentarios ciertos liderazgos pueden utilizar o avasallar el sistema parlamentario centrado en partidos políticos. Los ejemplos del fascismo italiano o de Hitler en Alemania muestran que el sistema parlamentario no es una garantía absoluta contra el ascenso de líderes populistas. Ejemplos más recientes, como el de Berlusconi o sus sucesores en Italia, o incluso Boris Johnson en Gran Bretaña, muestran también lo anterior de manera fehaciente.

Asimismo, los populismos con liderazgos personalistas son también, en teoría, más nocivos para un régimen de laicidad, en comparación con los populismos de movimientos sociales o de partidos políticos. Y las democracias populistas, participativas o referendarias son igualmente, en teoría, más propensas a vulnerar el régimen de laicidad.

Las anteriores no constituyen ciertamente leyes de hierro sino tendencias de acuerdo con diversas variables del tipo de régimen político (presidencialista o parlamentario), el tipo de populismo (de liderazgo personal, de movimiento o de partido político) y habría que agregar también el tipo de sociedad en el que se desarrollan dichos

populismos. Así, por ejemplo, habrá que observar qué tipo de populismo se desarrolla en sociedades con mayor desigualdad o, por el contrario, en sociedades más igualitarias. De la misma manera, habrá que observar también si la secularización de la sociedad incide de alguna forma sobre la des-laicización o preservación de la laicidad del Estado, aunque estemos partiendo de la constatación de que son esferas distintas, aunque de alguna manera interconectadas.

En relación con lo anterior, para analizar el impacto del factor religioso, una variable de mayor importancia que se debe agregar al análisis es el estatus de las religiones establecidas, así como de la religión difusa o de las formas de religiosidad individualizada prevalentes en sociedades determinadas. En ese sentido, una observación muy inicial nos permite afirmar que el populismo no necesariamente tiene una empatía absoluta con lo religioso. De hecho, hay varios modelos posibles de relación. Por ejemplo, en la historia del populismo latinoamericano se observan coaliciones de corte nacional-religioso, como por ejemplo en los casos del peronismo de la primera fase o en el Estado Novo del Brasil con Getulio Vargas. Sin embargo, en la medida que los regímenes populistas tienden a organizar al conjunto de las organizaciones sociales, terminan por chocar con las instituciones religiosas establecidas, como lo muestra el mismo caso del peronismo, cuya caída en la década de los años cincuenta se explica, entre otras razones, por su choque con la jerarquía católica. Lo religioso, sin embargo, no siempre pasa por los canales institucionales, sobre todo en las décadas recientes. Habrá que investigar lo que sucede en casos de la hegemonía de otras religiones. Por ejemplo, el caso del Presidente Mahmoud Ahmadinejad en Irán y las complicadas relaciones que tuvo con el Líder Supremo, Ali Khamenei o la Asamblea Consultiva Islámica. Otro ejemplo podría ser el de Recep Tayyip Erdogan en Turquía, país mayoritariamente musulmán, aunque con una relativa tradición laicista. Ambos populismos, de corte conservador, juegan con la variable religiosa, aunque de manera distinta.

Aquí es donde la distinción que hacemos a propósito del ingreso de la religión a la esfera pública, si esta surge por presión (desde

afuera o desde adentro), o por invitación, nos parece que puede ser relevante. Al parecer, en sociedades más secularizadas, la presión desde afuera, es decir desde las instituciones religiosas tradicionales, ha tendido a disminuir. Es decir, en la mayoría de los casos las religiones institucionalizadas ya no exigen mayormente participar en las cuestiones del Estado y han decidido dar sus batallas en el terreno de la sociedad civil, donde además ellas mismas sienten que han perdido terreno. Nuevamente entonces, parecería que es una nueva religiosidad desde adentro, proveniente de nuevas formas de creer “mundanizadas”, pero sobre todo “individualizadas”, “difusas”, en suma, “secularizadas, la que está empujando al “regreso” de la religión a la esfera pública.⁹ Y a esto se une también la convicción o el oportunismo de algunos miembros de la clase política, quienes, convencidos de la necesidad de moralizar la vida pública, o simplemente interesados en adquisición de ciertos nichos electorales, despliegan una “invitación” a ese regreso. Si retomamos los casos de Ahmadinejad y Erdogan, podríamos aventurar como hipótesis inicial que en el primer caso se trata de un ejercicio populista moralizante desde la sociedad más que del establishment político-religioso y, en el segundo, de una invitación al regreso de la religión a espacios públicos secularizados, como lo muestra el gesto político del retorno de Hagia Sophia a la función de mezquita. De manera sintomática, en ambos casos, se trata de sistemas políticos presidencialistas, con una tradición parlamentaria y partidista muy débil.

A manera de conclusión

Entre populismo y religión, o entre populismo y laicidad, no existen relaciones causales únicas. La razón de lo anterior es que existen muchas formas de populismo, muchas representaciones públicas de lo

⁹ El concepto de “religión difusa” fue desarrollado por Cipriani, 2017 en discusión con la explicación desarrollada por Thomas Luckmann, 1967.

religioso y muchas expresiones de laicidad. Por lo tanto, habrá que identificar más bien qué formas de populismo favorecen el reingreso de ciertas formas de religiosidad a la arena política y qué tipos de populismo generan diversos regímenes de laicidad.

No hay entonces causalidades simples. Pero tenemos algunas certezas. Sabemos, por ejemplo, que un determinado tipo de sistema político es más propicio para cierto tipo de populismo. El sistema presidencialista favorece o hace más factible el populismo con liderazgos personalistas. Y sabemos que los liderazgos personalistas están menos sujetos a los controles y contrapesos democráticos. Por lo tanto, el reingreso de cualquier forma de religiosidad (institucional o individualizada) a la esfera del Estado se hace más factible con ese tipo de populismo.

En el caso de los populismos ligados a movimientos sociales, pueden tener o no alguna impronta religiosa que los acompañe, aunque suele ser muy difusa en el caso de que exista, debido a que dichos movimientos generalmente agrupan a sectores sociales muy diversos, con trayectorias históricas muy distintas. Además, en la medida que dichos movimientos rara vez se convierten en gobierno, esa forma de populismo no suele abrir espacios en la vida pública, más que de manera pasajera, a expresiones religiosas difusas.

Finalmente, existe también el populismo vehiculado a través de un partido político. Como los especialistas han mostrado, este tipo de populismo, si bien dice luchar contra el *establishment* partidista, una vez inserto en él, la lógica contestataria se vuelve distinta: o bien se entra en un juego de poder entre todas las fuerzas parlamentarias o se trata de avasallar al resto de partidos, sobre todo si se logra una mayoría que lo permite. También se puede afirmar que el tipo de populismo partidista depende de la relación específica que el partido tenga con el líder, en caso de que exista: si es un partido constituido expresamente para llegar al poder y depende del liderazgo personalista es distinto a si el partido tiene una autonomía relativa y es incluso capaz de oponerse a liderazgos personalistas. En ese caso, el reingreso de formas de religiosidad a la arena pública es más sutil,

cuando así sucede: por ejemplo, a través de lineamientos programáticos moralistas del partido, en materia de familia, de aborto, de matrimonio igualitario, de divorcio, de eutanasia, de organización social, etc.

Por otra parte, como hemos afirmado anteriormente, no existen causalidades únicas o simples. Es decir, también es posible identificar en qué medida ciertas formas de populismo generan o contribuyen a la formación o consolidación de laicidades diversas. Así, por ejemplo, podríamos identificar a ciertos tipos de populismos de liderazgo personalista con formas de laicidad autoritaria, en la medida que el líder o grupo de líderes (Kemal Atatürk en Turquía o Plutarco Elías Calles en México) pueden decidir imponer de manera constrictiva un régimen de anulación de la vida religiosa en la vida pública. De la misma manera, un populismo del tipo “movimiento social” puede contribuir a una forma de laicidad de fe cívica, donde una religión en particular se impone como natural, sea de manera difusa o más institucionalizada.¹⁰

Y, finalmente, podría aventurarse la hipótesis de que una forma de populismo partidista puede generar las condiciones para una laicidad de reconocimiento, donde libertad de conciencia, igualdad y no discriminación son respetadas, mediante modelos más estrictos de separación, o una fórmula de laicidad de cooperación, donde el Estado permite la colaboración de diversas religiones (generalmente por la vía institucional) en algunos aspectos de la vida pública, aun si ello afecta de alguna manera el principio de igualdad y no-discriminación, como podría ser el caso español.

Queda claro, en todo caso, que el fenómeno del populismo, en cualquiera de sus formas, de la misma manera que ha venido a cuestionar el modelo democrático del liberalismo constitucionalista, también ha generado nuevos acomodos en materia de inclusión de la religión en la arena política y de gestión laica de la vida pública.

10 Hago aquí referencia a la tipología sobre laicidades elaborada por Baubérot y Milot, 2011.

Bibliografía

- Aiginger, Karl (2020). "Populism: Root Causes, Power Grabbing and Counter Strategy", *Intereconomics*, Forum, Leibniz Information Center for Economics.
- Anselmi, Manuel (2018). *Populism, An Introduction. Key Ideas*, Londres-Nueva York: Routledge.
- Baubérot, Jean Baubérot y Micheline Milot (2011). *Laïcités sans frontières*, París: Le Seuil,
- Bellamy Foster, John (2017). "This is not Populism", *Monthly Review; An Independent Socialist Magazine*, June 01, 2017.
- Blancarte, Roberto (2000). "Retos y perspectivas de la laicidad mexicana", en Roberto Blancarte (Comp.), *Laicidad y valores en un Estado democrático*. México: El Colegio de México/ Secretaría de Gobernación, pp. 117-139.
- Blancarte, Roberto (2015). "¿Por qué la religión 'regresó' a la esfera pública en un mundo secularizado?", *Estudios sociológicos*, XXXIII (99): 659-673.
- Cipriani, Roberto (2017). *Diffused Religion*, Cham: Palgrave Mac Millan.
- Cristianas y Cristianos de Base de Madrid, "Sin laicidad no hay democracia", Éxodo; Plataforma de Peticiones para el Empoderamiento Ciudadano, 2020. Disponible en: <http://www.exodo.org/sin-laicidad-no-hay-democracia/>
- Gould, Robert (2019). "Vox España and Alternative für Deutschland: Propagating the Crisis of National Identity", *Genealogy*, 3 (4): 64.
- Hoelzl, Michael (2020). "The New Visibility of Religion and Its Impact on Populist Politics", *Religions*, 11 (6): 292. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/rel11060292>.
- Luckmann, Thomas (1963). *Das problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Freiburg: Verlag Rombach.
- Mudde, Aiginger (2007). *Populist Radical Right Parties in Europe*, *Frontmatter*, Cambridge: Cambridge University Press.

Mudde, Cas y Cristóbal Rovira (2017). *Populism; A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford University Press.

Mudde, Cas y Cristóbal Rovira (eds.) (2012). *Populism in Europe and the Americas: Threat or corrective for Democracy?* Cambridge: Cambridge University Press. Disponible en: <http://ebookcentral.proquest.com>.

New York Times E. S. (ed.) (2019). *Populism*. Disponible en: <http://ebookcentral.proquest.com>

Parte 3
Colectivos cristianismos
en las conquistas del espacio público

Marchar con “el pueblo”, honrar la memoria de los mártires: los católicos “a la izquierda” y el espacio público en Argentina

Verónica Giménez Béliveau

Introducción

Las discusiones sobre la presencia de la religión en el espacio público en las sociedades occidentales contemporáneas suelen ser ríspidas: si es legítimo que en estados democráticos las religiones tengan voz en las decisiones públicas (Casanova, 1999) y en cuáles de ellas, si aportan sentidos morales olvidados por el capitalismo, la sociedad de consumo y los regímenes autoritarios (Casanova, 2000), si los estados pueden o deben restringir la presencia de símbolos en pos de la libertad común (Baubérot, 2007). Las implicancias de la presencia de la religión en el espacio público han sido ampliamente trabajadas a partir del concepto de laicidad en sus sucesivas declinaciones. Centrándose en las relaciones posibles entre instituciones, agentes religiosos y estado, académicos de distintas nacionalidades han definido índices de laicidad y modalidades de relación entre los grupos religiosos en países y regímenes diversos: sin someter la realidad a un modelo, avanzaron en la tipificación de diversas realidades para comprender los marcos relacionales en un mundo plural y complejo (Baubérot y Milot, 2011; Blancarte, 2012; Blancarte y Esquivel, 2017). Asumiendo como telón de fondo y como contexto los lazos entre Estado, sociedad y religión, nos proponemos en este artículo pensar los usos del espacio público

en Argentina desde un círculo amplio de católicos identificados con el ala izquierda, en el arco temporal que va de la postdictadura hasta el cierre de la segunda década del siglo XXI (1983- 2019).

Antes de avanzar en el análisis debemos aclarar algunos puntos: de qué católicos hablaremos y por qué en el período definido, qué entendemos aquí por espacio público y cómo se articulan las prácticas de los sujetos con el contexto en el que se desenvuelven. En el ala izquierda del catolicismo han confluído agentes colectivos e individuales variados en distintos momentos históricos en América Latina: desde los sacerdotes que apoyan las independencias (Barral, 2016) hasta las comunidades eclesiales de base (Levine, 1996; Campos Machado y Mariz, 2000) y las pastorales indígenas (Leone, 2019), infinidad de grupos de sacerdotes, religiosas y laicos, variadas corrientes teológicas, multiplicidad de rituales han ido conformando un espacio plural y abierto, caracterizado por una reivindicación central que lo atraviesa como un hilo de plata: la elección de los pobres como sujeto de la historia y eje de sus acciones militantes. Este catolicismo ha asumido distintas formas en América Latina, y ha sido llamado liberacionista (Löwy, 1998; Donatello, 2009) y catolicismo de la diversidad (Mallimaci, 1996). Se trata de un *locus* social heterogéneo, marcado por la influencia de las teologías de la Liberación y del Pueblo, que he seguido desde fines de los años 1990 y sigo actualmente con mi colega Marcos Carbonelli (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2016 y 2018; Giménez Béliveau y Carbonelli, 2018). Este tipo de catolicismo asume la forma con que lo conocemos hoy en la postdictadura. En esa época, luego de la represión que diezmo las filas de los militantes populares, entre ellos los católicos (Catoggio, 2016), surgieron nuevas formas de organización que articularon temáticas clásicas y novedosas, se volvieron más reticulares, y se caracterizaron por reivindicar la memoria de las víctimas alineándolas con la de los mártires cristianos (Giménez Béliveau, 2016). A partir de 1983, las redes se rearmaron y, según los períodos, se apoyaron más en ciertos intereses, corrientes de pensamiento y organizaciones, pero siguieron siendo reconocibles y se autoidentificaron con una forma de ser católicos.

Los activistas parroquiales, militantes políticos, líderes religiosos, agentes de organizaciones sociales y territoriales que forman estas redes articulan diálogos con los gobernantes municipales y provinciales, con otros grupos sociales como partidos políticos, organizaciones no gubernamentales, cooperadoras escolares y asociaciones de fomento, en pos de sostener sus reivindicaciones y obtener recursos de distintos tipos para sus organizaciones.

En este artículo analizaremos cómo se dirigen al espacio público, y cuáles son las concepciones nativas de esas intervenciones, los católicos liberacionistas en dos momentos distintos. No se trata de las mismas redes y grupos, y las metodologías de acción se distinguen también; sin embargo, así como el corazón de las militancias gira en torno de la idea de “pueblo” (Giménez Béliveau y Carbonelli, 2020), el concepto de espacio público se articula estrechamente con los lugares en que el pueblo vive y que el pueblo ocupa: los barrios, las plazas donde llegan los trenes de los y las trabajadoras a la ciudad, las calles que se ocupan para mostrarse y sostener las reivindicaciones.

Los estudios de la laicidad en América Latina nos muestran que cada país y cada momento histórico propone marcos legislativos y acuerdos de convivencia aceptables entre grupos religiosos, Estado y sociedad (Baubérot y Milot, 2011; Blancarte y Esquivel, 2017). Estos acuerdos formales e informales establecen las posibilidades y las expectativas de acción de los grupos y los agentes, generando a su vez tensiones relacionadas con el incremento o la restricción de esas posibilidades: en una sociedad marcada por “el mito de la Argentina laica” (Mallimaci, 2015), con un tipo de laicidad definida como subsidiaria (Esquivel, 2017), las posibilidades de intervención en el espacio público a la vez se amplían y chocan con los límites impuestos por los poderes públicos.

El catolicismo se caracterizó históricamente por la tendencia de ciertas corrientes a pretender influenciar en el espacio público. Analizar estas intervenciones no debería tomar en cuenta solamente distancias ideológicas (el clásico izquierda-derecha) sino también otros factores, como los ámbitos en los que esta influencia se juega,

las organizaciones dentro de la misma Iglesia que proponen las intervenciones, las modalidades posibles de injerencia, las políticas públicas que los grupos pretenden afectar o no. Y partir siempre de la idea de flexibilidad en las intervenciones: la presencia en el espacio público se negocia, las decisiones de si privilegiar convicciones religiosas personales o seguir movimientos sociales son materia de discusiones encendidas, como veremos. Este artículo se compondrá de un primer apartado en el que presentaré la relación con el espacio público del catolicismo “a la izquierda” en los años 1990, un segundo apartado en el que analizaré el mismo tema en la segunda década del siglo XXI, tomados como dos momentos típicos, y un tercer apartado en el que trabajaré las controversias y las tensiones que genera la discusión sobre la posibilidad de legalizar la interrupción voluntaria del embarazo en movimientos que se definen como católicos, y parte de cuyas bases está constituida por jóvenes que también adhieren a los feminismos.

Rearmar los colectivos, levantar la memoria de las víctimas, luchar contra el neoliberalismo: los años 1980 y 1990

En Argentina, como en América Latina y el mundo, los vientos de la revolución agitaron los años 1960 y 1970. Los sectores religiosos no quedaron fuera de la tendencia, y discutieron, se implicaron, trabajaron siguiendo el mandato de la época. Así, católicos, cristianos, judíos tomaron las banderas amplias compartidas por partidos y movimientos que veían las transformaciones radicales a la vuelta de la esquina. En el catolicismo, el Concilio Vaticano II (1965- 1968) y, especialmente, la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín (1968) marcaron los rumbos del compromiso de muchos fieles que encontraron en la “opción preferencial por los pobres” una bandera de lucha y un sentido integral de militancia. Este trabajo religioso, político y social que tomó por objeto a los pobres siguió también el camino propuesto por diversas organizaciones

católicas, como la Acción Católica Argentina, que incentivaban fuertemente la participación en el espacio público (Mallimaci, 1991; Barral, 2016; Fernández, 2020). La efervescencia militante de los años setenta fue barrida por la violencia de la dictadura encabezada por Videla. En América Latina, alrededor de 850 obispos, sacerdotes y religiosas fueron víctimas de la represión estatal entre 1968 y 1978; en Argentina los balances nos hablan de 113 víctimas entre los miembros institucionales de la Iglesia católica (Catoggio, 2016: 147 y ss.). Los católicos de base se cuentan por millares.

Cuando la dictadura cae en 1983, los colectivos empiezan a rearmarse en la nueva democracia. Los militantes se buscaban, se abrazaban, se reencontraban, terminaban de tomar conciencia de la masacre organizada por el gobierno dictatorial de las Fuerzas Armadas. Y honraban a sus caídos. Las organizaciones militantes habían sido deshechas por la dictadura, y las huellas de la represión tendrían efectos duraderos sobre las personas. Con la vuelta de la democracia las preocupaciones eran otras, y la memoria de las víctimas fue una reivindicación que motorizó nuevos agrupamientos, tanto políticos como religiosos y sindicales.

Las primeras reacciones del catolicismo “a la izquierda” tuvieron que ver con rearmarse, encontrar el rumbo de una militancia diezmada y fragmentada. En ese proceso, una organización creció de a poco y fue ocupando el lugar de articulación de distintas experiencias: el Seminario de Formación Teológica (Mallimaci, 1996). La experiencia comenzó en 1986, desde un grupo de intelectuales católicos que se habían constituido en un espacio de resistencia durante la dictadura, un lugar para estar “guardados”, como pasó con ciertos ámbitos religiosos en momentos en que la militancia política estaba prohibida. En la inmediata posdictadura surgió la idea de reanudar cursos de formación: volver a traer las voces de la Teología de la Liberación silenciadas en los años de plomo. Así se pensó el primer Seminario, en 1986: se invitó a Gustavo Gutiérrez, uno de los sacerdotes asociados a esta corriente teológica en Perú, a dictar un seminario. El interés suscitado fue grande y las estructuras previstas se vieron

desbordadas: el Seminario creció en número de participantes los años siguientes, y se convirtió en una suerte de centro de la particular galaxia del catolicismo “a la izquierda”. Las metodologías de trabajo propuestas permitieron, al cabo de algunos años, invertir la propuesta más vanguardista de “ser la voz de los que no tienen voz”, hacia una nueva formulación relacionada con habilitar la voz de los sin voz, de modo que ellos y ellas pudieran hablar. De formar teológicamente a las bases se pasó a crear teología colectivamente con “el pueblo”. Este proceso hizo surgir nuevos liderazgos, capaces de afirmar su capacidad de diálogo y negociación con instancias institucionales antes consideradas lejanas, como la Iglesia y los poderes estatales. Nuevos actores político-religiosos desarrollaron capacidades de influencia y formulación de políticas: los militantes de los Seminarios convocaron a obispos, interpelaban a los gobiernos municipales, provinciales y nacional demandando desde el uso de espacios, la entrega de alimentos en ciertos barrios, hasta la profundización de políticas de memoria.

En los Seminarios de Formación Teológica las temáticas relacionadas con la memoria fueron tomando cada vez más espacio durante los años 1990, hasta convertirse en un eje central de los encuentros (Giménez Béliveau, 2016). Como en otras organizaciones menos marcadas por la religiosidad, como en la sociedad en general, del miedo y el silencio se pasó a una mayor presencia en la esfera pública de las políticas de memoria (Feld, 2009). Así, algunas figuras se convirtieron en bandera en los Seminarios, como el Obispo Enrique Angelelli. En 1976, el 4 de agosto, Angelelli fue asesinado en un supuesto accidente carretero, mientras reclamaba por el crimen de sacerdotes y laicos en su diócesis, La Rioja. Al poco tiempo de su muerte se convirtió en símbolo de la represión contra la Iglesia tercermundista: el mártir de un pueblo católico comprometido con los pobres. En 1996, veinte años después del crimen, el Seminario de Formación Teológica se realizó en La Rioja. Un grupo de asistentes al Seminario se detuvo en la ruta en que el obispo murió, y se organizó un acto de homenaje al que asistieron alrededor

de doscientas personas. El sacerdote reivindicó entonces a los mártires riojanos como semilla de esperanza,¹ y los unió a otros religiosos muertos por la dictadura y los grupos paramilitares: los padres palotinos, el sacerdote Carlos Mujica. La puesta en escena de un linaje de figuras (Hervieu-Léger, 1993) que a partir del martirio se constituyen en ejemplo para las futuras generaciones creció en los espacios católicos, y se proyectó hacia el espacio público para reivindicar la instalación de sitios de memoria. El lugar del asesinato de Angelelli fue declarado sitio histórico por el gobierno nacional en 2015, y el 4 de agosto es feriado provincial desde 2016. La intervención de los grupos católicos en el espacio público es recogida por los actores estatales (nacionales y provinciales) y plasmada en normativas públicas, a través de la “sacralización de los lugares públicos” (Catoggio, 2006: 239) y la inclusión en el calendario de celebraciones oficiales.

Los mártires religiosos asesinados por la dictadura no fueron, sin embargo, las únicas figuras reivindicadas por el catolicismo “a la izquierda” durante la década de 1990. Cada vez con más fuerza aparecieron las víctimas del neoliberalismo, y se instaló la lucha contra las políticas neoliberales llevadas a cabo por el gobierno de Carlos Menem como uno de los ejes de acción del colectivo, como de muchos otros grupos militantes en sectores populares (Merklen, 2005). En los encuentros surgieron los grandes temas que caracterizarían la discusión pública durante los años 2000, ligados a los derechos de las mujeres y de las minorías: las mujeres se consolidaron como agentes con agenda propia, apareció en la discusión la diversidad sexual y las pertenencias étnicas. El catolicismo “a la izquierda” aportó así valores democratizantes y plurales, y agentes dispuestos a sostenerlos en la escena pública.

El Seminario del año 1999 llevaba como título “Jubileo, tiempo de justicia para los pobres”. Como en cada Seminario, las temáticas religiosas, políticas y sociales se entrelazaban, mostrando

¹ Registro de campo, La Rioja, febrero de 1996.

preocupaciones militantes y cotidianas. En una reunión preparatoria del Seminario, se anunció que los temas a trabajar serían la justicia, el mercado, la globalización. Los relatos compartidos por los participantes eran estremecedores: la falta de trabajo, la pobreza, el encarecimiento de los servicios privatizados, las dificultades para sostener el compromiso comunitario volvían la vida más dura y la militancia más difícil, no se veía el horizonte de salida². Ese año una de las actividades de cierre fue una marcha del silencio, que reivindicaba la memoria de un joven conscripto asesinado por oficiales en 1994, y de tres jóvenes mujeres cuyo asesinato (en 1997) aún no había sido esclarecido, junto con los religiosos mártires asesinados por la dictadura. La marcha transmitía una idea: el neoliberalismo mata, a través de la pobreza, el desborde y el abandono del estado.

Los Seminarios de Formación Teológica como centro de la amplia nebulosa de un tipo de catolicismo cumplieron su ciclo: se siguen celebrando, pero desde fines de la primera década del siglo XXI el número de participantes se redujo, se desataron controversias internas sobre su posición respecto del ciclo de los gobiernos de Néstor y Cristina Kirchner, y su estrella fue menguando. La elección de Jorge Bergoglio, arzobispo de Buenos Aires, como papa transformó definitivamente el escenario del catolicismo “a la izquierda”. Las preocupaciones de este espacio fueron virando desde una profunda desconfianza, si no hostilidad en los primeros momentos, hacia una cada vez más marcada fascinación por una figura en cuya voz plantada en la escena internacional reconocían las reivindicaciones de los sufrientes y las víctimas (Semán, Viotti y García Somoza, 2018). El modelo eclesial del catolicismo “a la izquierda” fue siempre el una “iglesia en salida”, ahora eje del discurso del Papa Francisco.

² Registro de campo, La Matanza y Quilmes, provincia de Buenos Aires, enero 1999.

Llegar donde el estado no llega, reevangelizar en el catolicismo, luchar contra el neoliberalismo otra vez: el catolicismo “a la izquierda” en tiempos del Papa Francisco³

Desde el momento de su elección, el Papa Francisco muestra un fuerte ascendente en los grupos militantes católicos en Argentina, y abre un nuevo ciclo en el catolicismo local. Y aunque muchas de las personas y los colectivos del período anterior siguieron activos, las preocupaciones y las temáticas, y las formas de plantearlas en el espacio público se reorganizaron. Conservando siempre el arraigo en los sectores populares, la inspiración teológica se desplazó desde la Teología de la Liberación, muy claramente presente en los Seminarios de Formación Teológica, hacia la Teología del Pueblo o de la Cultura, una vertiente surgida en la Argentina de los años 1960, que considera al pueblo como centro y guía de las prácticas (Ameigeiras, 2013; Giménez Béliveau y Carbonelli, 2020). La Teología del Pueblo, tal como es entendida y practicada por el Papa Francisco, rescata al pueblo como sujeto de la evangelización, se despega de las teorías vanguardistas y se distancia del marxismo y del clericalismo (Cuda, 2013). Ciertas prácticas del catolicismo popular reaparecen con fuerza: el culto a un santoral propio y sobre todo a la figura de la Virgen María.

Grupos como los Misioneros de Francisco y Mar Adentro crecen en este período, mostrando las nuevas declinaciones epocales del catolicismo “a la izquierda”, y otras formas de proyección hacia el espacio público. El kirchnerismo, que gobernó el país desde 2003 a 2015, en tres períodos presidenciales, marcó fuertemente las sociabilidades militantes populares. Entre otros efectos, se vivió un reverdecer de la efervescencia militante en la política (Pérez y Natalucci, 2012):

³ En este apartado retomo la investigación que realizamos junto con mi colega Marcos Andrés Carbonelli. Entre 2015 y 2019 seguimos a Misioneros de Francisco y a Mar Adentro, realizando etnografías y entrevistas. Los resultados fueron publicados en Carbonelli y Giménez Béliveau, 2016, 2018, y Giménez Béliveau y Carbonelli, 2018 y 2020.

como había pasado otras veces en la historia argentina, el peronismo volvió a ser un significante de resistencia y lucha de los sectores más desfavorecidos para las jóvenes generaciones de militantes, esta vez con la posibilidad de llegada a las instituciones estatales.

Los grupos que marcan la identidad del catolicismo “a la izquierda” desde la elección del Papa Francisco son también hijos de esa efervescencia. Responden a la doble genealogía católica y peronista: por un lado, la “iglesia en salida”, el “hagan lío”, pregonados por el Papa Francisco y, por otro lado, el ir hacia el pueblo del peronismo. Estas dos tradiciones, presentes por igual en el origen de los movimientos, llevarán a los grupos a intervenir en el espacio público como una propuesta presente desde el origen y siguiendo los linajes en los cuales se encuadran.

En la “era Francisco”, los movimientos desarrollaron actividades variadas hacia el espacio público, sobre todo en ciertos registros: buscaban llegar con su acción allí donde ni el Estado ni la Iglesia llegan, reevangelizar espacios desde el catolicismo popular, y, nuevamente, luchar contra las políticas neoliberales llevadas a cabo esta vez por el gobierno de Mauricio Macri (2015- 2019). El espacio público es concebido como el cruce entre los territorios en que está “el pueblo”, objeto de su militancia, el tejido urbano donde mostrar su potencia ante la sociedad, y los lugares institucionales a conquistar.

Ir hacia donde está el pueblo fue una idea recurrente en la trayectoria de Emilio Pérsico, uno de los fundadores de Misioneros de Francisco. Lo hizo en su juventud cuando quería ser sacerdote, lo concretó durante sus largos años como militante y dirigente de organizaciones peronistas. Su cercanía con el catolicismo se mantuvo constante durante su trayectoria política. La elección de Jorge Bergoglio como papa fue una señal para armar un nuevo tipo de agrupación, que llevara la palabra y el proyecto del papa a los sectores populares, incluso en aquellos territorios que quedaban fuera del alcance de las políticas estatales y de las acciones de la Iglesia. “Los evangélicos llegan, nosotros no”, escuchamos muchas veces en los

encuentros de los Misioneros de Francisco⁴. La temática de visibilizar a los que no se ven, llegar con trabajo militante donde otras organizaciones no llegan, era un tema recurrente en el discurso de Emilio Pérsico y del Movimiento Evita, que dirige. Siguiendo esas preocupaciones, contribuyeron a la fundación en 2011 de la CTEP (Confederación de Trabajadores de la Economía Popular), central sindical que nuclea a aquellos y aquellas que se quedaron fuera del mercado de trabajo (Fernández Álvarez, 2016), según sus estimaciones alrededor del 30% de la población económicamente activa. Con la fundación de Misioneros, se propuso llevar al territorio las propuestas del Papa Francisco, con las mismas preocupaciones que plantea en política: trabajar con los postergados, los invisibles, “los últimos de la fila”⁵.

La forma concreta de habitar el territorio surgió, cuenta la leyenda “misionera”, de un diálogo entre Pérsico y el mismo Papa, en la casa de Santa Marta, en el Vaticano. Allí, Pérsico le habría propuesto que quería llegar donde ni el Estado ni la Iglesia llegaban, armando capillas. “Ponete a hacer capillas en los barrios, entonces”, le habría respondido Francisco. Y los Misioneros se pusieron a armar capillas: construcciones homogéneas, diseñadas por una maestra mayor de obras de la organización, con materiales obtenidos del Ministerio de Desarrollo Social o de los municipios, y con la mano de obra de la comunidad. Las capillas debían crecer en principio allí donde no había parroquias de la Iglesia católica en las cercanías, pero en diálogo con el sacerdote del territorio en el que se insertaban, y en barrios donde el trabajo territorial de los misioneros pudiera sostenerlas. En las capillas se llevan a cabo actividades tanto religiosas como educativas, de salud, y de desarrollo comunitario: se da clases de apoyo escolar a niños y niñas, se concretan reuniones organizativas para mejorar el barrio o agregar servicios públicos, se bautizan niños, se celebran fechas patrias y cumpleaños (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2018).

⁴ Registro de campo, Reuniones de formación y organización de Misioneros de Francisco, mayo y diciembre de 2015, Buenos Aires.

⁵ Entrevista a Patricia Cubría, Buenos Aires, 15 de junio de 2015.

El funcionamiento de las capillas es heterogéneo, algunas están más dedicadas a las actividades religiosas, en otras prima el trabajo comunitario; pero la instalación en el territorio es sin duda la marca de origen y la principal característica: en octubre de 2015, la inauguración de una de las capillas en la periferia oeste de Buenos Aires se celebró con una peregrinación que recorrió todo el barrio y que culminó con una misa⁶. Recorrer el territorio portando una combinación de símbolos católicos (la Virgen de Luján, San Cayetano) y políticos (las banderas del Movimiento Evita) exhiben una voluntad de marcar el espacio urbano que se repetirá a otra escala en las marchas de San Cayetano.

Las capillas renovaron además el pacto fundador con el Papa Francisco: en cada una de ellas está entronizada una de las míticas Vírgenes que los Misioneros llevaron a Paraguay para ser bendecidas por el pontífice (Carbonelli y Giménez Béliveau, 2016). El aspecto identitario de la simbología retomaba, además de la figura del papa, San Cayetano y la Virgen en sus diferentes advocaciones, otra fuente de memoria, la memoria de las víctimas de la dictadura. Una de las capillas, inaugurada en las afueras de la ciudad de La Plata, organizada a partir de un colectivo de mujeres que habían sufrido violencia machista, se llama Azucena Villaflor, el nombre-bandera de la fundadora de las Madres de Plaza de Mayo, desaparecida en 1977. Resurge el hilo de la memoria, que atraviesa las generaciones y los grupos del catolicismo “a la izquierda”. La recuperación de las víctimas de la dictadura marca los colectivos, los vuelve identificables ante otros, muestra la continuidad de símbolos irrenunciables.

La ocupación del territorio tiene su correlato en otros *locus*, que los movimientos católicos se proponen ocupar, la política es la principal de entre ellos. Mar Adentro surgió en un territorio concreto, un municipio de la periferia sur de Buenos Aires. Fundado por jóvenes militantes peronistas desde hace tres generaciones, también dirigentes de la Acción Católica, el movimiento se propone trabajar en la

⁶ Registro de campo, José C. Paz, Provincia de Buenos Aires, 11 de octubre de 2015.

acción social del municipio y llevar el catolicismo a la política. La relación con el papa es aquí también fuerte: los fundadores lo conocían personalmente como jóvenes dirigentes de la Acción Católica al arzobispo de Buenos Aires, y luego tuvieron oportunidad de verlo en Roma, también en cumplimiento de funciones como dirigentes del movimiento. Catolicismo, peronismo, reivindicación de la figura de Francisco marcan las referencias identitarias de los movimientos, y también su orientación hacia el espacio público: la intervención en política se vuelve central. Este movimiento, que no es nuevo en el catolicismo (Mallimaci, 2015), aparece como proyecto remozado encarnado en nuevas institucionalidades, y adaptado a los tiempos. Llegar al pueblo a través de la política, llevarlo desde el catolicismo y las enseñanzas del Papa Francisco, así lo concibe Juan, uno de los fundadores de Mar Adentro, que sostiene que su idea es “armar un Frente Nacional, una red nacional de peronistas católicos. Dentro del peronismo los católicos son varios, Julián Domínguez que es el presidente de la Cámara de Diputados, y es de Acción Católica también, y Périco. Hay que armar como una red, una mesa donde estemos todos y que, desde la doctrina de la fe, desde la Biblia, del Evangelio, desde la doctrina podamos iluminar la política desde los valores Y la verdad que Francisco para nosotros fue un signo, un signo de Dios...”⁷.

El proyecto es desarrollar estructuras territoriales y líneas católicas al interior de la política. El trasfondo de este pensamiento es que algo falta, algo se ha perdido: el catolicismo ya no tiene el predicamento que tenía, hay que reconstruir espacios populares y católicos que nos han sido arrebatados. Esta idea está, también, en el centro de las misiones.

Las misiones son una vieja modalidad a la que el cristianismo recurre para conquistar nuevos territorios. Concebidas como viajes desde el centro cultural hacia las periferias paganas, se reiteran en la historia del catolicismo: de Roma hacia el norte de Europa, de España hacia América, de Lima y Ciudad de México hacia los campos y las

⁷ Entrevista con Juan, Avellaneda, 27 de febrero de 2015.

sierras. Desde los años 1940, comienza a reformularse el concepto de misión: el proyecto de ir hacia aquellos que no habían conocido la palabra del dios cristiano se reactualiza pensando en ir hacia aquellos grupos y sectores sociales que alguna vez fueron católicos, pero que se han descristianizado.

Misioneros y Mar Adentro en sus distintos momentos hicieron misiones. Durante 2014, 2015 y 2016, los viernes, los Misioneros iban a la estación de trenes de Constitución, uno de los puntos de circulación más atiborrados, que conecta la ciudad con sus periferias populares. Instalaban una imagen de la Virgen de Luján, parlantes, y varios militantes repartían estampitas e invitaban a las personas a acercarse a la Virgen y a ser bendecidas por un sacerdote o un diácono. Esta convocatoria se repitió en un par de plazas en la periferia de Buenos Aires. Las actividades, que duraban entre dos y tres horas, se cerraban con un rezo colectivo y abierto: los Misioneros, en círculo, tomados de la mano, recitaban el Padre Nuestro y el Ave María, mientras algunos transeúntes acompañaban el rezo. En la misma época, los miembros de Mar Adentro salían regularmente durante Nochebuena y Año Nuevo, recorriendo sus barrios para compartir la cena con las personas en situación de calle. Caminar el territorio con acciones de solidaridad y acompañamiento a quienes más sufren, escuchar demandas e historias de vida, llevar alimentos y celebrar con los olvidados del sistema reafirmaba un compromiso con los valores católicos populares y con una forma de hacer política hacia “el pueblo”.

Estas formas de reevangelización, este ir hacia el otro, hacia el que sufre, dibujan una geografía de desplazamientos en las calles, que los Misioneros de Francisco y los miembros de Mar Adentro cultivan portando además los símbolos de la memoria: el cura Carlos Mujica y el obispo Enrique Angelelli están en las remeras que los militantes visten y los carteles que cargan, en los murales con los que adornan los barrios y en las estolas que los sacerdotes usan en misas y bendiciones.

Lo interesante de los actores que nos ocupan es que, en esas periferias, en ese “pueblo”, los grupos depositan valores de autenticidad y verdad que las estructuras eclesiales han perdido. Se ocupan las plazas, se circula por las calles con los símbolos del grupo y de la iglesia a la vista para mostrarse, marcar el territorio con los propios símbolos identitarios, pero también para afirmar que este tipo de catolicismo es el que vale, el auténtico, el que reivindica la herencia popular y cristiana. En la presencia en el espacio público se habla a la sociedad percibida como des-cristianizada, y a la Iglesia a la que se cree des-popularizada. Volver al cristianismo y al pueblo, gritan las misiones.

Las misiones en los barrios prepararon a los militantes para otro tipo de proyección en el espacio público, que volvió de la mano de la implementación de las políticas neoliberales del gobierno dirigido por Mauricio Macri (2015- 2019): las marchas y manifestaciones. En realidad, la experiencia previa volvía a los militantes amplios conocedores de las movilizaciones masivas, tanto en su formato religioso (peregrinaciones) como político. En 2016, durante el primer año del gobierno de Mauricio Macri, los Misioneros de Francisco tuvieron la iniciativa de armar una gran manifestación que atravesara la ciudad hacia la Plaza de Mayo. La propuesta fue aceptada por un amplio rango de organizaciones populares de tradiciones políticas variadas, que hicieron del evento la primera gran protesta contra las políticas neoliberales (Giménez Béliveau y Carbonelli, 2016). El reclamo central exigía atención hacia los sectores más desfavorecidos, afectados por las medidas económicas, a través de la sanción de una Ley de Emergencia y el aumento de los subsidios. La manifestación se repitió cada año, partiendo del santuario de San Cayetano, santo del pan y del trabajo, el 7 de agosto. Esta elección no fue casual: hacia el fin de la dictadura militar, en 1982, en el santuario de San Cayetano se convocó una manifestación, multitudinaria dadas las circunstancias, encabezada por el dirigente sindical Saúl Ubaldini. Y aunque la manifestación fue reprimida logró su objetivo: mostrar oposición obrera y sindical y acentuar el derrumbe de la dictadura. “Pan, paz, trabajo” era la consigna, que en 2016 fue retomada, agregando

“Tierra, techo, trabajo”. Las tres T del papa Francisco hicieron eco a la histórica reivindicación antidictatorial, creando un arco de memoria en el que las continuidades del compromiso con las reivindicaciones populares de “los de abajo” son el centro y el desafío.

Las grandes manifestaciones (se calcula que entre cien mil y 150 mil personas marcharon en cada edición) mostraron el poder de las organizaciones y pusieron en el centro de la escena urbana a grupos y sectores periféricos, que no se ven en la cotidianidad de la ciudad. El espacio urbano ocupado por miles de manifestantes provenientes de las barriadas pobres, el sonido beligerante de los himnos y las canciones, la Plaza de Mayo nublada por el humo de las parrillas que asaban choripanes⁸ exhibían la irrupción de lo popular en el centro del poder financiero y político de Buenos Aires. La cultura plebeya del peronismo se sumaba al impulso misionero del catolicismo para imponer al “pueblo” en el centro, y junto con el pueblo, a la memoria de los mártires: los manifestantes cargaban pancartas y carteles con las imágenes del Padre Mujica, del Obispo Angelelli, de Evita y del Che Guevara. El catolicismo “a la izquierda” se puso así al frente de la lucha contra las políticas neoliberales, retomando sus ejes históricos: el estar al lado del “pueblo” y la memoria de los mártires.

Las disputas en el espacio público y al interior del catolicismo “a la izquierda”

Las discusiones sobre la pobreza, las maneras de enfrentarla, y el sostén de los sectores populares ante las políticas neoliberales tendieron a unir a distintos sectores del catolicismo, y con grupos diversos del espectro político. Pero otros temas que en los últimos años han impactado fuertemente en las discusiones públicas, relacionados particularmente con la ampliación de derechos de relacionados con la diversidad y el género, llevados a cabo durante el período de gobierno kirchnerista

⁸ Sandwich de chorizo asimilado a la cultura plebeya y peronista (Gil, 2004).

(2003- 2015), tensionaron el espacio católico “a la izquierda” y trajeron discusiones encendidas dentro de los grupos y de los frentes.

El avance de derechos relativos al género, la sexualidad y el cuerpo marcaron la última década en el mundo y en América Latina. En Argentina podemos reconocer como hitos la Ley de Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012) y la discusión de la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (2018, 2020). La discusión de estas legislaciones no solo habilitó la emergencia de nuevos temas y la redefinición a escala amplia de los límites de lo aceptado, visibilizó también nuevos sujetos en el espacio público. Las marchas de la diversidad sexual se volvieron masivas en esta década, y los movimientos feministas se volvieron plurales, se ampliaron hacia los sectores populares e incluyeron a una militancia muy joven, que salió por primera vez a manifestarse llevando una causa con agenda propia (Elizalde y Mateo, 2018).

¿Cómo atraviesan estas reivindicaciones el espacio de los activismos católicos liberacionistas? Es interesante preguntarse cómo reaccionan los colectivos del catolicismo “a la izquierda” ante discusiones que abren grietas hacia adentro y generan alianzas impensadas hacia el exterior de los grupos.

En las redes sociales de Mar Adentro, las discusiones sobre el proyecto de ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) fueron encendidas. Las posiciones progresistas y a favor de los pobres del grupo y de sus dirigentes llevaban a pensar a compañeros y seguidores que tal vez sostendrían la aprobación de la ley. Desde la página de Mar Adentro, y luego de definirse como “militantes kirchneristas y seguidores de Jesús”, el grupo sostuvo que la “madre [...] y el niño por nacer son sujetos de derecho [...] frágiles y desprotegidos”. Sabiendo que se trataba de un tema crítico, se manifestaron en contra de la ley porque creían que no era la solución, y a favor de “una Educación Sexual inclusiva e integral”⁹. La oposición a la ley de IVE trajo a los

⁹ “Siempre abrazados respetando la vida”, post de Mar Adentro, Facebook, 25 de febrero de 2018.

dirigentes muchos desencuentros, que se expresaron profusamente en las redes sociales. Desde cuestionamientos personales por la posición asumida hasta discusiones presentando argumentos de uno y otro lado, los líderes de Mar Adentro se mantuvieron firmes, invocando su identidad católica y peronista como la fuente de su posicionamiento. Sostener una postura anti-ley de IVE en ciertos espacios tiene sus costos.

En 2018, por primera vez un proyecto de Interrupción Voluntaria del Embarazo alcanzó estado parlamentario y fue discutido en las cámaras legislativas, pero el tema venía circulando cada vez con mayor intensidad en los grupos militantes. Misioneros de Francisco se formó a partir de grupos de militantes que venían desarrollando su propia agenda. Entre ellos estaba el Frente de Mujeres del Movimiento Evita de la zona norte del conurbano, con una postura clara sobre el apoyo a la despenalización del aborto. Una de sus dirigentes se involucró con Misioneros de Francisco, y llegó a entrevistarse con el papa. Su posición con respecto al aborto, sin embargo, no cambió: siguió sosteniendo que la maternidad es una elección, y que aprobar la ley de IVE es una cuestión de salud pública y no de creencias. Patricia no comulgaba con una “visión liberal de mi cuerpo es mío, y yo decido”, pero consideraba que “es un problema de salud pública y de injusticia, que golpea lamentablemente a las más pobres [...] para las que el aborto se convierte en una tragedia, porque pueden morir en el intento”¹⁰. En 2015, sostenía que la discusión no estaba agotada; en 2018, cuando la discusión llegó al Congreso, sostuvo públicamente en sus redes sociales la aprobación de la ley. Y siguió militando en primera línea en política y en Misioneros de Francisco.

En marzo de 2017, Misioneros de Francisco organizó una misa por el aniversario del papado de Jorge Bergoglio en una iglesia en el centro de Buenos Aires, a la que asistieron varios políticos. Luego de la celebración formal los Misioneros se reunieron en un festejo más informal e íntimo. Durante el trayecto dos jóvenes militantes, una

¹⁰ Entrevista a Patricia, Buenos Aires, 15 de junio de 2015.

mujer y un varón, conversaban sobre una performance realizada en Tucumán, durante la manifestación del día internacional de las mujeres, el 8 de marzo. Frente a la Catedral, un grupo representó a la Virgen María que realizaba un aborto. La imagen, fuerte por el lugar, por la figura de la Virgen y por los recursos utilizados (la sangre que chorreaba hacia el piso y manchaba el vestido blanco), desató críticas encendidas en las redes del grupo, y se planteó la idea de rezar un rosario de desagravio, que finalmente no se realizó. En el diálogo, el joven sostenía que el acto había sido doloroso, pero la reacción de los compañeros era exagerada. La mujer apoyó, y profundizó el argumento: ella había visto a muchas chicas abortar, con hemorragias y gran peligro para su vida¹¹. La despenalización era, para ella, una cuestión de salud pública: en sus redes sociales se mostraba con el pañuelo verde, símbolo del apoyo a la ley de IVE, aunque no lo llevaba a las ceremonias y los encuentros de Misioneros.

En las discusiones sobre la legalización del aborto se percibían las tensiones en los grupos y se veían también en las posiciones públicas de los dirigentes cercanos a Misioneros. El “Gringo” Castro, dirigente de la CTEP, uno de los principales oradores del cierre de las marchas de San Cayetano, habló en una entrevista de su forma de pensar el aborto: “si me decís en términos personales, si tuviera una hija que me plantea que se quiere hacer un aborto, haría todo lo posible para que no suceda, y lo mismo con amigas. Trataría de evitar el aborto. Ahora, en la situación que veo, de las mujeres más pobres, por lo que se propone en términos generales, para mí es fundamental la idea de la despenalización. Y luego, la de la legalización, que pueda ser por una cuestión de salud pública algo que se haga como corresponde”¹².

Juan Graboís, abogado de movimientos sociales, católico y cercano al papa, dijo su posición marcando diferencias al interior de los

¹¹ Registro de campo, Misa por el 4^{to} Aniversario del papado de Francisco, Buenos Aires, marzo 2017.

¹² “Esteban “Gringo” Castro: “Tenemos que hacer un enorme esfuerzo por la unidad”, *La Tinta* 6 de abril de 2018, disponible en <https://latinta.com.ar/2018/04/esteban-gringo-castro-tenemos-que-hacer-un-enorme-esfuerzo-por-la-unidad/>.

movimientos, y llamó a la prudencia. Las discusiones pueden ser encendidas, y crear duros enfrentamientos entre compañeros de militancia. “Personalmente no estoy a favor de la legalización del aborto. No es la posición de mi organización. En la militancia más activa hay una mayoría que está a favor del proyecto de ley de despenalización, pero en las bases la cosa está mucho más dividida. En las barriadas populares y en las villas hay muchas compañeras que no están para nada de acuerdo. Suscribo a lo que planteó Oscar Ojea [obispo, presidente de la Conferencia Episcopal Argentina]: pedir que esto se discuta en el marco del respeto, sin agresiones, ni fanáticos que le digan a una piba que es una asesina porque piensa que hay que despenalizar ni nadie que le diga a un cristiano que su posición es matar a las mujeres pobres. No dejemos que las diferencias nos dividan”.¹³ Reconociendo la posición mayoritaria de la militancia, Grabois cita al obispo presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, y clama por una de las preocupaciones centrales de los dirigentes: que no dividan a la militancia, que no se escinda la militancia de las bases.

Pero las bases católicas y peronistas ya están, como los movimientos, atravesadas por esta discusión. Podemos citar el caso paradigmático de la Peregrinación a pie a Luján¹⁴, una de las más masivas movilizaciones católicas, que recorre todos los años en octubre el tramo entre el barrio porteño de Liniers y el santuario de la Virgen de Luján, patrona de la Argentina, donde conviven múltiples identidades católicas. En 2018 a lo largo de los 70 km de caminata, pudimos ver grupos anti-aborto con sus pañuelos celestes, el logo de “salvemos las dos vidas” y el feto gigante de cartapesta, y jóvenes caminantes con pañuelos verdes símbolo de la legalización de la IVE. Mundos plurales en los que todos quieren expresarse.

¹³ “Estoy en contra de la despenalización del aborto. Las bases están divididas”, Entrevista a Juan Grabois, *Kontrainfo*, 25 de febrero de 2018. Disponible en <https://kontrainfo.com/juan-grabois-estoy-la-despenalizacion-del-aborto-las-bases-estan-divididas-no-dejemos-las-diferencias-nos-dividan/>.

¹⁴ Registro de campo, 45ª Peregrinación juvenil a pie a Luján, 5 y 6 de octubre de 2019.

Los militantes católicos y peronistas se ven atravesados por la discusión sobre el aborto, que tensiona sus creencias sobre la sacralidad de la vida, los derechos de las mujeres, y los ecos de las políticas natalistas que sostuvieron tanto el Estado argentino como la Iglesia, y que fueron bandera en el primer peronismo (1945-1955).¹⁵ Los argumentos contra la ley de la IVE dialogan sin embargo con la evidencia de los efectos nefastos de la prohibición del aborto, que impactan sobre todo a las mujeres de los sectores populares. Y así como los movimientos del catolicismo “a la izquierda” obran según el impulso constitutivo de ir hacia el espacio público, las controversias generadas en otras esferas los afectan, tensionando las pertenencias y las posiciones de militantes y dirigentes.

Conclusiones

Que el catolicismo se proyecte hacia el espacio público no representa una novedad en la historia argentina, sobre todo a partir de que un tipo de catolicismo, el catolicismo integral, que concibe al compromiso religioso en toda la vida de las personas y en todas las esferas de la vida social, se volvió hegemónico en la Iglesia. También heredero de esta tradición, el catolicismo “a la izquierda” concibe sus prácticas sin escindirlas de la esfera de lo público y lo político. Las modalidades de acceso al espacio público son diversas y siguen las grandes temáticas de la época, que tienen origen fuera del campo religioso en sentido estricto. La movilización y la lucha contra las políticas neoliberales es uno de los motivos recurrentes, con menos masividad en los años 1990 y con mayor convocatoria a partir de 2015. Las calles, las plazas, el trabajo territorial, el contacto con autoridades gubernamentales y partidarias son ámbitos en los que los movimientos católicos proyectan su acción. Y pueden hacerlo porque cuentan con

¹⁵ Dora Barrancos (2007) llama “maternalistas” a las políticas de los primeros gobiernos de Juan Domingo Perón.

una militancia entrenada, que sabe moverse en el territorio, y que se ha formado en instituciones religiosas y políticas. Estos saberes compartidos vuelven a los militantes dúctiles, y capaces de actuar en diversos frentes.

Si bien con el tiempo las referencias políticas fueron desplazándose, el catolicismo “a la izquierda” siempre conservó el compromiso fundante con “el pueblo” y con “los de abajo”. Esta identidad primordial puede ser rastreada en el discurso y toma una característica particular en Argentina: la celebración de la memoria de las víctimas. Los y las desaparecidas/os de la dictadura militar, los/as asesinados/as por las fuerzas paramilitares, y sobre todo ciertas figuras católicas son considerados mártires y presentados como ejemplos a seguir. La reivindicación memorial une a generaciones de militantes, que a través de la identificación con quienes se sacrificaron por “el pueblo”, se reconocen y construyen comunidad en el presente y encuentran filiaciones hacia el pasado.

El catolicismo “a la izquierda”, con históricas afinidades con el peronismo en el gobierno (2019- 2023), con el sostén simbólico y de relaciones del Papa Francisco, está en un buen momento de presencia en el espacio público, tiene legitimidad para proponer atención sobre el sujeto de sus preocupaciones, los sectores populares. Ahora, esta apertura hacia las discusiones en el espacio público amplifica hacia el interior de los grupos la presencia de otras temáticas que amenazan la unidad. ¿Podrán los grupos mantener su solidez en estas circunstancias? Esa es una pregunta central hacia el interior de los colectivos. Hacia afuera, corresponde preguntarse sobre las consecuencias para las democracias de la intervención pública de los discursos y las prácticas de origen religioso, que sin duda contribuyen a llevar la atención hacia los sectores más desfavorecidos de la sociedad, aunque también suponen un cuestionamiento a la ampliación de ciertos derechos.

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo (2013). “Pueblo Santo o Pueblo Justo. Alternativas teológico-pastorales en una diócesis del Gran Buenos Aires”. En Elizabeth Judd y Fortunato Mallimaci. (ed.) *Cristianismos en América Latina. Tiempo presente, historias y memorias*. Buenos Aires: CLACSO: pp. 195-222.

Barral, María Elena (2016). *Curas con los pies en la tierra. Una historia de la Iglesia en la Argentina contada desde abajo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Barrancos, Dora (2007). “Contrapuntos entre sexualidad y reproducción”, en *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo Centenario*, coordinado por Susana Torrado. 475-500. Buenos Aires, EDHASA.

Baubérot, Jean (2007). *Les laïcités dans le monde*. París: PUF

Baubérot, Jean y Milot, Micheline (2011). *Laïcités sans frontières*. París: Éditions du Seuil

Blancarte, Roberto (2012). ¿Cómo podemos medir la laicidad? *Estudios Sociológicos*, 30 (88): 233-247.

Blancarte, Roberto, Esquivel, Juan Cruz (2017). «Indicateurs de laïcité dans les démocraties contemporaines: analyse comparative entre le Mexique et l'Argentine”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 175 : 91 - 236.

Campos Machado, Maria das Dores y Cecília Maríz (2000). “Progresistas e católicas carismáticas: uma análise de discurso de mulheres de comunidades de base na atualidade brasileira.” *Praia Vermelha*, 3: 8–29.

Carbonelli, Marcos y Giménez Béliveau, Verónica (2016). “Misioneros de Francisco en Caacupé: El viaje y los objetos de culto a través de la etnografía de una peregrinación político-religiosa”, *Debates do Ner*, 17 (29): 329-359.

Carbonelli, Marcos y Giménez Béliveau, Verónica (2018). “El objeto imantado y el espacio público. Praxis político-religiosa del movimiento Misioneros de Francisco en Argentina”, *Horizontes antropológicos*, 24 (52): 101-130.

Casanova, José (1999). “Religiones públicas y privadas”, en Auyero, Javier (ed.) *Caja de herramientas. El lugar de la cultura en la sociología norteamericana*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Casanova, José (2000). *Religiones públicas en el mundo moderno*. Lima: PPC.

Catoggio, María Soledad (2016). *Los desaparecidos de la Iglesia. El clero contestatario frente a la dictadura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cuda, Emilce (2013). “Teología y política en el discurso del papa Francisco. ¿Dónde está el pueblo?”. *Nueva Sociedad*, 248: 11-26.

Donatello, Luis (2009). “Catolicismo liberacionista y política en la Argentina: de la política insurreccional en los setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa”. *América Latina Hoy*, 6 Nov 2009. Disponible en <https://revistas.usal.es/index.php/1130-2887/article/view/2437>

Elizalde Silvia y Mateo Natacha (2018). “Las jóvenes: entre la “marea verde” y la decisión de abortar”. *Salud Colectiva* 14(3): 433-446.

Esquivel, Juan Cruz (2017). “Laicidad y políticas públicas en Argentina: derecho, religión y cultura como telón de fondo”. En Pauline Capdevielle (coord.) *Nuevos retos y perspectivas de la laicidad*, Ciudad de México: UNAM, Colección Cultura Laica, pp. 183-202.

Feld, Claudia (2009). “Aquellos ojos que contemplaron el límite. La puesta en escena televisiva de testimonios sobre la desaparición”. En Claudia Feld y Jessica Stites Mor (coords.) *El pasado que miramos. Memoria e imagen ante la historia reciente*. Buenos Aires: Paidós, 77-109.

Fernández Álvarez, María Inés (2016). “Experiencias de precariedad, creación de derechos y producción colectiva de bienestar(es) desde la economía popular”. *Revista Ensamble*, Edición doble 4 y 5: 72-89.

Fernández, Natalia (2020). “Juventudes, militancias y voluntariados. Un estudio comparado entre la Acción Católica Argentina y Scouts de Argentina Asociación Civil, Metropolitana de Buenos Aires, 1983-2019”, Tesis Doctoral, UNSAM.

Gil, Gaston Julian (2004). “Fútbol y ritos de comensalidad: El chori como referente de identidades masculinas en la Argentina”. *Revista Antropológicas*; XXII; (22):7-29.

Marchar con “el pueblo”, honrar la memoria de los mártires: los católicos “a la izquierda” [...]

Giménez Béliveau, Verónica (2016). *Católicos Militantes. Sujeto, comunidad e institución en la Argentina*. Buenos Aires: Eudeba.

Giménez Béliveau, Verónica, y Carbonelli, Marcos (2016). “Somos los que faltan”, *revista Anfibia*. Marcha en el día de San Cayetano, 8 de agosto 2016 (disponible en <http://revistaanfibia.com/ensayo/somos-los-faltan/>)

Giménez Béliveau, Verónica y Carbonelli, Marcos Andrés (2018). “Militando a Francisco: Territorio, compromisos y orientación institucional del activismo político y religioso en la Argentina contemporánea”, *Ánfora*, 25 (45): 167-196.

Giménez Béliveau, Verónica y Carbonelli, Marcos Andrés (2020). “El hilo de la memoria: prácticas teológicas y político-religiosas del catolicismo liberacionista en Argentina”, *Sociedade e Cultura*, (en prensa).

Hervieu-Léger, Danièle (1993). *La religion pour mémoire*. París: Cerf.

Leone, Miguel (2019). “Por la liberación del indígena”. Trabajo pastoral y procesos de organización política indígena en la región del Chaco argentino (1965-1984)”, *Sociedad y Religión*, 51 (29): 112-141.

Levine, Daniel (1996). *Voces populares en el catolicismo latinoamericano*. Lima: CEP-Centro de Estudios y Publicaciones.

Löwy, Michael (1998). *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique Latine*. Paris: Les Éditions du Felin

Mallimaci, Fortunato (1991). “Movimientos laicales y sociedad en el período de entreguerras. La experiencia de la Acción Católica en Argentina”, *Cristianismo y Sociedad*, 108: 35- 71.

Mallimaci, Fortunato (2008). Diversidad católica en una sociedad globalizada y excluyente. Una mirada al fin del milenio desde Argentina. *Sociedad y Religión* 14/15: 36-45.

Mallimaci, Fortunato (2015). *El mito de la Argentina Laica*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Merklen, Denis (2005). *Pobres ciudadanos. Las clases populares en la era democrática (Argentina, 1983- 2003)*. Buenos Aires: Gorla.

Pérez, Germán, y Natalucci, Ana (eds.) (2012). *Vamos las bandas. Organizaciones y militancia kirchnerista*. Buenos Aires: Nueva Trilce.

Semán, Pablo; Nicolás Viotti y Mari Sol García Somoza (2018). “Secularism and liberalism in contemporary Argentina: Neoliberal responses, initiatives, and criticisms of Pope Francis”. *Social Compass*, 65 (4): 516-533.

Lo pentecostal y el pentecostalismo. El tránsito de la afinidad electiva con la centro-izquierda

Miguel Ángel Mansilla y Luis Orellana

No cabe duda de que el pentecostalismo chileno está en crisis. Pero ¿qué es lo que está en crisis? Para ello hay que diferenciar entre lo pentecostal y el pentecostalismo y, por consiguiente, es el pentecostalismo institucional lo que está en crisis, pero no lo pentecostal. Esto nos induce a seguir el camino de los pensadores clásicos cuando se preguntaron: ¿qué es lo político? o ¿qué es la política? En nuestro caso nos preguntamos: ¿qué es el pentecostalismo? y ¿qué es lo pentecostal? Lo pentecostal, en cuanto surge como reacción a la excesiva institucionalización del protestantismo y la búsqueda de una experiencia religiosa más personal, más íntima, más testimonial que se relaciona con el carisma, se reinventa como una religión, espontánea, oral, emotiva y local. Se asumió una separación abismática entre fe y razón. La fe fue asociada a las emociones y contraria a la razón. La fe no se pensaba: se sentía. No obstante, lo pentecostal, al institucionalizarse, se jerarquiza y da inicio a una carrera pastoral como profesionales de la fe. Por tanto, el carisma es desplazado por los procesos ritualizados de la entidad, lo que genera una crisis o colisión con el espíritu pentecostal fundacional.

Lo pentecostal nació con dos fundamentos sociales: de pobres y de laicos. Al ser una religión de pobres, se trataba de una religión de clase social, que a poco andar se dio en una afinidad electiva (Goethe, 2000; Weber, 2017; Lowy, 2018) su lucha se vinculó con la izquierda, especialmente relacionada con los partidos socialistas y radicales. Era una religión con conciencia social y política, sin que necesariamente estuviera en contra de la participación partidista, porque varios de sus líderes fundantes (Umaña y Mancilla) estuvieron vinculados al partido Radical; otros al socialismo (Pastores Víctor Mora; Genaro Rio o Edgardo Toro); y otros a sindicatos o al gobierno regional y municipal. Tenían una fuerte crítica a la Iglesia católica, por su compromiso político y social con los oligarcas, terrateniente y patronos. Por otro lado, era una religión de los laicos, en cuanto ninguno de sus pastores nacionales tenía estudios de seminarios o institutos bíblicos. Incluso, muchos pastores eran analfabetos, algunos con educación primaria y un grupo muy reducido con secundaria. Criticaban al protestantismo y al catolicismo porque sus sacerdotes tenían “mucho letra y poco espíritu”. De este modo se trataba de una religión de la oralidad. En consecuencia, atrayente para los indígenas y campesinos que migraban a las ciudades.

El modelo de iglesia de lo pentecostal era la granja o el taller, donde nadie era dueño, sino todos obreros. El pastor era el granjero o el artesano que junto a sus compañeros realizaban trabajos, ya sea de baja remuneración que servía sólo para sobrevivir o bien para re-invertir nuevamente en la granja-iglesia o el taller-iglesia. El pastor invertía todos sus recursos para pagar el arriendo del templo, comprar bancas o pagar los gastos fijos. En la primera mitad del siglo XX, muchos de los espacios de culto pentecostales eran arrendados. El pastor arrendaba una casa para vivienda y en el mismo lugar levantaba un templo (Orellana 2008; Mansilla, 2014; 2016). Por consiguiente, el pastor trabajaba para mantener su familia y la iglesia; su familia consanguínea y su familia espiritual. Incluso, muchas veces, el porcentaje de dinero era más para la iglesia que para el hogar. Cuando la congregación crecía se mudaban a otro espacio más amplio; si el

grupo era estable, el pastor renunciaba a su trabajo, para dedicarse de lleno al pastorado. De igual modo, la casa pastoral era la casa de la iglesia. En este lugar se atendía y recibía a los pobres que no tenían qué comer o dónde ir. Eran acogidos hasta que encontraban trabajo. De este modo, lo pentecostal se constituye en una comunidad religiosa supletoria. Así también, la escuela dominical era un espacio de alfabetización.

Sin embargo, cuando lo pentecostal se institucionaliza, los ritos de jerarquización dejan de lado el carisma y comienzan a operar los recursos de eficiencia y eficacia, y de igual modo cambian los modelos de iglesia. Ya no es el carisma sino los ritos de jerarquización los que priman. En efecto, el carisma se vuelve peligroso en los procesos de jerarquización. Deja de ser una religión de los pobres para transformarse en una religión para los pobres, con la diferencia de que el pastor ya no es el obrero sino el “siervo de Dios”, que se trata más de un apelativo nobiliario que de uno fraterno. Es un líder que aspira a ser de clase media, algo ya destacado por D’Epinay (1968). El “siervo del Señor” se constituye en un líder incuestionable. Ya no es un dador, sino un receptor de ofrendas. Deja de ser un redistribuidor de bienes para constituirse en acumulador de bienes materiales. Paulatinamente, se van construyendo afinidades electivas con la centroderecha. Se resalta la expresión de que nadie puede levantarse contra el “siervo de Dios”, apelando a la idea del “representante de Dios”. De este modo, se pierde la creencia del sacerdocio universal por la idea de casta sacerdotal y, por consiguiente, el pentecostalismo comienza a emular a la Iglesia católica con la investidura de diversos niveles de jerarquías: “pastor probando”, “pastor diácono”, “pastor presbítero” y Superintendente (para el caso de la IEP) u Obispo (para el caso de la IMP). Aquí, en expresión pentecostal: “el pastor ya no danza, porque le cría la panza”, es decir deja de ser el hermano del pueblo, deja de tener carisma y se vuelve parte del “cuerpo de pastores”. En efecto, se homogeneizan los criterios doctrinarios y enseñanzas bíblicas con textos expositores, que en el caso católico es el catecismo. Incluso los púlpitos son ocupados por “sitiales pastorales”.

El modelo de iglesia en el pentecostalismo viene a ser el regimiento, donde el Espíritu Santo es general y Jesús es el capitán. No obstante, en las denominaciones, el Superintendente o el Obispo son los generales y existe un cuerpo de generales representados en el cuerpo de pastores, que además recibe el nombre de “Honorable Cuerpo de pastores presbíteros”; el “Honorable Directorio”; o el “Honorable Presbiterio Mayor”. Se llega a estos niveles de jerarquías por la eficiencia del rol o cargo de pastor, según la cantidad de miembros que tiene su iglesia y no, como en sus inicios, por el carisma (glosolalia, dones de sanidad, visiones, sueños, etc.). En el pentecostalismo, el carisma está sujeto al pastor, quien se legitima con el crecimiento de sus comunidades. De este modo, la libertad del carisma en el templo queda sujeta a la autoridad del pastor; el carisma es excluido y en caso de que se manifieste, es excluido también el carismático. En efecto, el carisma sólo se libera ahí, en las nuevas congregaciones, en las pequeñas comunidades, en los lugares alejados de los centros de poderes. Porque lo pentecostal y el carisma se vuelven inherentes; así como el pentecostalismo y el rito de cargos.

Es el pentecostalismo, y no lo pentecostal, el que intenta imponer una agenda moral en los espacios públicos y políticos, y plantear un refundacionalismo político a través de su moralización. En cambio, lo pentecostal continúa con su misión fundante, preocupado ayer por los oprimidos, explotados y desheredados y hoy por los excluidos (drogadicotos, encarcelados, migrantes, mujeres violentadas, etc.). Se construyen templos en los espacios empobrecidos y estigmatizados. Lo pentecostal sigue relacionado con la valoración del trabajador, el trabajo y la educación como parte de la movilidad social. Lo pentecostal comparte una afinidad electiva con la ideología de centro-izquierda. Esta afinidad se da entre fenómenos (religiosos y políticos) que al encontrarse se aferran con rapidez los unos a los otros y se afectan mutuamente (Goethe, 2000). Con la diferencia de que, de 1930 a 1973, izquierda y pentecostalismo compartían una afinidad ideológica, en cuanto el socialismo se beneficiaba de los líderes pentecostales y lo pentecostal se beneficiaba del contenido político de la

utopía de un “Chile para Cristo”. En cambio, con el retorno de la democracia, lo pentecostal continúa con su utopía del “Chile para Cristo” y con su “práctica sociopolítica” de antaño, puesto que afinidad no significa reciprocidad permanente ya que se atraen, se succionan, se devoran y después de haberse unido del modo más íntimo vuelven a aparecer bajo una forma renovada, completamente nueva e inesperada (Goethe, 2000). No obstante, lo pentecostal ya no se alimenta del contenido socialista; ni la izquierda usa los líderes pentecostales. Por el contrario, los partidos de izquierdas se mantienen alejados de los liderazgos pentecostales y no acuden a sus templos. Los pentecostales se sienten despreciados por la izquierda, entretanto se sienten valorados por la centroderecha, con la que negocian y se ajustan más para que haya mayores afinidades.

Teniendo en cuenta que las afinidades sólo empiezan a ser verdaderamente interesantes cuando provocan separaciones (Goethe, 2000), el pentecostalismo institucional profundiza su afinidad electiva con la centro-derecha, a partir de 1973, especialmente con el pastor, y posterior obispo, Javier Vásquez quien resalta el autoritarismo pastoral; el secretismo de información financiera; el individualismo por sobre la comunidad; la defensa del empresariado por sobre el trabajador; una valoración de las Fuerzas Armadas y de Orden; y el silencio frente a los abusos de derechos humanos de la dictadura y un silencio frente a las víctimas perseguidas durante este periodo. Por otro lado, no hay una crítica a la concentración de la riqueza ni la desigualdad social; por el contrario: son críticos de los impuestos. Se resalta la libertad por sobre la igualdad: se piensa que la igualdad es más bien un principio marxista, mientras la libertad es un principio divino. Así, pentecostalismo y centro-derecha ahora son dos fenómenos que se favorecen recíprocamente, pese a sus disparidades (Weber, 1997). Con la diferencia de que los partidos de centroderecha sí muestran un gran interés por el mundo evangélico, y en particular por el pentecostalismo. Al igual que en el pasado lo hiciera la centro-izquierda, ahora ellos dan lugar o espacio a los líderes pentecostales. Los pentecostales siguen siendo discriminados y,

por consiguiente un acercamiento a los líderes de la centro derecha es para buscar reconocimiento a través de los espacios políticos ofrecidos por los líderes políticos a los pastores pentecostales. En tanto, ambos coinciden en el rechazo a la diversidad sexual y el feminismo considerado como movimiento del marxismo cultural.

Para sumergirnos en este análisis de las afinidades electivas entre fenómeno religioso y político, nos situamos en la postura de Arnold Toynbee sobre la “teoría de los ciclos”. Optamos por un historiador más vinculado a la psicología de la historia que a la filosofía política. Toynbee ve la historia universal como “civilizaciones” que recorren fases: que va desde el nacimiento hasta el hundimiento. Para el caso de las instituciones religiosas, como el pentecostalismo, se puede observar cierta relación entre nacimiento, crecimiento, apogeo y anquilosamiento y, tal como destaca el autor, “hemos descubierto que estos colapsos no son actos de Dios” (Toynbee, 1970: 406) y por consiguiente, las denominaciones que han entrado en rutina y crisis no lo hicieron por mano de Dios sino por mano de hombres a quienes, investidos de estatus, los gobierna el orgullo y no la humildad (Toynbee, 1970: 407) y que intentan hacer extensivos a la sociedad sus particulares modelos de vida. Al magnificar la crisis moral de la sociedad, esconden la crisis institucional.

Estrategia metodológica

Para este trabajo hemos elegido un estudio de caso, como es el liderazgo de la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP), considerado uno de los modelos del pentecostalismo chileno mejor documentado. Para recabar información hemos recurrido a dos estrategias: a) a la revista *Chile Pentecostal*, que desde 1975 cambia su nombre a *La Voz Pentecostal* y b) a relatos de dos académicos pentecostales. A uno, Luis Orellana, a quien es co-autor de este texto, por sus experiencia y manejo de información. En segundo lugar entrevistamos a Juan Villavicencio, quien es historiador y profesor de filosofía en los centros teológicos pentecostales.

Luis Orellana, uno de los autores de este trabajo ha sido miembro de la IMP por más de sesenta años, testigo presencial de crisis institucionales, rupturas, expulsión de pastores por casos de inmoralidades sexuales, fuga de feligreses, toma de templos, disolución de órganos internos por considerarse una amenaza al galopante autoritarismo de pastores de la IMP en los inicios de la dictadura 1973-1990. El mismo Orellana fue víctima de una detención arbitraria por Carabineros al interior de la iglesia de un templo de la IMP en Talca en julio de 1975.¹ Fue testigo de la acelerada clericalización a partir de 1974, que tuvo como referente a la Iglesia católica y las fuerzas armadas. De 1968 a 1975, participó como líder juvenil, teniendo acceso a reuniones administrativas con el obispo Mamerto Mancilla, quien informó sobre las restricciones de la dictadura militar en asuntos internos de la IMP. Presenció cómo el pastor Javier Vásquez diseñó un plan para ser electo Obispo de la IMP en un cónclave en mayo de 1985. En febrero de 1988, sostuvo una reunión personal con el ex Obispo Mancilla en su domicilio, donde obtuvo información relevante sobre el estado moral y administrativo de la IMP cuando fue electo en 1965, cuando fue electo el Obispo Mancilla y produjo profundos cambios e incluso expulsado a pastores y eso le restó apoyo al interior de la IMP y además que nunca le brindó su apoyo a Pinochet, a diferencia de Vásquez. En el reciente cisma de la IMP 2006-2011, fue testigo presencial de los pormenores que llevaron a esta entidad al quiebre en más de tres partes. Como historiador, fue invitado a compartir en varias asambleas aspectos relevantes en la trayectoria de la IMP. Por consiguiente, su permanente contacto con feligreses y pastores de la IMP le ha permitido estar informado sobre la mutación de la misma en los últimos cincuenta años.

Por otro lado, Juan Villavicencio Donaire es laico pentecostal y profesor de filosofía. Desde 1963, a los seis años, es miembro de la Iglesia Metodista Pentecostal de Cerro Navia, (Santiago), administrada por el pastor Luis Villanueva, quien dejó, mediante documento

¹ Luis Orellana. "Carta abierta a la Conferencia Anual (Villarrica, 1976) de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile".

notarial, instrucciones precisas para elegir a su sucesor. Por consiguiente, después de la muerte de Villanueva en 1995, su hijo Elías fue su sucesor y pastor a cargo del templo matriz (central) y de cinco templos más (clases). Además, designó a su yerno Guillermo Urrea, como pastor de cuatro locales (clases) que pasaron a formar la Iglesia Metodista Pentecostal de Renca. Todo esto con la anuencia del Obispo Javier Vásquez. Consecuente, Villavicencio pasó a ser miembro de la comunidad conducida por el pastor Urrea donde hoy es oficial diácono. En su condición de tal, en diversas ocasiones representó a su iglesia local en las Conferencias de la Iglesia Metodista Pentecostal. Allí, presencié las diversas estrategias del Obispo Vásquez para neutralizar a sus potenciales oponentes y aplastar toda posible disidencia. Asimismo, presencié, por parte de la oposición a Vásquez, diversas iniciativas y proyectos de formación bíblico-teológica para pastores y laicos.

Los obispos Umaña y Mancilla y su afinidad electiva con la centro-izquierda

Lo pentecostal nace como protesta al protestantismo, pero al constituirse en pentecostalismo irá traicionando sus propios principios fundacionales, sin percatarse de que “cuando los dirigentes dejan de dirigir, su ocupación del poder constituye un abuso. Las masas se rebelan; los gobernantes tratan de restaurar el orden por acciones drásticas” (Toynbee, 1970: 412). Inevitablemente se produce una ruptura: por un lado, para evitar futuros cismas, se reinventan los mitos fundacionales del pentecostalismo excluyendo, en primer lugar, a las mujeres, y a los disidentes en segundo lugar, y de ahí en adelante se vigila y mantiene con más ahínco la tradición, sustentada en esos mitos fundacionales. Por otro lado, los disidentes y cismáticos creen fundar una nueva denominación para volver a lo pentecostal, pero, en realidad, están recreando una nueva denominación a imagen y semejanza de sus líderes, partiendo de la utopía de la libertad y la igualdad y la alternancia de la autoridad, pero, que una vez que la

denominación crece, vuelven a traicionar lo pentecostal en honor al pentecostalismo denominacional.

La protesta más acérrima de lo pentecostal será contra el enfoque *middle class* del protestantismo y propondrá volver a los principios de la comunidad histórica y mítica del cristianismo prístino: en primer lugar, ser la religión de los pobres y utópica, definida por los cuatro principios destacados por Dayton: Cristo salva, Cristo viene; Cristo sana; Cristo bautiza (Dayton, 1991). Mientras, el pentecostalismo institucionalizado le agrega una nueva dimensión: Cristo prospera (o bendice materialmente). De este modo, lo pentecostal se relaciona, inicialmente, con el conquistado y los oprimidos y, una vez institucionalizado, recurre a la conquista y conservación del poder. Porque “el crecimiento es eminentemente peligroso, pues para seguir creciendo se requiere de flexibilidad y espontaneidad perpetuas” (Toynbee, 1970: 410), pero ambas potencialidades se pierden con el anquilosamiento institucional.

Partiendo con el liderazgo de la Iglesia Metodista Pentecostal (IMP), es Manuel Umaña quien representa y transita entre lo pentecostal y el pentecostalismo. Nace como un líder que se deslinda del protestantismo misionero y se pentecostaliza y luego se convierte en líder en 1911, cuando encarna el carisma y se fortalece, porque en cada nuevo local de predicación nombraba un predicador bajo su dirección, quien permanecía en el cargo mientras contara con su confianza. Por ejemplo, en Santiago, en el año 1924 Umaña ya tenía 18 locales, y en 1927 había aumentado a 28 locales en su circuito (Rasmussen y Helland, 1987: 41). Umaña, que rápidamente se transformó en el pastor más influyente de la IMP, tutelaba en el año 1933 el principal templo de la IMP, en la calle Jotabeche, a unos cincuenta metros de la Alameda Bernardo O’Higgins; este poseía capacidad para 1.200 personas² y un circuito de doce pequeñas iglesias en la ciudad de

² El templo de Jotabeche fue construido en tiempo record de quince meses e inaugurado el día 8 de diciembre de 1928. De tamaño rectangular y de 29.50 m. por 17.50 m., su fachada tenía puertas y ventanas de frontis triangular y remates ojival y en el centro una cruz inclinada. La asistencia a la primera escuela dominical fue de 1.274

Santiago³, sumando en total unas dos mil personas para 1932. ¿Cuál es la debilidad que expone a un liderazgo de una denominación en crecimiento? Es “el riesgo de tropezar y caer en mitad de su carrera y de perder su élan prometeico” (Toynbee, 1970: 407), algo que ocurrió antes de morir, pero en vez de transformarse en aprendizaje para sus seguidores, más bien se constituye en una herencia de la *hybris* institucional. Luego la IMP, en 1943 disponía de 35 pastores y 222 puntos de reunión y en 1964 aumentó a 94 y 652 respectivamente, y dos obreros en Argentina.⁴

El liderazgo de Umaña se sustentó en el constante crecimiento de su iglesia-madre y las iglesias- hijas en Santiago. Obviamente que esos niveles de crecimiento y ostentación de eficacia del carisma no pudieron evitar lo que Toynbee llama la idolatría institucional, porque creció hasta el punto de transformarse en un modelo a seguir, que ahogó y, que al igual que el *uróboro*, se engulló el carisma. De este modo, el carismático absorbe el carisma y la institución al líder. Dado que él lo representaba, ningún otro líder de IMP podía ser depositario tan magnánimo privilegio y quien luchaba o se oponía a él, a su orgullo, era considerado un adversario excluido o un enemigo expulsado, en consecuencia, uno u otro salía de la institución, para encarnar lo pentecostal ahogado en la institución y en el líder.⁵

Pero la mayor pugna que enfrentó el Pastor Umaña fue entre 1946 y 1947, cuando cuatro pastores impulsaron una reforma al sistema de gobierno de la IMP. Estos fueron Carlos Olave de San Carlos; Marcos Taucán de Valparaíso; Pedro Inostroza de Angol e indirectamente

personas. “Consagración Notable”. *Fuego de Pentecostés* (Valparaíso), n° 13, enero de 1929, p. 6.; “La Conferencia y la Convención”. *Fuego de Pentecostés* (Valparaíso), n° 30, junio de 1930, p. 1.

³ “Direcciones de la Iglesias Pentecostales”. *Chile Pentecostal*, no. 3 (1933): 8.

⁴ Información recopilada a partir de las publicaciones en la revista oficial de la IMP de los lugares de cultos. A esta información se debe sumar la filial en Argentina: dos pastores en 1964 (Chile Pentecostal, n°558, enero de 1963, p. 19) cifra que se elevó a 13 en 1973 (*Chile Pentecostal*, n° 603, julio-septiembre 1973, p. 27).

⁵ Un buen ejemplo de las denuncias y forma del gobierno autoritarias de Umaña son recogidas por Ramón Yáñez: *Circular autorizada por la Junta de Oficiales de la Iglesia M. Pentecostal de Valparaíso*. Imprenta Barros Arana: Valparaíso, 15 de noviembre de 1942.

Enrique Chávez de Curicó, (Conferencia Anual 1984, 16-20). Estos cuatro pastores, en la Conferencia desarrollada en Curicó, más un comisión especial de quince personas, logran que se reforme el Estatuto de la entidad.⁶ En lo medular, ponía límites a los excesos de atribuciones y privilegios que ostentaba el Superintendente (todavía no se autoproclamaba obispo), asimismo, proponía que las esposas de los pastores con una dilatada trayectoria fuesen reconocidas como diaconisas. Aunque las reformas fueron aprobadas, el pastor Umaña se encargó de que en las instancias legales fuesen desechadas y sus ideólogos desarticulados o expulsado, como ocurrió con el pastor Enrique Chávez de Curicó en 1947 (Corvalán, 2012: 27). Pero la idolatría de la institución transforma la némesis de la creatividad en pasividad (Toynbee, 1970), por consiguiente, no pueden convivir pacíficamente la creatividad con la idolatría institucional. Entonces, los creativos se van de la institución y construyen espacios para desarrollar lo pentecostal y recrear una vez más, pero a imagen y semejanza de los líderes, la rememoración de lo pentecostal. Pero, una vez establecidos, se enamoran de la pasividad institucional, porque brinda prestigio, privilegios y poder. Mientras, la variante activa institucional del líder, de los que se quedaron, conlleva a la *hybris* de extralimitarse más allá de toda medida racional, embarcándose en una carrera desenfadada que llevará a la ruina (Toynbee, 1970).

En abril de 1950, se produjo la renuncia del Pastor José Mateluna de Rancagua, uno de los líderes cofundadores de la IMP. Lo acompañó Daniel Rodríguez de Melipilla y otros, que abandonaron la IMP para organizar la “Iglesia Evangélica Metodista Pentecostal, Reunida en el nombre de Jesús” (Vergara, 1962, 163-164). Cabe destacar que la pasividad, por un lado, de la gran mayoría de feligreses pentecostales, “habrán de adquirirse el desastroso precio de una pérdida de iniciativa en los gobernantes” (Toynbee, 1970: 411), y de rebeldes, por

⁶ Acta de reforma de los estatutos de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile reducida a escritura pública. Félix Monteros Urzua, Notario y Conservador de Bienes Raíces de Curicó, n° 174. 25 de febrero de 1946.

otro lado, que abandonan la denominación junto a los nuevos líderes por ende generan dinámicas y tensión entre lo pentecostal y el pentecostalismo. De este modo, la institución pentecostal junto a la nueva denominación que dice encarnar lo pentecostal forma una red simbiótica donde transitan los disconformes que buscan lo pentecostal, ya sea para desarrollarlo transitoriamente o para absorberlo.

En 1963 y 1964, la IMP experimentó una profunda crisis de credibilidad. Su obispo, el pastor Manuel Umaña, en la prensa escrita y radial daba a conocer los abusos de poder y corrupción. La prensa acusaba al pastor Umaña de: a) tener nexos con un sector conservador del partido radical, los más extremos considerados adversarios de la candidatura de la izquierda; b) tener una vida matrimonial irregular (amantes e hijos fuera del matrimonio) impropio de un líder religioso; c) enriquecimiento ilícito con los ingresos de la iglesia⁷. A esto se suma un número importante de pastores, con hijos (as) fuera del matrimonio y más de una esposa. De este modo, como destaca Toynbee, el resultado final de la némesis de la creatividad es siempre el agotamiento del poder creador. Por tanto, la supervivencia de la denominación exige el reemplazo de aquella minoría creadora por otra nueva (Toynbee, 1970). Esto se observa en la elección de un nuevo obispo en 1965, alejado del centro de poder en una ciudad donde aún pervive de manera más explícita lo pentecostal para revitalizar la institución, como veremos más adelante.

Manuel Umaña muere en 1964, en el apogeo de su liderazgo, aunque oscurecido por el testimonio ventilado por la prensa, que no es creído por la feligresía, que lo ve más bien como envidia de los que se fueron o bien como “obra del diablo” que usa la prensa secular para desacreditar al “Siervo de Dios”⁸. En medio de un escándalo y tensiones por el poder, se eligió simultáneamente un obispo y un

⁷ Como muestra, véase el periódico *Vistazo* de Santiago, diciembre de 1963. Varias son las notas y reportajes que denuncian las irregularidades cometidas por el Obispo Manuel Umaña. Véase las ediciones del 10, 17, 24 y 31 de diciembre de 1963.

⁸ Ver “Junta general ordinaria de pastores”. *Chile Pentecostal*, febrero de 1964, n° 571, pp. 10-11. Asimismo, todo el ejemplar: *Chile Pentecostal*. julio-agosto de 1964, n° 575.

nuevo pastor para la iglesia de Jotabeche. En una fuerte pugna, fue electo como obispo nacional el pastor Mamerto Mancilla de Temuco, y pastor de Jotabeche, el laico Javier Vásquez Valencia, quien era el hombre confianza del obispo fallecido. Pero como el pecado de idolatría —explica Toynbee— consiste en desviar el respeto y tributo debidos al Creador eterno hacia una criatura efímera, condenada a las últimas a morir (Toynbee, 1970), Vásquez más que seguir los pasos de su nuevo obispo Mancilla, prefiere elegir el camino de Umaña.

El liderazgo del obispo Umaña logró visibilidad y prestigio, lo que le trajo privilegios inesperados, constituyéndose en una variante pasiva de la némesis de la creatividad, porque se rodeaba de autoridades políticas de la época. Así, Umaña y su grupo de pastores presbíteros se constituyeron en una minoría creadora, que alcanza una solución óptima a las condiciones que la hicieron surgir, y entonces se abandona a sí misma, literalmente durmiéndose sobre sus laureles (Toynbee, 1970). En este escenario, aparece el obispo Mamerto Mancilla. En su juventud, ingresó a la IMP en la ciudad de Temuco y luego en 1942 fue su pastor. Mancilla fue uno de los pocos pastores de esta generación que cursó la educación secundaria. Paralelo a su función pastoral participó activamente en política partidista para ser en 1946 Gobernador del Departamento de Petrifiquen (Provincia de Cautín, región de la Araucanía), por una facción del partido Radical. Fue un líder distanciado del círculo de poder que el pastor Umaña instituyó en torno a su persona entre los años treinta a sesenta. Tempranamente, mostró su inclinación por el estudio de la Biblia, teología y temas administrativos de la IMP.

El pastor Mancilla también había experimentado el éxito de lo pentecostal en lugares como Concepción y Temuco, que en ese entonces eran considerados las capitales del mundo evangélico nacional. Por tanto, para Mancilla, hacerse cargo como obispo del pentecostalismo implicaba encarnar tres soluciones posibles: la adaptación gradual, la revolución o la monstruosidad social (Toynbee, 1970). Como obispo, eligió la revolución institucional, para hacer volver la IMP al prístino espíritu de lo pentecostal, al mito fundacional de una

religión de los pobres y liderada por los laicos, en donde el obispo no sea más que la cara visible del liderazgo. No obstante, esto produjo un cisma antes de comenzar a ejercer su obispado. El Pastor Mancilla fue elegido por amplia mayoría, sin embargo, no se pudo evitar el quiebre, uno de los candidatos, el más fiel discípulo de Umaña, no aceptó perder la elección, se alzó como el legítimo sucesor de Umaña y fundó en ese mismo año la Iglesia Unida Metodista Pentecostal, que hoy es la tercera iglesia pentecostal más numerosa del país en cuyo mito fundante es considerarse continuadores del umañismo.⁹

La crisis institucional, tanto en la administración económica de la Iglesia como en la vida moral de los pastores, fue evidente pues el mismo pastor Mancilla reconoció más tarde que, cuando inició su administración, cerca del 50% de los pastores se encontraba en una irregularidad matrimonial y administrativa. Esto sucedió porque tanto el obispo Umaña como su “cuerpo de pastores” se excedieron en autoconfianza, por tanto, idolatrarón la solución que habían obtenido y no pudieron ver cualquier falla o fisura institucional (Toynbee, 1970). La IMP, al igual que las demás denominaciones pentecostales del país entre 1930 y 1960, tuvo un acelerado crecimiento numérico. Por tanto, sus pastores adquirieron un reconocimiento y poder simbólico al que los líderes pentecostales no estaban habituados y, por lo mismo, no estaban dispuestos a renunciar. Por consiguiente, en una adaptación gradual, el pentecostalismo va poco a poco transformando sus instituciones, hasta transformarla completamente y adaptarla a los nuevos tiempos (Toynbee, 1970)

Consciente de esta debilidad, el Obispo Mancilla una vez electo buscó restablecer el espíritu originario de la IMP. Por tanto, promovió: a) los estudios bíblicos en todos los niveles; b) se alejó del círculo de poder que legó su antecesor; c) disciplinó a un número importante de pastores por su comportamiento alejado de la moral cristiana; d) inició una profunda reforma institucional tendiente a modernizar el sistema de gobierno; e) publicó los primeros leccionarios para las clases de la Escuela Dominical; f) estimuló la organización de la juventud y las

⁹ <http://www.iglesiaunida.cl/MIPORTAL/pagina?id=1&v=4>

pastoras; g) apoyo la formación de comunidades de chilenos en Argentina y Bolivia, h) estableció relaciones fraternales con la Iglesia Santidad Pentecostal de Estados Unidos de Norteamérica, i) en la fase final de su mandato en 1985 creo el Instituto Bíblico Metodista Pentecostal, proyecto que el pastor Vásquez elimino en cuanto asumió el cargo de Obispo en mayo de 1985, j) mejoró los contenidos de la revista *Chile Pentecostal*, dando una señal de que se transitaba de una tradición oral a una escrita. De esto dan cuenta las editoriales y artículos publicados por puño y letra del propio Obispo Mancilla. Pero dado que, “en el surgimiento de la monstruosidad social, la minoría creadora no sólo pierde su poder creador, sino que además impide todo posible cambio social, hasta que el sistema social revienta por sus costuras” (Toynbee, 1970). Fue lo que le sucedió a Mancilla.

La conducción de la IMP por parte del Obispo Mancilla se vio claramente obstaculizada por la llegada de la dictadura militar en septiembre de 1973. La dictadura, en primera instancia, prohibió las elecciones internas, promoviendo el autoritarismo de los pastores en la conducción de sus congregaciones. Asimismo, al momento de nuevos nombramientos de pastores se optaba por aquellos provenientes de carabineros, miembros de las fuerzas armadas o investigación. La cultura militar se instalaba así en la IMP, pues un alto porcentaje de pastores tenían un pasado por las FF. AA. Dado que, por una parte, como la minoría creadora ya no ejercía su influencia mediante la atracción de su poder creador, la reemplazó el poder policiaco y militar (Toynbee, 1970). Esto tiene que ver con las representaciones militarizadas del ser pentecostal, en donde cada creyente era concebido como un militar y la iglesia como un regimiento, regido por el pastor-capitán. Por tanto, el creyente “se cuadraba” frente a su pastor y decía: “sí, mi pastor”. El gran enemigo era el sistema sociedad-mundo. Esta dicotomía militante-creyente y civil-adversario se cargaba sobre cada creyente para ir al campo enemigo y rescatar las almas prisioneras. Este imaginario era alimentado además con una himnología marcial, heredada del protestantismo misionero, pero adaptado a un modelo plañidero y conmovedor (Mancilla, 2019).

El segundo obstáculo al obispado de Mancilla vino de la figura del pastor Javier Vásquez, quien sucedió al pastor y obispo Manuel Umaña en la conducción de la IMP en Santiago, específicamente, la llamada Jotabeche. Entre 1965 y 1985, Vásquez fue el pastor de la congregación más numerosa, por tanto, con los más altos ingresos de la IMP, pero entre 1965 y 1974 se afanó en construir lo que hoy conocemos como la “Catedral Evangélica”. Una vez finalizada su construcción, el pastor Vásquez aspiró a ser el obispo de la IMP. Vásquez era un admirador de esa antigua minoría creadora que se opone denodadamente a los cambios. Pero, como destaca Toynbee, finalmente es desplazado por el férreo control y vigilancia. Pero, finalmente aquello sólo conlleva a agregar presión a la caldera, que por un momento desplaza el problema, pero luego revienta e intenta barrer con todo el antiguo orden social de un solo plumazo (Toynbee, 1970), como sucederá 30 años más tarde, con el obispado de Durán.

La iglesia de Jotabeche, hoy Catedral Evangélica, fue una de las iglesias más visibles, pero que desde el año 1975 se volvió mediática, con un modelo centrado en la figura del pastor-obispo quien reside y gobierna todo un grupo de iglesias, alrededor de su templo llamado Catedral Evangélica. En la actualidad dispone de unos setenta templos menores, que no tienen pastor, sólo un “encargado de obra” de confianza del pastor-obispo. Que estas iglesias no tengan pastor significa que no tienen autonomía y, por tanto, todos los recursos adquiridos son administrados al libre arbitrio del pastor del templo central. Por una parte, “realizan su obra creadora mediante nuevas instituciones que han establecido por sí misma o bien mediante instituciones antiguas que han adaptado a este propósito” (Toynbee, 1970: 414), pero luego al ver que el sistema funciona, pasa de lo virtuoso a lo viciosos, degenerando el modelo.

El Obispo Mancilla, reformó los estatutos que daban lugar a que los obispos fuesen elegidos cada seis años. El pastor Vásquez se opuso en forma tenaz a las políticas eclesiásticas democráticas estimuladas por el Obispo Mancilla; por ejemplo, no permitió utilizar

el leccionario (catecismo) para la Escuela Dominical. Porque, pese a la uniformidad del leccionario, prefirió él, como obispo, dictar los temas dominicales, según sus intereses como líder, antes que institucional. Porque la tendencia pasiva suponía el factor de la *némesis de la creatividad*, que es la idealización de una institución que ha sido clave en una etapa anterior de la historia institucional y pasa a ser un estorbo en una etapa siguiente (Toynbee, 1970). Y, en un hecho inédito en la historia de la IMP, el 9 de mayo de 1985 el Obispo Mamerto Mancilla entrega el mando a su sucesor Javier Vásquez V. En un acto eleccionario ficcional realizado en Concepción, el pastor Vásquez se impuso al Obispo Mancilla por estrecho margen. Vásquez había realizado una campaña sin el más mínimo pudor y al más estilo de una candidatura de un político. A partir de esa fecha y en plena dictadura militar, Vásquez conducirá la IMP sin moverse de Santiago.

El 8 de agosto de 1988 en la ciudad de Temuco fallece el Obispo Mamerto Mancilla Tapia, cerrando así una etapa de un obispo que intentó que la IMP volviera a sus principios fundacionales, pero al ser de región y no del centro, al tener un pasado de un demócrata en un contexto de dictadura; Vásquez sería un pastor filopinochetista, con ansias de ser obispo, frente a un obispo antipinochetista; y al promover un liderazgo ascético y no uno que promoviera la concentración de poder económico y administrativo de la Iglesia, así como la consecuencia conyugal de un pastor, todo esto hizo que sus propuestas no fueran populares al interior de la IMP, consiguientemente, el mismo conjunto de pastores prefirieron la propuesta de Vásquez. No obstante, durante el periodo del pastor Mancilla, la IMP tuvo un aumento de feligresía. La IMP conmemoró sus 70 años en 1979, la revista *La Voz Pentecostal* publicó un número especial donde muestras los avances alcanzados en el último lustro (Mancilla, 1979). La dictadura había generado miedo, cesantía, etc. Esto llevó a un crecimiento considerable de las comunidades pentecostales, pues las personas en momentos de miseria, y tal como trova Violeta Parra: “[...] no tienen adonde volver la vista, la vuelven hacia

los cielos con la esperanza infinita de encontrar lo que su hermano en este mundo le quita”.¹⁰ De este modo, la tendencia activa consistía en una *hybris* de superación de las propias limitaciones (Toynbee, 1970).

Ambos obispos, Umaña y Mancilla, que juntos pastorearon y dirigieron la IMP (1938-1964 y 1965-1985) vienen a representar una primera línea política de lo pentecostal. Los líderes pentecostales eran conocidos y destacado por su participación y vínculos con el centro izquierda política, especialmente con el partido Radical y el socialista. De igual modo, los creyentes pentecostales eran afines a las ideas de centro izquierda y por ello algunos líderes eran perseguidos en las haciendas por su interés en conformar sindicatos. Otros líderes serán tomados prisioneros y enviados al campo de concentración de Pisagua en 1948, cuando el partido comunista es declarado ilegal y sus líderes encarcelados. Luego, en 1973, un caso patético fue el de “Chihuahio”, cuando un grupo de diecisiete trabajadores de una maderera (quince campesinos pentecostales que se congregaban en la Iglesia del Señor y dos adventistas) fueron acusados de marxistas por crear un sindicato con el fin de exigir derechos como locomoción por los trece kilómetros de distancia entre sus hogares y el trabajo; respeto por los horarios de trabajo; respeto por las fechas de pagos, etc. Cuando en realidad sólo el líder sindical era pentecostal y militante del partido socialista, los demás no: sólo afiliados a un sindicato iniciado por el líder pentecostal y socialista. Cuando ocurrió el golpe militar, su patrón los acusó de marxismo y fueron masacrados. Ninguna Iglesia evangélica reclamó por tal hecho por miedo a que los inculparan de marxismo.¹¹

Los pastores pentecostales fueron hábiles oradores, y por ello fueron integrados en la conformación de sindicatos junto a sus experiencias organizadoras y de vocación social, porque sindicato y

¹⁰ Al respecto se puede ver, en la canción: Porque los pobres no tienen. Disponible en: https://acordes.lacuerda.net/violeta_parra/porque_los_pobres_no_tienen.shtml

¹¹ Al respecto se puede leer más aquí: <https://www.cronicadigital.cl/2017/09/11/el-te-deum-evangelico-y-la-masacre-de-chihuahio/>

templo estaban imbricados, a veces encarnados en el mismo pastor, porque tanto religión y política, pentecostalismo e izquierda, eran concebidos como luchas sociales por el bien de los pobres, campesinos, indígenas y obreros. Como destaca Lowy, la afinidad electiva es un tipo muy particular de relación dialéctica que se establece entre dos configuraciones sociales o culturales (Lowy, 2018). En tal sentido, Umaña y Mancilla se vieron beneficiados por el reconocimiento de los partidos con los que estaban vinculados. En el caso del obispo Macilla, fue nombrado Gobernador y en el caso de Umaña, recibió múltiples prebendas de beneficio para él, su iglesia y para la red de pastores que lo respaldaban. Aunque los principales beneficios eran más bien recibir casas y crédito para viviendas para los miembros de sus iglesias.

Cabe destacar también, que la preocupación de los pastores de esta época no era el tema sexual, homosexual o el aborto, que en este último caso era más bien común entre las mujeres producto de la miseria, la pobreza y la explotación del trabajo. Más bien había una condena a la Iglesia católica y al protestantismo de trasplante (anglicanos y luteranos) por sus nexos con los industriales y terratenientes. Criticaban a la sociedad por su inconciencia frente a la pobreza, la miseria y la explotación, dejándose absorber por el alcoholismo y la violencia hacia las mujeres. Incluso, eran críticos de los mismos partidos de izquierda, porque rechazaban la explotación y la opresión de los trabajadores, pero no decían nada sobre el alcoholismo de los trabajadores o la violencia doméstica ejercida por estos trabajadores. Mientras el pentecostalismo proponía un hombre nuevo en el mundo popular, alejado del alcohol, las tabernas, las amistades fuera del trabajo, de la violencia verbal y física; un hombre que del trabajo vuelve a casa y de ahí a la iglesia; cuyos testimonios, de hombre redimidos, hacían que otras mujeres buscaran esta redención para sus maridos e hijos entre los pentecostales.

En esta primera etapa, entre lo pentecostal y el pentecostalismo había una clara lucha, partiendo del mismo pentecostalismo, que era presentado, predicado y promovido como una comunidad religiosa

sensible y solidaria con los oprimidos y explotados. Partían de la práctica solidaria, tanto de las comunidades pentecostales como de los pastores, pero también había una crítica a la sociedad, a los políticos, a los grupos religiosos de poder por su insensibilidad social frente al pobre. Los pentecostales eran críticos de los ricos y de la oligarquía en sus prédicas y discursos políticos, a veces eran abiertas y directas, pero mayormente eran embozadas tras las protestas y propuestas simbólicas. Lo pentecostal y el pentecostalismo convivían en constante beligerancia y gracias a la división se multiplicaban.

No obstante, todo cambiará con la llegada de la dictadura militar, pese a que el obispo Mancilla era el obispo hasta el año 1985, pero vivía en Temuco. Por consiguiente, al ser un pastor de reconocida tendencia política moderada y distante de la dictadura, su voz fue amordazada y su liderazgo invisibilizado por ser de regiones. En este contexto, es el pastor Vásquez quien, por estar en Santiago y dirigir el templo más grande y visible del pentecostalismo, sacará crédito político y religioso para asumir el liderazgo. El autoritarismo político viene a reforzar el autoritarismo religioso de los pastores. De este modo, el pentecostalismo inicia un proceso de despolitización, específicamente de des-izquierdización, en donde abandona su principio pentecostal y deja de enfocarse en ser la religión de los pobres para ser la religión para los pobres. El pastor asume claramente un discurso de clase media, en donde ya no sólo el obispo, sino todos los pastores dejarán de ser el “hermano-pastor” para convertirse en “siervo de Dios”, como una forma de manifestar la diferenciación social que se estaba gestando entre el pastor y su congregación.

Los obispos Vásquez y Durán y su afinidad electiva con la centro-derecha

El pastor Vásquez se esmeró en mantener estrechos lazos con la dictadura militar. Una vez inaugurada la Catedral (1974), y mediante una prolija campaña y negociación, logra el apoyo para ser obispo en mayo de 1985. A partir de ese momento, el Obispo Vásquez tendrá el

control absoluto tanto de la Catedral Evangélica como la IMP a nivel nacional y en ella, tal como él acostumbraba a decir: “no se moverá un papel sin su consentimiento”. El obispo retomará no sólo la búsqueda del crecimiento numérico de la institución sino también crecer en influencia y aprovechar el vacío comunitario e institucional en la sociedad durante la dictadura, sin pensar que la carrera por el crecimiento está rodeada de peligros (Toynbee, 1970: 408).

Era usual que en las reuniones especiales o las visitas de las iglesias pertenecientes a la Catedral Evangélica y de otras iglesias, le llevaran regularmente regalos al obispo, concebido como el “Siervo de Dios”. Popularizó los aplausos como signo de aprobación y gesto de apoyo a su persona. También, era usual que al inicio y regreso de sus viajes, fuera del país, hubiera grupos de su iglesia despidiéndolo o dándole la bienvenida en el aeropuerto. De este modo, siendo “el crecimiento la obra de personalidades creadoras; estas no pueden continuar moviéndose hacia adelante a menos que pueden arreglárselas para llevar consigo a sus compañeros en su avance” (Toynbee, 1970: 408); el mismo crecimiento lo empuja a la crisis insoslayablemente.

Otra medida que potenció fue la centralización y, a la vez, la des-regionalización, al radicar las Conferencias Anuales en Santiago. De este modo, se resaltaba el centralismo pentecostal, así como el patriarcalismo. Así, el resultado final de la némesis creativa es siempre el agotamiento del poder creador. Por tanto, la supervivencia de la institución exige el reemplazo de aquella minoría creadora por otra nueva (Toynbee, 1970). Pero, en ese contexto de dictadura pobreza, miseria y desempleo, no había posibilidad para la disidencia, ya que ser pastor de una denominación respaldada por la dictadura era mucho mejor que separarse e iniciar una nueva denominación, porque estaba el peligro de ser considerado un marxista.

Por otro lado, la Catedral Evangélica y el pastor Vásquez, su poder y fama se acrecentaron, porque desde el año 1975 comenzó el *Tedeum* Evangélico con la asistencia del Presidente de facto Augusto Pinochet, sus ministros y diplomáticos. Luego, hará lo mismo con los siguientes tres gobiernos democráticos. Además, en cada *Tedeum*,

Vásquez hacía uso de la palabra como “dueño de casa”, en varias ocasiones comprometió su respaldo y el de su Iglesia al cuestionado Gobierno Militar y luego a los gobiernos democráticos. En el contexto del Gobierno Militar, se puede afirmar que el autoritarismo presente en la sociedad chilena se reprodujo —e incluso profundizó— al interior de la IMP. Pese a que “la tarea del líder es hacer que sus congéneres recluten la facultad primitiva y universal de la mimesis” (Toynbee, 1970: 408), pero finalmente vence la *hybris*.

Vásquez carecía de estudios teológicos formales. Su predicación era marcadamente testimonial, anecdótica. Decía encarnar al pobre y marginal de la época, con la diferencia de que él concentraba poder y dinero recaudado de los representados. Era el único que impartía estudios bíblicos a los predicadores jefes y directivos de su iglesia local. Además, era el único autorizado para impartir estudios bíblicos a los pastores, estudios que eran replicados en base a copias del texto original, a todo el pastorado del país. Es así como Vásquez recurría a “mecanismo ingenioso o de un mecánico diestro en cuanto las palabras suscitan la idea de un triunfo de la vida sobre la materia, de la habilidad humana sobre los obstáculos físicos” (Toynbee, 1970: 409). Él era el modelo supremo de un pastor triunfador y que los pastores querían emular.

Vásquez sabía bien cómo manejar la Asamblea Anual y a su Directorio a su arbitrio, aunque cuidándose siempre de guardar todas las apariencias y formalidades del caso. Por ejemplo, lograba, mediante votaciones a mano alzada y/o por aclamación (aplausos), aprobar mociones y acuerdos, algunos de los cuales, por su importancia y trascendencia, se debían aprobar mediante votación secreta y escrutinio público. Asimismo, Vásquez y su círculo de poder crearon el mito de que la IMP disponía de 1.720.000 fieles y 4704 templos¹² y se constituyó en la denominación pentecostal modelo del pentecostalismo chileno y muy admirada en el extranjero, por intelectuales

¹² “Cisma amenaza a la Iglesia Metodista”. *La Tercera*, segundo cuerpo, domingo 24 de febrero de 1991, pp.1-3.

evangélicos norteamericanos (Deiros y Wilson, 2006; Wagner, 1971). Lo pentecostal es concebido como una comunidad viva, constituida por una creadora de “miembros”; un organismo en crecimiento y saludable. Pero el pentecostalismo institucional se adiestra siguiendo mecánicamente la dirección de la minoría” (Toynbee, 1970: 410). Aquí lo pentecostal deja de entrar en colusión con el pentecostalismo institucional, más bien queda subyugado y opacado ante el éxito y crecimiento del pentecostalismo. Lo pentecostal no es desplazado aún, porque la dictadura produjo las condiciones para que lo pentecostal profundizara su sentido comunitario atendiendo a los pobres, desempleados y miserables. Mientras la comunidad de pastores privilegiados disfrutaba de los privilegios de la afinidad electiva con las autoridades políticas y económicas de la época.

En general, Vásquez supo tener buenas relaciones con el mundo político, los gobiernos de turno, especialmente con el gobierno militar y los sucesores¹³. Como señalamos antes, la pasividad de la némesis de la creatividad, en este caso una política religiosa óptima, entonces no queda más que abandonarse a sí misma a la reproducción y mantenimiento de las ritualidades institucionales (Toynbee, 1970). Impulsó el crecimiento de iglesias locales dependientes de la Catedral, administradas por laicos (predicadores), que eran cambiados regularmente, especialmente si la congregación sentía empatía con predicadores y su popularidad crecía. Al respecto, el obispo Vásquez se enteró de que el predicador de uno de sus templos era carismático, acto seguido lo removió de su cargo, pero la congregación fue a ver a su amado predicador en su casa para expresarle su cariño y apoyo. Se desempeñaba como chofer de taxi de propiedad de un miembro de la Catedral, al cual Vásquez llamó por teléfono “ordenándole” su despido. Este caso ilustra el hecho de que el obispo tenía informantes (oídos y ojos por todas partes). El exceso de autoconfianza le hace idolatrar la solución que ha obtenido, y le impide ver cualquier falla

¹³ “Nuestro credo es el evangelio, no la política”. *Las Últimas Noticias*. Domingo 04 de agosto de 1985, pp. 18-19.

o fisura que comience a surgir en la misma (Toynbee, 1970), no ve el peligro en su administración sino el peligro de la competencia de otros pastores líderes.

En las Conferencias, “por derecho propio”, generaba las condiciones para que los acuerdos y resoluciones se hicieran de acuerdo con su voluntad. Restringía y desalentaba el derecho de los pastores a hacer oír su voz en las conferencias. Los laicos que asistían como delegados lo hacían como oyentes, aunque antes del mandato de Vásquez disponían de voz y voto. Con su anuencia, interrumpían el audio a los pastores que expresaban opiniones o puntos de vistas contrarios a su posición. Permitía que en las sesiones estuvieran presentes laicos que cumplían funciones de apoyo o guardias, cuya presencia intimidaba a los pastores invitados o los inhibía de expresar libremente su opinión. Estos laicos pasaban por los pasillos pidiendo no usar grabadoras, “está prohibido grabar”. Otros se ubicaban en las esquinas, con radios y lentes oscuros, el objetivo era intimidar a los pastores. Esto se extendió hasta en tiempo de los gobiernos democráticos. De este modo, él con su dictadura pastoral controló o reprimió las expresiones carismáticas consideradas potencialmente peligrosas para sus intereses. Se negó sistemáticamente a que la IMP participara, ya sea con representantes observadores o mediante la incorporación oficial, en diversos foros e instancias evangélicas internacionales, coartando la oportunidad de desarrollar iniciativas pastorales, educativas, sociales, etc.

En el último lustro de la administración de Vásquez, varios pastores fueron acusados de adulterio, de llevar una doble vida y de abusar sexualmente de mujeres y jóvenes de sus congregaciones. Notables son los casos de la Iglesia de Concepción, Talca, Penco y Yumbel, sólo por nombrar algunos cuyos pastores fueron acusados de depredadores sexuales.¹⁴ No obstante, Vásquez evitó los conflictos, para dirimir las disputas se apoyaba en la instancia disciplinaria de la Iglesia que

¹⁴ Las autoridades de la IMP evito exhibir los hechos, por tanto, el acceso a las actas es imposible. No obstante, uno de nuestros autores (Orellana) es testigo de estos hechos.

él controlaba. Después de su muerte, su trayectoria fue reconocida por las autoridades políticas al cambiar el nombre de la calle Thompson, donde vivió a Obispo Javier Vásquez Valencia.

Con la vuelta a la democracia en 1991 y hasta su muerte en 2003 se hicieron visibles las primeras voces internas que cuestionan su gestión, la disidencia se acrecentó, acciones que esquivó mediante el control de las asambleas y normativas, estas últimas diseñadas por su círculo más cercano¹⁵. El obispo Vásquez muere en julio de 2003 y deja a su familia un cuantioso patrimonio (casas, acciones, joyas y varios millones en sus cuentas corrientes). Lo sucede en el cargo de pastor de la Catedral Evangélica su secretario de confianza y director del departamento de relaciones pública, el laico Eduardo Durán Castro. Tanto Vásquez como Durán no eran pastores en el momento de ser elegidos pastores de la Catedral Evangélica, eran los secretarios de los obispos; conocían el lado oscuro del obispado, pero no por ello transformaron la administración, sino que conservaron su estilo con algunos matices.

Eduardo Durán, como hombre de confianza del Obispo Vásquez, conocedor de cómo su superior había dirigido la Catedral Evangélica, logró ser designado pastor de la Catedral no sin antes enfrentar una pugna interna con líderes intermedios que no aceptaron su nombramiento. En el cargo de Obispo Presidente fue electo el pastor Bernardo Cartes Vengas y vicepresidente el Pastor Roberto López Rojas. Esto significó que la Catedral perdió el control de la Iglesia a nivel nacional, pues su pastor recién designado, para aspirar al cargo de obispo debía esperar largos diez años. No obstante, al pastor Durán no le bastaba con ser pastor de la Catedral Evangélica, sino que quería ser obispo y líder nacional de la IMP. En vez de seguir el camino de la moderación del obispo Mancilla, siguió el camino de la *hybris* de Umaña y Vásquez, porque fue la manifestación inicial, en que “los bienes exteriores de este mundo ganaron sobre el ser humano un poder creciente y al final invencible” (Weber, 1997: 259). Y tal como dice

¹⁵ La Tercera, 24 de febrero de 1991. Segundo cuerpo pp. 1-3

la expresión pentecostal, finalmente los tres obispos fueron absorbidos por el “cordón de las 3F” (finanzas, falda y fama).

Durán asumió la estrategia de estrechar lazos con el obispo de turno, a quien colmó de prebendas a cambio de representar en Santiago a la IMP, en claro desmedro del Directorio de la IMP. Esta alianza entre el recién designado pastor Eduardo Durán y el Obispo Bernardo Cartes (2003-2006) generó un quiebre en el Directorio y más tarde un cisma de magnitud en 2007, pues en octubre de 2006, el obispo Cartes y su aliado Durán logran expulsar a seis integrantes del Directorio, quienes desde 2004 exigían una administración transparente y democrática. Estos dirigentes antes de ser obispo y pastores “eran creyentes prósperos y florecientes ante sus ojos y ante los demás. Creyeron que calificaban para la Ciudad Celestial, y les daba gozo pensar que allí estarían” (Buyan, 1986: 71), pero se dejaron seducir por el orgullo. Durán aprendió de su antecesor, logró ser designado pastor de la Catedral con turbias estratagemas.

Los seis pastores expulsados recibieron la solidaridad de cincuenta pastores, quienes decidieron ir a tribunales para revertir la expulsión.¹⁶ Acto seguido, en diciembre de 2006, la relación Durán - Cartes se rompió, pues Durán procuró eludir las normas de la Iglesia con el propósito de acortar el camino para ser obispo. Eran los prolegómenos de un gran cisma, porque “la mimesis es una especie de adiestramiento social, que vuelve torpes y sordos a la música extraterrenal de la lira de Orfeo” (Toynbee, 1970: 408), por tanto, no escuchan las voces que le regañan para no ser destruido; pero tampoco ven su final infeliz.

Debemos recordar que en octubre de 1999 se promulgó la ley de culto, que estableció un nuevo trato para las iglesias pasando estas a ser entidades de derecho público, pero antes debían constituir una nueva entidad en conformidad a la reciente ley, y el traspaso de los templos se debía hacer en forma progresiva; por tanto, era necesario

¹⁶ “Tiempos de fraternidad entre obispos Metodistas Pentecostales”. *Chile Pentecostal*, n° 3, 2013, pp. 6-7.

mantener vigentes la entidad anterior. En el caso de la IMP, se ajustó al nuevo régimen en 2001 pero mantuvo vigente la entidad antigua mediante la renovación simulada de asambleas donde se elegía el Directorio. “especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón” (Weber, 1998: 259). Con la muerte del Obispo Vásquez y las tensiones en la fase inicial de la conducción del Obispo Cartes, la entidad antigua (de derecho privado) quedó prácticamente acéfala. Esto abrió para los expulsados la posibilidad de recuperar esta personalidad jurídica obtenida en 1929. El pastor Durán, en diciembre de 2006, como respuesta a la ruptura con el Obispo Cartes, se une a los expulsados conducidos por el ex vicepresidente Roberto López y establecen una alianza para recuperar la titularidad de la entidad privada obtenida en 1929 y poseedora del 90% de los templos del país. Porque el uso de mecanismo diestros (Toynbee, 1970: 409) permite un aparente triunfo.

Lo anterior vino a demostrar que la IMP tenía dos personerías jurídicas, la privada obtenida en 1929, ahora dirigida por un directorio liderado por el Obispo Roberto López, y la pública, conducida por el Obispo Bernardo Cartes. Asimismo, convienen que los pastores y sus congregaciones en un periodo de un año opten en qué entidad continuar y luego proceder al traspaso de los templos respectivos. En consecuencia, en 2008, mediante la firma de un acuerdo entre los obispos, se sella la división de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile: una será privada, con unos cien pastores y, la otra, pública, con doscientos aproximadamente.¹⁷ De este modo, pese a que “la preocupación por los bienes exteriores debería estar sobre los hombros de sus santos, como un abrigo fino que en todo momento debería quitarse, (pero) la fatalidad hizo que el abrigo se convirtiera en jaula de hierro” (Weber, 1997: 259). Por tanto, ser obispo y dirigir el templo más suntuoso; dirigir una de las denominaciones evangélica más

¹⁷ Escritura pública: “Protocolo de acuerdos de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile”, Concepción, 25 de agosto de 2008. Firmado ante el Notario: José Gerardo Bambach Echazarreta el 27 de agosto de 2008.

grandes; y ser un ícono religioso en donde asisten las autoridades de gobierno, el abrigo fino se incrustó en la piel y por consecuencia, el abrigo del materialismo se volvió indescarnable (Mansilla y Orellana, 2019)

El pastor Durán y la Catedral Evangélica continuaron bajo la conducción del Obispo Roberto López, quien en un acto de mutuo reconocimiento lo asciende a presbítero. Pero la alianza Durán – López muy pronto se eclipsa. Durán admite tener problemas en su matrimonio y sostener una relación extramarital con Alexia Frede,¹⁸ situación que es tolerada por el Directorio, pero sin dejar de ser tensa. Los obispos Cartes, López y Durán quedaron atrapados en la jaula, al igual que el creyente descrito por Buyan: “en una jaula de hierro [...] viven encerrado(s) en ella. Estaba(n) sentado(s) con la cabeza inclinada, las manos plegadas y suspiraba(n) como si el corazón se le estuviera partiendo” (Buyan, 1986: 71). Con la diferencia de que el enjaulado de Buyán era consciente de su prisión, en cambio los obispos enjaulados de la Jotabeche más bien disfrutaban de su encierro y se niegan a salir de él (Mansilla y Orellana, 2019).

Por consiguiente, ¿en qué se transformaron los obispos? “En hombres desesperados, que dejaron de vigilar y de ser sobrios y dieron rienda suelta a sus pasiones. Transgredieron la luz de la Palabra. Tentaron al diablo, y él les ha venido. Han enfrentado al Espíritu, y Él se les ha ido, y han endurecido sus corazones, tanto que no pueden arrepentirse” (Buyan, 1986: 72). En vez de hacer pacto con el cielo, lo hicieron con los poderes políticos-económicos y, en consecuencia, dejaron de preocuparse por los oprimidos y se pusieron de parte de los opresores.

Desde ahora en adelante, “nadie sabe aún quién habitará esa jaula, ni si al final de este enorme desarrollo figurarán profecías nuevas, o un potente renacer de viejas ideas e ideales o más bien una petrificación mecanizada y adornada con pavoneo exagerado” (Weber,

¹⁸ “La traductora y la peluquera que condujeron a la caída del obispo Eduardo Durán”. *La Segunda*. 3 de mayo de 2019, p. 14.

1997: 259). Porque sin importar quién sea obispo, si no cambian los estatutos, si no transparentan y regulan la recepción de los diezmos por parte del pastor; si no independizan las iglesias satélites de la Jotabeche y si no despolitizan el púlpito, el orgullo y no la moderación será el espíritu que encarnará el obispo y la Jotabeche seguirá siendo la jaula de hierro, para los siguientes obispos (Mansilla y Orellana, 2019).

En consecuencia, con la llegada de la dictadura militar, el autoritarismo político hizo emerger el autoritarismo religioso de los pastores, así la dictadura política se materializa en dictadura pastoral. De ahí de adelante, se produce un proceso de despolitización y des-izquierdización del pentecostalismo para generarse una repolitización que deriva en una derechización del pentecostalismo. Se trata de una cierta analogía estructural, de un movimiento de convergencia, de atracción recíproca, de confluencia activa, de combinación capaz de llegar hasta la fusión” (Lowy, 2018). Los pastores-políticos de derecha, al ser considerados e incluidos en los espacios públicos e invitados y considerados por las autoridades de distintos espacios nacionales y regionales, se sienten y autoperceben como líderes religioso dignificados y que el desprecio ya pasado. Esta negociación político-religiosa es simulada por otros pastores.

Con el retorno de la democracia, sobre todos los gobiernos de centro-izquierda dieron a los evangélicos derechos como la igualdad religiosa; el reconocimiento de capellanías; el reconocimiento político y social de los pastores al nombrarlos como hijos ilustres en cada ciudad de Chile o el día nacional de las iglesias evangélicas. Todos estos logros se hicieron con el acuerdo de nuevos líderes evangélicos y esto beneficiaba a todos los evangélicos, no sólo los pentecostales. No obstante, esto nunca gustó a los obispos Vásquez y luego Durán, porque si bien su catedral sigue siendo el centro político con el *te-deum* evangélico, no obstante, no recibían los créditos que recibieron durante la dictadura, sobre todo el ser considerados el único interlocutor válido entre mundo evangélico y mundo político.

Es así como vuelven a la carga en la campaña presidencial en el año 2009, en donde abiertamente se comienza con un discurso refundacionalista de la política con una propuesta moralizadora, resaltando que la política chilena se ha pervertido por el liberalismo político, social y simbólico. Por lo tanto, el obispo Durán, junto a un grupo de pastores y líderes evangélicos levantan una plataforma llamada Un Chile para Cristo, sustentada en distintas estrategias: a) en primer lugar, tiendas políticas con el fin de crear una agrupación de partidos evangélicos; b) en segundo lugar, una plataforma para candidato a alcaldes y al congreso para su formación con talleres y coaching, de este modo, adoctrinan políticamente a los candidatos para ser electos y reelegidos. Un elemento importante ha sido la formación de nuevos líderes religiosos, partiendo desde la enseñanza de educación media hasta las universidades para aprender a hacer política y a conocer las estrategias políticas; por lo tanto, hoy los evangélicos chilenos comienzan a formar un proyecto político. En consecuencia, ya no se busca un político evangélico, sino un evangélico político; ya no se busca resaltar la identidad política-partidista, sino la política religiosa denominacional; ya no se intenta luchar por los beneficios sociales, la anticorrupción, la violencia, la tolerancia a los migrantes, la salud, la educación laica, gratuita y pública, sino que más bien se busca evangelizar los espacios públicos, políticos y estatales. Son un sector importante de los evangélicos en Chile que irrumpen en el ámbito público e inician una nueva experiencia: salir de la invisibilización (Mansilla, *et al.*, 2017). De este modo, el Chile para Cristo deja de ser una utopía para los pobres, más bien se trata de un Cristo instalado en la Casa de Gobierno, en el Parlamento y en Ministerio de Justicia para de allí ampliar los beneficios para los evangélicos y restringir los derechos de las minorías sexuales y de los grupos feministas.

En consecuencia, la invasión de los espacios públicos por parte del obispo Durán, y su grupo de pastores se debe más bien a su afán de auto-considerarse el paladín de los líderes evangélicos de Chile. Y dadas las permanentes crisis de autoridad que sufren al interior de la catedral evangélica busca un discurso que unifique a la gran mayoría

de los evangélicos y eso deriva en rechazar los derechos a la diversidad sexual y oponerse al aborto terapéutico. La afinidad electiva no se da en el vacío ni en el cielo de la pura espiritualidad: es favorecida (o desfavorecida) por condiciones históricas y sociales (Lowy, 2018). Pero en abril del año 2019 la situación de enriquecimiento ilícito del obispo Durán no da más al hacerse patente su concentración de riqueza a través de los diezmos de su iglesia, financiar la campaña política de su hijo elegido diputado. Todo el mundo recordaba la encerrona que le hizo el 2017, en ese entonces a la Presidenta Michel Bachelet. De este modo, todos los excesos, liderado por el obispo Durán le pasa la cuenta y la feligresía de la catedral evangélica se rebela, produciéndose un “estallido pentecostal” contra los abusos del obispo y una elite de pastores, que contradictoriamente no se levantan contra el obispo por el “saqueo de los diezmos” sino por su doble vida moral, ya que tenía una esposa y una amante al interior del templo. La esposa llama a la Iglesia a deponer al pastor, después de un encendido discurso donde dice sentirse humillada; la congregación y el directorio empatizan con la esposa del pastor Durán y finalmente lo expulsan. El obispo Durán, que acusó de inmoralidad a la Presidenta de la república y a las mujeres que defendían el aborto terapéutico, fue expulsado por su inmoralidad sexual de su templo.

Bibliografía

Documentos inéditos:

Yáñez, Ramón. (15/11/1942) *Circular autorizada por la Junta de Oficiales de la Iglesia M. Pentecostal de Valparaíso*. Valparaíso: Imprenta Barros Arana.

Monteros Urzúa, Félix. Notario y Conservador de Bienes Raíces de la ciudad de Curicó. (25/02/1946) Escritura pública n° 174: *Acta de reforma de los estatutos de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*.

Orellana, Luis (febrero de 1976) *Carta abierta a la Conferencia Anual de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile*, realizada en la ciudad de Villarrica-Chile, febrero de 1976.

Escritura pública: “Protocolo de acuerdos de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile”, Concepción, 25 de agosto de 2008. Firmado ante el Notario: José Gerardo Bambach Echazarreta el 27 de agosto de 2008.

Revistas y periódicos.

“Consagración Notable”. Noticia de inauguración del templo de Jotabache (enero de 1929) *Fuego de Pentecostés*, p. 6.

“La Conferencia y la Convención”. (Noticias de evento anual y nacional). (junio de 1930) *Fuego de Pentecostés*, n° 30,, p. 1.

“Direcciones de la Iglesias Pentecostales”. (Información de los lugares cultos). (marzo de 1933) *Chile Pentecostal*, n° 3, p. 8.

“Lugares de culto en Argentina”. (enero de 1963) *Chile Pentecostal*, n°558, p. 19.

Vistazo. (10, 17, 24 y 31 de diciembre de 1963) Periódico de orientación marxista que reportó las acusaciones de corrupción del Obispo Umaña.

Presidente General. “Junta general ordinaria de pastores”. (febrero de 1964) *Chile Pentecostal*, n° 571, pp. 10-11.

Edición especial por el fallecimiento del Obispo Manuel Umaña de la Iglesia Metodista Pentecostal. (julio-agosto de 1964) *Chile Pentecostal*, n° 575.

Dirección de lugares de culto. (julio-septiembre 1973) *Chile Pentecostal*, n° 603, p. 27).

Mancilla, Mamerto. (septiembre-octubre 1979) “Setenta años de la existencia conmemoración de la Iglesia Metodista Pentecostal de Chile 1909-1979”. *La Voz Pentecostal*, n° 1, pp.10-11.

Vásquez, Javier. (04/08/1985) “Nuestro credo es el evangelio, no la política”. Diario: *Las Últimas Noticias*, pp. 18-19.

“Cisma amenaza a la Iglesia Metodista”. (24/02/1991) *La Tercera*, segundo cuerpo, pp.1-3.

“Tiempos de fraternidad entre obispos Metodistas Pentecostales”. (2013) *Chile Pentecostal*, n° 3, pp. 6-7.

“La traductora y la peluquera que condujeron a la caída del obispo Eduardo Durán”. (3/05/2019) *La Segunda*. p. 14

Mansilla, Miguel. (2019). “La crisis del modelo militar del pentecostalismo chileno” *Pensamiento Pentecostal*. <https://pensamientopentecostal.com/index.php/2019/04/21/la-tesis-del-modelo-militar-del-pentecostalismo-chileno-por-miguel-angel-mansilla/>

Digital

Iglesia Unida Metodista Pentecostal: <http://www.iglesiaunida.cl/MI-PORTAL/pagina?id=1&v=4>

Osorio, V. Crónica digital, 2017. Masacre de Chihuahua: <https://www.cronicadigital.cl/2017/09/11/el-te-deum-evangelico-y-la-masacre-de-chihuahua/>

Violeta Parra, Lacuerda.net: https://acordes.lacuerda.net/violeta_parra/porque_los_pobres_no_tienen.shtml

Libros:

Corvalán, Oscar (2012). *El Obispo Enrique Chávez Campos, su legado y pensamiento*. Concepción: Ceep Ediciones.

D' Epinay, C. (1968). *El refugio de las masas: estudio sociológico del Protestantismo Chileno*. Santiago de Chile: Editorial Pacifico

Dayton, Donald (1991). *Raíces teológicas del pentecostalismo*. Buenos Aires: Nueva Creación-Grand Rapids.

Deiros, Pablo y Everett Wilson (2006). "Pentecostalismo hispano en los Estados Unidos y en América Latina". En Vinson Synan (ed.). *El siglo del Espíritu Santo: Cien años del renuevo pentecostal y carismático*. Buenos Aires: Peniel, pp. 369-371

Goethe, Johann (2000). *Las afinidades electivas*. Madrid: Alianza.

Mansilla, Miguel Ángel y Luis. Orellana (2018). *Evangélicos y política en Chile 1960-1990*. Santiago: RIL Editores y Universidad Arturo Prat.

Orellana, Luis. 2008. *El fuego y la nieve, historia del movimiento pentecostal chileno 1909-1932*, Segunda edición, Concepción: CEEP EDICIONES.

Löwy, Michael (2018). *Sobre el concepto de afinidad electiva en: Redención y Utopía: El judaísmo libertario en Europa central. Un estudio de afinidad electiva* [en línea]. Santiago: Ariadna Ediciones, (consultado el 22 marzo 2020). Disponible en <https://library.oapen.org/bitstream/handle/20.500.12657/29509/978-956-8416-57-7.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Rasmussen, Alice y Dean Helland. 1987. *La Iglesia Metodista Pentecostal ayer y hoy*. Tomos I y II. Santiago: Plan Mundial de Asistencia Misionera en Chile.

Toynbee, Arnold (1970). *Estudios de la historia*. Madrid: Alianza.

Vergara, Ignacio (1962). *El protestantismo en Chile*. Santiago: E. del Pacifico.

Wagner, Peter (1971). *Avance del pentecostalismo en Latinoamérica*. 2º ed. Miami: Vida.

Weber, Max (1997). *Sociología de la Religión*. Madrid: Itmo.

De santuarios a plazas públicas. Pentecostales latinos en la vida pública norteamericana

Daniel Ramírez

Nos pudier[on] sacar de ese lugar después de 59 terribles días que pasamos en ese terrible lugar. Finalmente, gracias a Dios, hoy gozamos de libertad. A la misma vez, nuestro corazón se entristece porque yo sé las condiciones de lo que están sufriendo nuestros compañeros en este preciso momento ahí en ese terrible lugar del Centro de Detención de Adelanto. Yo les ruego las oraciones para cada uno de ellos. La comunidad inmigrante siempre ha existido y creo que siempre va existir. Si miramos la Biblia en el libro del Éxodo, podemos mirar el sufrimiento del pueblo de Israel cuando estaba en Egipto. Estaban siendo oprimidos por los egipcios. No eran egipcios oprimiendo a egipcios. Eran egipcios que estaban oprimiendo a un pueblo extranjero.

Pastor Noé Carias, Iglesia Pentecostés Cristo la Roca de Poder (Asambleas de Dios), Los Ángeles, California, 21 de octubre, 2017.

El testimonio de un pastor pentecostal frente a una reunión de La Red de Pastores y Líderes Latinos del Sur de California, un mes después de su liberación de un notorio centro de detención (propiedad de la empresa GEO Corporation), muestra las dimensiones afectivas y desesperadas de la vivencia actual de los no-ciudadanos en EUA

bajo un régimen cínicamente xenofóbico. También pone en relieve las dimensiones de solidaridad que su misma comunidad de fe mostró —y siempre ha mostrado— frente a la persecución de chivos expiatorios y muchas veces por debajo del radar de los investigadores. Este ensayo propone un análisis de la injerencia de sectores latinos pentecostales en la vida pública de los Estados Unidos por medio de nuevos grupos, congregaciones, individuos, alianzas, medios masivos, y movimientos sociales; ofrece además una mirada o contextualización histórica, para poder matizar lo qué es “nuevo” y no tan “nuevo” en el llamado nuevo protagonismo.

La participación política de los ciudadanos y residentes latinos en los Estados Unidos —el pueblo latinoamericano más norteño del hemisferio— por muchos años fue descrita como la de un *sleeping giant* (gigante durmiente), ya que mostraba índices de participación electoral mucho más bajos que los de los anglo-sajones y afro-americanos. Los politólogos siguen estudiando las tendencias y preferencias en cada temporada electoral. Sus interpretaciones son múltiples. En parte, el problema se deriva de los paradigmas dominantes de los estudios políticos. El carácter *sui generis* de la vivencia latina en EUA —con un tercio de la población de origen mexicano y centroamericano marginada por su estatus irregular— nos sugiere, sin embargo, la necesidad de proceder con mucha cautela en nuestra aproximación analítica sobre su participación política, ya que la condición indocumentada imposibilita la participación directa en la política electoral. Pero como veremos, la participación indirecta de los no-ciudadanos —y aún de los perennes chivos expiatorios— merece nuestra consideración. Así que el estudio debe ser elástico en su definición del “espacio público”, para incluir las dimensiones de una vida pública en los márgenes entre los estados-naciones. Debe mirar más allá de los índices tradicionales de la participación pública (e.g., empadronamiento para el voto, campañas electorales, etc.) para medir la participación y la solidaridad a niveles micro, macro y transnacional.

Aquí sigo la noción de Renato Rosaldo y William Flores sobre la “ciudadanía cultural”. Al principio de los años 1990, a los antropólogos les interesaban los espacios en que podían observar las “prácticas sociales que, en su conjunto, reclaman y establecen un espacio social delimitado para los latinos en este país” (Flores y Benmayor 1997:1). El diseño de investigación era engañosamente sencillo: estudiar “el proceso de ‘afirmación’, cómo la propia comunidad define sus intereses, sus solidaridades recíprocas, su propio espacio y su membresía —quién es y quién no es parte de su ‘ciudadanía’” (Flores y Benmayor 1997:13). Enfocado en cuatro campos de estudio en el norte de California (una escuela intermedia en San José, un gran mercado de rebajas al aire libre, un parque público y un hospital comunitario) además de un cierto número de celebraciones públicas (5 de mayo, Día de San Juan), Rosaldo y su equipo describieron una “nueva política de la ciudadanía”, a través de la cual “la gente en las comunidades subordinadas lucha por lograr un reconocimiento político (enfranchisement) pleno y [...] busca el bienestar, la dignidad y el respeto en sus vidas cotidianas ordinarias”. Multiplicados miles de veces, el ejercicio de esa ciudadanía al nivel micro puede presentar ramificaciones al nivel macro, o sea, “una renegociación del contrato social básico de Estados Unidos” (Rosaldo y Flores 1997: 95-96). Yo sospecho que tanto las grandes manifestaciones que vimos en California durante 1994 contra la xenofóbica ley Propuesta 187, como las enormes manifestaciones espontáneas que vimos por todo el país en 2006 en contra de la Ley Sesenbrenner (que buscaba criminalizar el mero acto de estar presente sin autorización en EUA) son ejemplos de la expansión de la noción de ciudadanía cultural de la que hablan Rosaldo y Flores, sólo que ahora se desbordan a espacios más amplios y públicos. Ya sea que se trate de semilleros, de cunas, o de incubadoras (escoge tu metáfora), las congregaciones son modelos ejemplares de este proceso. También los son, como lo ha notado el politólogo Jesús Martínez, los conciertos de los Tigres de Norte, los trovadores insignes de la vivencia indocumentada (Martínez, 1993).

Las iglesias pentecostales pueden considerarse, entonces, como expresiones de la vida pública. Son sitios preferidos por la comunidad para el discurso, y funcionan como esferas cuasi-públicas de creación propia de las comunidades. En ellas, muchos descubren y estrenan su voz pública y son escuchados. Para un sector marginal y proletario, las congregaciones sirven no sólo como antecámaras de la plaza pública, sino también como santuarios. Con esta reconfiguración espacial —de la congregación como plaza pública y como semillero de futuros protagonismos más amplios, y de la plaza pública como esfera transnacional— este trabajo busca indagar sobre los recientes —y viejos— patrones de activismo e injerencia en la vida pública; al salir de sus santuarios y antecámaras, deseo indagar: ¿qué visión política y del bienestar público están articulando? ¿Qué impacto están realizando? ¿Dónde podemos ver convergencia o hacer comparaciones con otros grupos latinos, especialmente con católicos guiados por su doctrina social? ¿Qué relaciones mantienen con correligionarios en sus países de origen? Las respuestas a estas preguntas se encontrarán en una coyuntura actual caracterizada por: 1) una nueva ola de persecución y expulsión de chivos expiatorios, 2) un debate renovado sobre la libertad religiosa y políticas de salud (*Obamacare*), y 3) los debates en torno a las cuestiones de género y la definición de la familia. En este contexto es necesario preguntar: ¿cuál ha sido la respuesta pública de estos grupos? ¿Cuáles son las dimensiones transnacionales de su actuación? ¿qué rol juega la memoria histórica en la coyuntura actual?

Pluralismo Religioso Latinoestadounidense

Una reciente encuesta, “In U.S., Decline of Christianity Continues at a Rapid Pace: An Update on America’s Changing Religious Landscape”, ha colocado nuevos datos sobre la mesa, que a lo mejor alarmarán a unos y confortarán a otros (Pew Research Center 2019). Aunque se trata de tendencias nacionales, en el reporte hay un dato aún más

relevante para nuestra discusión: los católicos ya no son mayoría absoluta entre la población latina estadounidense. De 57% en 2009, bajaron a 47% en 2018/2019. Destaca también que el declive no favorece en la misma medida a los protestantes: estos solo subieron de 23% a 24%. La deserción católica se dirigió hacia el grupo de los “desafiliados”, quienes subieron de 15% a 23%. Desde luego que hay que matizar, como en otras encuestas en otros países, esta categoría que abriga a espiritualidades heterodoxas o no institucionales (e.g., “Encuesta nacional sobre creencias y prácticas religiosas en México”, ENCREER/RIFREM 2016). Pero aquí notamos una gran diferencia con los otros contextos en el hemisferio: entre los latinos estadounidenses no hay —y nunca ha habido— una hegemonía católica ni tampoco una hegemonía anti-clerical, los dos grupos clásicos que disputaron el espacio público en América Latina. En EUA la Iglesia católica siempre (desde la colonia y temprana república) ha tenido que conformarse con las reglas del juego impuestas por la experiencia y competencia intra-protestante. Pero a pesar de su histórica habilidad de adaptación, actualmente no le va muy bien en este mercado. Y no es que no haya tratado de mover viejas palancas en pro de su agenda política. Por ejemplo, en su campaña contra el plan *Obamacare*, que incluiría cobertura para contraceptivos y aborto, muchas diócesis respaldaron el estreno de la nueva película *For Greater Glory (La Cristiada)* con la intención de concientizar a la grey sobre los antecedentes de resistencia justa contra tiranos.¹ Aunado a su debilitación económica y moral debido al escándalo sexual, la Iglesia tiene que vérselas con el éxodo de los fieles. Y aunque los inmigrantes siguen llegando a llenar los espacios vacíos, no pueden

¹ Esta película fue patrocinada por la ultraderecha católica mexicana promovida por la congregación católica de los Legionarios de Cristo. Grupo controvertido que busca educar a las élites con valores católicos intransigentes hacia el socialismo, el secularismo y que es de los más activos en las defensas provida y profamilia. Este sector conservador católico ha impulsado la recuperación de la memoria cristera y de sus símbolos (como Viva Cristo Rey y el nuevo san José Sánchez del Río —el nuevo santo cristero) como banderas en sus nuevos embates contra la ideología de género. Este tema se puede constatar en el capítulo de Karina Bárcenas en este mismo volumen.

sustituir el enorme peso de los blancos que están reemplazando. Para un obispo no es lo mismo (aunque el número de obispos hispanos sí va en aumento) contar con un Kennedy en la banca de la Catedral de St. Patrick's Cathedral (en la Gran Manzana de Nueva York) que tener a la Sra. González con sus hijos rezando en un nicho a la Virgen de Guadalupe o Santo Toribio Romo (santo patrón de los indocumentados). La sustitución demográfica a lo mejor representa lo que ha señalado el Papa Francisco: una iglesia empobrecida.

En cuanto al sector evangélico, igual que en otros contextos, el consenso entre los estudiosos es que la gran mayoría de los protestantes latinos —al menos dos tercios— pertenece a movimientos pentecostales y carismáticos. El investigador Gastón Espinosa también ha argumentado que si juntamos los cristianos —tanto católicos como protestantes— de tendencia pentecostal-carismática estaríamos hablando de uno de cada tres cristianos latinos (Espinosa, 2003). De ahí el traslape religioso-confesional, que puede tener un paralelo político.

La etnicidad sigue siendo una variable muy importante en las preferencias electorales. Antes de la elección presidencial de noviembre de 2016, las encuestas predecían que Trump recibiría 18% del apoyo hispano. Algunos creen que siempre alcanzó el 27%. (Hay disputas entre los encuestadores). Los blancos de todas las confesiones apoyaron a Donald Trump. Los católicos blancos le dieron un margen de apoyo de 23 puntos: 60 versus 37% para Hillary Clinton. En cambio, los católicos hispanos respaldaron a Hillary con una ventaja de 41 puntos: 67% versus 26% por Donald Trump. Los “White Evangelicals” (hay que ser precisos con la nomenclatura: estos son protestantes de tendencia teológica conservadora) optaron por Trump con un porcentaje abrumador: 80%; mientras que los “Hispanic Evangelicals” le dieron un apoyo menor que su apoyo a Clinton (Pew Research Center, 2016). Sin embargo, el sector “Hispanic Evangelicals” sigue siendo un blanco para los estrategas republicanos desde la época de Ronald Reagan, y especialmente durante la administración de George W. Bush. El cálculo electoral es sencillo: si sólo logran captar

la mayoría de estos y los combinan con una minoría notable de los hispanos católicos tienen ganada cualquier elección nacional. Para ellos, igual como para sus co-religionarios blancos, la colocación de jueces “provida” (antiaborto) en la Corte Suprema y en las cortes de apelación, junto con un apoyo incondicional al gobierno de Israel, ayudará a blindar cualquier incomodidad sobre la obvia hipocresía moralizante de tener un acosador sexual, adúltero y tres veces casado como residente de la Casa Blanca. También pueden contar con el hiper-nacionalismo de muchos hispanos contra las amenazas de una frontera descontrolada y sitiada por hordas migratorias. Según Espinosa, el grado de apoyo o desaprobación de las duras medidas xenofóbicas depende del grado de aculturación en contextos congregacionales, donde impera la influencia de los medios masivos de corte conservador, incluyendo religiosos (Espinosa, 2014). Estoy de acuerdo hasta cierto punto con la premisa. Aunque considero que mientras sigan ligados íntimamente a familiares y co-religionarios indocumentados, sus opciones políticas serán también impactadas por las entrañas de compasión. También hay que matizar bien este bloque electoral, distinguiendo los de origen mexicano, de origen puertorriqueño y de origen cubano. Y desde luego, queda por estudiarse las tendencias políticas de los hijos y nietos de todos los grupos, los muy comentados *Millenials*. Hasta aquí los datos. Y hasta aquí los pronósticos electorales.

Repensando el Opio Lite

Consideramos ahora la metanarrativa acerca del pentecostalismo, que data desde hace décadas y que hablaba de la privación socioeconómica y de la consecuente compensación psicosocial, así como de la limitada liberación. Todavía impera esta perspectiva —si no en las conclusiones— en muchas actuales aproximaciones al fenómeno pentecostal. Trataré de resumirla. Creo que nos ayudará a interrogar la manera en que se ha venido estudiando el pentecostalismo

latinoamericano. El sociólogo suizo Lalive d'Épinay puso el marco con su descripción de las iglesias pentecostales chilenas de la década de los 60 como réplicas urbanas de la sociedad rural de la hacienda (encabezados por caudillos espirituales), en «huelga social» e inútilmente desvinculadas—dentro de enclaves apolíticos—de la participación social y política significativa (d'Épinay, 1969). El retrato instantáneo dejado por d'Épinay ahora se puede matizar —y considerarse un poco anacrónico— con las recientes aportaciones de los historiadores Miguel Mansilla y Luis Orellana sobre la identidad del “canuto” chileno desde su inicio en 1909 y durante las previas décadas del movimiento pentecostal (Mansilla 2009; Orellana 2008) y sobre las diversas opciones políticas tomadas por pentecostales chilenos en plena época de la dictadura (Mansilla y Orellana 2018).

Sin embargo, la tesis sentada por d'Épinay influyó en muchos trabajos posteriores, principalmente estudios sociológicos (e.g., Abelino Martínez, 1989; Valverde, 1990; Gill, 1994.) Para Jaime Valverde, la marcada dicotomía entre espíritu/vida espiritual y cuerpo/política generaba una falsa conciencia en el proletariado pentecostal costarricense. El discurso teológico resultante coincidía con el orden social y sus reglas del juego, reforzando, así, a ambos. En vez de unirse a la lucha de clases, quienes se adherían al pentecostalismo interpretaban a la crisis económica y social reinante como el cumplimiento de la profecía bíblica; por ende, adoptaban actitudes sumisas frente a su opresión económica, y con esta inactividad garantizaban la perpetuación de las condiciones opresivas.

En 1993, Virginia Garrard-Burnett y David Stoll reformularon los términos del debate con una importante antología que fue más allá de la anterior visión binaria de conformidad política versus liberación (Garrard-Burnett y Stoll, 1993). *Rethinking Protestantism in Latin America* salió en el mismo período que *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*, de David Martin, cuya predilección por la teoría de la elección racional (*rational choice*) impulsó un estudio más amplio y global sobre el éxito pentecostal (Martin, 1990, 2002). La misma teoría también sostuvo el análisis del sociólogo

Andrew Chesnut sobre los encantos taumatúrgicos del pentecostalismo brasileño (Chesnut, 1997, 2003).

Claramente, el gremio ha superado la sombría tesis de d'Épinay, pero se ha alarmado con algunas tendencias recientes. Los mismos sujetos transformaron el marco analítico. Las diversas experiencias con el compromiso político, desde el respaldo de golpes de estado y juntas militares (Chile y Guatemala) hasta partidos políticos evangélicos y bancadas legislativas (Perú, Argentina, Colombia y Brasil), han dejado un récord mixto y muestran que son *sui generis*. Los protagonismos discutidos en este volumen son una secuela de esta larga trayectoria. Desde luego que hace falta más trabajo histórico y contextual que matice los protagonismos por país, región subnacional, y grupo eclesial. Pero la noción de d'Épinay ya casi no se menciona. A lo mejor, algunos estudiosos del tema añoran aquella época dorada de la huelga social.

Pentecostales latinoestadounidenses: consideraciones teóricas

La extrapolación imprecisa sobre los pentecostales latinoestadounidenses a partir de los hallazgos derivados de diversos estudios del pentecostalismo latinoamericano se debe, por un lado, al papel limitado por la falta de estudios similares en los Estados Unidos, y por otro, a la ausencia de las variables religiosas, especialmente las relacionadas con la fe y la práctica pentecostal, en los estudios políticos y otros estudios científicos sociales sobre los latinoestadounidenses. Las encuestas fueron diseñadas para captar las dimensiones tradicionales del comportamiento político y social (e.g., afiliación partidaria, registro de votación y afiliación religiosa), pero no para captar el comportamiento cotidiano motivado por la religión. Por ende, fueron escasos los datos religiosos recogidos en la innovadora Latino National Political Survey (De la Garza, DeSipio, García, García y Falcon, 1992) y su seguimiento, el Latino Political Ethnography Project (De la Garza y DeSipio, 1993). Ambos estudios pasaron por

alto la compleja red de relaciones que vincula a muchos de los ciudadanos latinos con los inmigrantes permanentes, temporales e indocumentados. Tales relaciones han sido el rasgo distintivo de las iglesias pentecostales a lo largo de su historia. Mientras que la Latino National Survey amplió las nociones de participación cívica para incluir la ejercida por los residentes legales no-ciudadanos, el rendimiento analítico sobre los pentecostales fue mínimo (Fraga, García, Hero, Jones-Correa, Martínez-Ebers y Segura, 2006). Los investigadores han asumido que la frecuencia de la asistencia a servicios religiosos o las tipologías de adscripción religiosa frente a, digamos, más actividades cotidianas en la banca del templo, en el hogar o en el lugar de trabajo representan los marcadores más reveladores de la identidad religiosa y religiosidad.

Los estudios del proyecto Hispanic Church in American Public Life y del Pew Research Center (“Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion”, 2007) señalaron un cambio hacia una visión más amplia del compromiso cívico y la aportación pentecostal (Espinosa, Elizondo y Miranda, 2005; Espinosa y García, 2008). Sin embargo, siguió sin estudiarse la agencia de y en pro de los migrantes indocumentados. No obstante, en los datos se pueden detectar varias pistas prometedoras a seguir: por ejemplo, la tasa significativamente más alta de encuestados “Evangelicals” (a comparación con los católicos y protestantes *mainline* o históricos) que dijeron que sus iglesias ayudaron a los miembros con empleo, problemas financieros y sugerencias de vivienda en redes informales que atienden a las poblaciones marginales (Pew Research Center, 2007). Finalmente, con todos estos estudios, tenemos el problema inverso de la extrapolación mencionada anteriormente. Emanados de la sociología del protestantismo norteamericano, los estudios dibujan parámetros confesionales demasiado estrictos y estrechos. Un enfoque más transnacional —de flujos migratorios de creyentes e identidades— tendrá que tomar en cuenta la porosidad tipológica y matizar la adscripción confesional. Y desde luego, hacen falta estudios profundos sobre el fenómeno religioso fronterizo y transnacional (Ramírez, 2015).

Protagonismos inesperados

En lo que sigue compartiré unos datos históricos que nos ayudarán a repensar la “huelga social” y el protagonismo público de comunidades pentecostales. El primero viene de los años 1930, durante la época de la Gran Repatriación, cuando casi medio millón de mexicanos (uno de cada tres) fueron repatriados a México —junto con sus hijos nacidos en EUA— como chivos expiatorios (por la Gran Depresión). Por venir de las mismas capas humildes que sus paisanos, fueron repatriados uno de cada tres pentecostales. Su llegada a nuevas colonias agrícolas se debió, en parte, a las promesas de apoyo oficial (riego, implementos, etc.) y la expectativa que su experiencia laboral en la agricultura norteamericana los equiparía para aplicar métodos modernos en el campo mexicano (Alanís, 2015). Y tal como ocurrió con sus precursores evangélicos en la Revolución Mexicana (1910-1917), a varios de ellos les fueron encomendados los bienes y administración de los ejidos, debido a su “testimonio” de sobriedad (abstenerse del alcohol) y su presunta incorruptibilidad. En las actas de las primeras reuniones ministeriales de la naciente Iglesia Apostólica (1934, 1935, 1936, 1939) encontramos rastros de una discusión interesante sobre el quehacer social y político (Ramírez, 2015:91). Varios de los ministros repatriados enviaron una serie de preguntas al cónclave:1) ¿Es lícito para un cristiano servir como presidente u oficial de un ejido? 2) ¿Es lícito para un cristiano tomar armas en defensa de un ejido? El interrogatorio pone en relieve las circunstancias difíciles: la Guerra Cristera (1926-1929) y sus secuelas trajeron mucha represión violenta a manos tanto de hacendados como de fuerzas cristeras. Las respuestas representan un intento de enhebrar una aguja ética: sí a la primera pregunta, ya que es el deber del ciudadano aceptar las responsabilidades encomendadas por su comunidad y nación. Y no a la segunda, ya que el creyente no debe quitar la vida ajena. Obviamente, si Lalive d’Epinay hubiera estudiado el pentecostalismo rural mexicano

en este periodo temprano (y no sólo la ciudad chilena tres décadas después), se hubiera encontrado con un movimiento inmerso en el programa más radical de la Revolución Mexicana, e incluso con la historia de mártires de este compromiso, como fue el pastor de la Iglesia Apostólica de Villa Hidalgo, Nayarit, Marcos Flores, abatido el 3 de agosto de 1958, después de que este, como presidente del Comisario Ejidal de El Tuchi, rechazó los sobornos del hacendado regional (Ramírez, 2015: 149).

Un segundo ejemplo viene del mismo movimiento, situado en EUA y durante el periodo del programa Bracero. En su autobiografía, el insigne líder sindical César Chávez relata varios episodios de sus primeros años como organizador comunitario en la década de 1950 (Levy, Ross y Levy, 1975). En el pueblo de Madera, California, se hizo amigo de un pastor apostólico, Mariano Marín. En un momento cuando Chávez se encontraba en la casa del pastor, asesorándole sobre el caso de su hija atrapada en Tijuana (aunque nacida en EUA), Marín interrumpió para arreglar unas sillas en la sala. Chávez, un católico comprometido, se dio cuenta de que se trataba de un culto pentecostal. Y no se ausentó en ese momento, ya que conocía este tipo de iglesia desde sus años en San José, California. En su recuento del episodio, Chávez dice que aquellos doce aleluyas hacían más ruido que doscientos católicos en la misa. Y ahí –relata– tomó la idea de usar la música en su movimiento campesino. Posteriormente, vino una crisis cuando al joven activista lo trataron de expulsar por comunista del pueblo y de su propia organización, Community Service Organization (en la cual, décadas después, trabajaría un joven Barak Obama en Chicago). La campaña en su contra la armaron los productores agrícolas (también) católicos, con la anuencia del sacerdote local, que era miembro de la junta directiva del CSO en Madera. El pastor Marín presentó el caso ante su congregación, compuesta por campesinos. Se hicieron miembros de la CSO, y en la siguiente junta echaron fuera de la directiva a los opositores de Chávez (incluido el sacerdote), se instalaron algunos de ellos mismos en ella, y le dieron su respaldo incondicional. “Aquella sección

del CSO fue la más radical de todas”, recordó Chavez, y “aprendí nunca depender de los mexicoamericanos de clase media con sus puestos burocráticos, sino de los pobres, quienes arriesgarán todo por la causa” (Levy, Ross y Levy, 1975:120-121). La huelga social se transformó en huelga moral.

A Chávez lo tildaron como uno de los “cuatro jinetes del Apocalipsis Chicano” (Meier y Rivera, 1972). Otro jinete fue el predicador pentecostal Reies López Tijerina, quien luchó—con habilidades homiléticas y hermenéuticas extraordinarias—por el retorno de las ancestrales concesiones de tierra a los residentes y pueblos de Nuevo Mexico. Un tercero fue el joven organizador, Corky González, de Denver, Colorado, formado en la iglesia presbiteriana. O sea, dos de los cuatro jinetes eran evangélicos, y uno de los otros dos (Chávez) encontró su soporte inicial entre pentecostales (y luego entre los activistas protestantes que llegaron a respaldar la lucha por medio de la Migrant Ministry de la National Council of Churches). Estos datos cuestionan no sólo la tesis de d’Epinay —o al menos su aplicación simplista al pentecostalismo latino estadounidense—sino también el juicio severo del sociólogo-historiador (también suizo) Jean-Pierre Bastian sobre el pentecostalismo como una “mutación” del protestantismo (Bastian, 1997).

Al vencimiento del Programa Bracero en 1964, y al aprobarse nuevas leyes inmigratorias sobre la reunificación familiar (1965), comenzó el periodo intenso de inmigración indocumentada. Luego vino la Reforma y Amnistía de 1986, durante la presidencia de Ronald Reagan. Con sus redes fronterizas y otros nodos más al interior de ambos países, las iglesias pentecostales ampliaron su papel como espacios de refugio y de santuario contra la vigilancia oficial, en espera de una nueva oportunidad para sus feligreses de regularizar su estatus y salir de las sombras. La política centroamericana del mismo Reagan propició una ola migratoria, impulsada por el conflicto armado en esa zona. A diferencia de los inmigrantes cubanos, quienes han sido recibidos con brazos abiertos y generosa asistencia oficial y comunitaria, los centroamericanos tuvieron

que esconderse en nichos extra-legales. Para muchos de ellos, las congregaciones pentecostales sirvieron a este propósito, ya que llevaban décadas sirviendo como santuarios para los mexicanos indocumentados. La vivencia pastoral y la hospitalidad de las iglesias se ensancharon para incorporar a miles de centroamericanos.

De ovejas sorprendidas (Evangelio de Mateo 25:32-40)

Mucho se ha escrito sobre el movimiento de santuario de la década de 1980, que tuvo parte de su inicio en la Southside Presbyterian Church y el Concilio Ecu­ménico de Tucson, Arizona (Barba y Castillo-Ramos, 2019). Varias congregaciones, tanto protestantes históricas como católicas, tejieron una red de tránsito hacia Canadá, proclamándose como santuarios contra la persecución oficial. Un caso muy célebre en el lado católico fue el del Padre Luis Olivares de la Iglesia de la Placita en Los Ángeles (García, 2018). Los casos jurídicos y políticos están bien documentados en el récord oficial, las hemerotecas, y estudios históricos. Llegaron hasta la Corte Suprema y al Congreso de los EUA. ¿Pero qué ocurrió con las congregaciones pentecostales? Obviamente, por ocupar un espacio vulnerable, no quisieron o no pudieron asumir un protagonismo público como el de las iglesias anglosajonas (metodistas, luteranas, presbiterianas, católicas, etc.), quienes contaban con bufetes legales de alto prestigio, con senadores y congresistas de peso, y con largas historias de protagonismo en la vida política del país y las colonias. O sea, que la campaña fue una lucha titánica entre iguales. Una lucha importante, desde luego. Y una lucha que se revivió en la última década con el New Sanctuary Movement, y que sigue mostrando una tensión estratégica entre objetivos políticos y solidarios (Barba y Castillo-Ramos, 2019).

Pero veamos el resultado después de dos décadas. Hoy día, si uno visita una de esas congregaciones históricas, no encontrará a muchos centroamericanos. A fin de cuentas, el propósito era

mandarlos a Canadá y aprovechar sus casos como escaramuzas en la más amplia guerra mediática, política y legal contra la política centroamericana de Ronald Reagan. En cambio, en la actualidad, las congregaciones pentecostales están repletas con los cuerpos, acentos, afectos, música, comida, y cultura de los centroamericanos, cuyos hijos ahora están ejerciendo un protagonismo impresionante en favor de sus padres (cuyo estatus legal especial tambalea en las manos caprichosas de la administración de Donald Trump). Aunque haya sido un protagonismo tardío o escalonado (*staggered*), ha repercutido en movilizaciones tales como las de California en 1994 en contra de la xenofóbica Propuesta 187, las nacionales en 2006 en contra de la xenofóbica Ley Sensenbrenner, y desde luego las encabezadas por los *Dreamers* (Soñadores —jóvenes traídos en su niñez, pero formados en EUA). También, las dimensiones transnacionales de esta historia nos ayudan a apreciar el crecimiento exponencial tanto del pentecostalismo como del pandillerismo en Centroamérica en las últimas décadas. Son fenómenos relacionados. Por ello, no nos sorprende escuchar en las entrevistas a los miembros de las caravanas centroamericanas mucho discurso bíblico y evangélico, o escuchar en los cultos en los centros de detención (organizados por los mismos migrantes) la impronta litúrgica de música y afecto pentecostal. Tampoco nos sorprende saber que muchos de los niños han sido recibidos en congregaciones pentecostales donde son miembros sus familiares; estas congregaciones, fieles a su historia, siguen dando albergue al forastero. El récord testimonial de este protagonismo —y la impronta de esta vivencia en la música evangélica— es muy impresionante, y nos provoca un cuestionamiento de la noción de la huelga social o de tendencia derechista. Mientras que las congregaciones pentecostales sigan ocupando y ministrando dentro de las periferias sociales de la nación, su carácter distintivo y su actuación pastoral seguirán retando la aplicación simplista de modelos analíticos derivados de otros contextos.

Convocadores nuevos y pautas nuevas

Dado que esta historia apenas se está excavando, ¿qué podemos decir de los últimos protagonismos electorales alrededor de los temas sociales, de las opciones presidenciales y de los interlocutores? Ya se perfilan aquellos portavoces que aspiran asumir el liderazgo. Asesoran campañas, contribuyen a discusiones sobre políticas públicas, y visitan la Casa Blanca. Hablan en nombre de miles de congregaciones hispanas. Y merecen ser interpelados.

En primer lugar, no necesariamente son líderes orgánicos. El que se perfila como vocero de la National Hispanic Christian Leadership Conference, Samuel Rodríguez, es de origen puertorriqueño. También lo es Gabriel Salguero, de la rival National Latino Evangelical Coalition, un grupo con más tendencia progresista. Rodríguez ha sido interlocutor con las campañas y administraciones de George W. Bush, Barak Obama, y Donald Trump, diciendo que el voto hispano evangélico depende de un trato digno sobre la inmigración, como factor decisivo para conseguir el apoyo del voto hispano-evangélico de los cuales Rodríguez se presenta como agente (*broker*). Heredó el liderazgo del ahora difunto líder México-americano Jesse Miranda, con su pionera Alianza de Ministerios Evangélicos Nacionales, pero no cuenta con el poder de convocatoria de su mentor. Los dos son/eran de las Asambleas de Dios. Pero sin elección representativa, Rodríguez se tiene que respaldar en una proyección de imagen. En eso es un maestro.

Obviamente, se tiene que matizar el cuadro analítico en el estudio tanto de pentecostales estadounidenses como de sus co-religionarios latinoamericanos. Hace falta más profundidad en niveles más orgánicos: pastores, congregaciones, y laicos. Allí se puede ver todavía un viejo protagonismo de solidaridad profética y pastoral, como en el caso del pastor Noé Carias (citado al inicio de este capítulo). Y hace falta más estudio del factor intergeneracional. Desde luego que la amnesia social y la seducción política pueden enfriar el corazón y

constreñir las entrañas de compasión. Para ello puede servir el rescate histórico como antídoto frente a la persecución xenofóbica. Los judíos en la Rusia del siglo XIX decían que a ellos les hacía falta una persecución (*pogrom*) del zar cada tres generaciones, para recordarles que eran judíos. En la actual situación de una intensificada xenofobia, muchos latinos evangélicos de la segunda, tercera y cuarta generaciones en EUA se sienten más y más solidarios con el pastor perseguido.

Bibliografía

Alanís Enciso, Fernando Saúl (2015). *Voces de la repatriación. La sociedad mexicana y la repatriación de mexicanos de Estados Unidos 1930-1933*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis.

Barba, Lloyd y Tatyana Castillo-Ramos (2019). "Sacred Resistance: The Sanctuary Movement from Reagan to Trump". *Perspectivas: Journal of the Hispanic Theological Initiative* (Issue 16). Disponible en: <https://perspectivasonline.com/downloads/sacred-resistance-the-sanctuary-movement-from-reagan-to-trump/>.

Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Chesnut, Andrew (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Chesnut, Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.

D'Epinay, Lalive (1969). *Haven of the Masses: A Study of the Pentecostal Movement in Chile*. Londres: Lutterworth Press.

De la Garza, Rodolfo, Louis DeSipio, Chris Garcia, John Garcia y Angelo Falcon (1992). *Latino Voices: Mexican, Puerto Rican, and Cuban Perspectives on American Politics*. Boulder: Westview Press.

De la Garza, Rodolfo, Martha Menchaca y Louis DeSipio, eds. (1993). *Barrio Ballots: Latino Politics in the 1990 Elections*. Boulder: Westview Press.

Espinosa, Gastón (2003). "The Impact of Pluralism on Trends in Latin American and U.S. Latino Religions and Society", *Perspectivas: Occasional Papers*. Princeton: Hispanic Theological Initiative.

Espinosa, Gastón (2014). *Latino Pentecostals in America: Faith and Politics in Action*. Cambridge: Harvard University Press.

Espinosa, Gastón, Virgilio Elizondo and Jesse Miranda, eds. (2005). *Latino Religions and Civic Activism in the United States*. Oxford: Oxford University Press.

Espinosa, Gastón y Mario García, eds. (2008). *Mexican American Religions: Spirituality, Activism, and Culture*. Durham: Duke University Press.

Flores, William V. y Rina Benmayor, eds. (1997). *Latino Cultural Citizenship: Claiming Identity, Space and Rights*. Boston: Beacon Press.

Fraga, Luis, John Garcia, Rodney Hero, Michael Jones-Correa, Valerie Martinez-Ebers y Gary Segura (2006). *Latino National Survey*. Inter-University Consortium for Political and Social Research. Disponible en: <https://doi.org/10.3886/ICPSR20862.v6>

Garrard-Burnett, Virginia y David Stoll (eds.) (1993). *Rethinking Protestantism in Latin America*. Philadelphia: Temple University Press.

Gill, Lesley (1994). *Precarious Dependencies: Gender, Class and Domestic Service in Bolivia*. Nueva York: Columbia University Press.

Levy, Jacques, Fred Ross and Jacqueline Levy (1975). *Cesar Chavez: Autobiography of La Causa*. Nueva York: Norton.

Mansilla, Miguel Ángel (2009). *La cruz y la esperanza. La cultura del pentecostalismo chileno en la primera mitad del siglo XX*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.

Mansilla, Miguel y Luis Orellana Uturbia (2018). *Evangélicos y política en Chile 1960-1990. Política, apoliticismo y antipolítica*. Santiago: RIL Editores/Universidad Arturo Pratt.

Martin, David (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell.

Martin, David (2002). *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell.

Martínez, Abelino (1989). *Las sectas en Nicaragua. Oferta y demanda de salvación*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Martínez, Jesús (1993). “Los Tigres del Norte en Silicon Valley”, *Nexos*, 16 (191), pp. 77-83.

Meier, Matt y Feliciano Rivera (1972). *The Chicanos: A History of Mexican Americans*. Nueva York: Hill and Wang.

Orellana Uturbia, Luis (2008). *El fuego y la nieve. Historia del movimiento pentecostal en Chile, 1909-1932*. 2da edición. Concepción: Centro Evangélico de Estudios Pentecostales.

Pew Research Center (25 abril, 2007). “Changing Faiths: Latinos and the Transformation of American Religion”. Disponible en: <https://www.pewforum.org/2007/04/25/changing-faiths-latinos-and-the-transformation-of-american-religion-2/>

Pew Research Center (9 noviembre, 2016). “How the Faithful Voted: A Preliminary 2016 Analysis”. Disponible en: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/11/09/how-the-faithful-voted-a-preliminary-2016-analysis/>

Pew Research Center (17 octubre, 2019). “In U.S., Decline of Christianity Continues at a Rapid Pace: An Update on America’s Changing Religious Landscape”. Disponible en: <https://www.pewforum.org/2019/10/17/in-u-s-decline-of-christianity-continues-at-rapid-pace/>.

Ramírez, Daniel (2015). *Migrating Faith: Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

RIFREM (1996). *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*. EL COLEF/ELCOLJAL/CIESAS. Disponible en www.rifrem.mx

Rosaldo, Renato y William V. Flores (1997). "Identity, Conflict, and Evolving Communities: Cultural Citizenship in San Jose, California", en William V. Flores y Rina Benmayor (eds.) *Latino cultural citizenship: claiming identity, space, and rights*, Boston: Beacon Press

Valverde, Jaime (1990). *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social*. San José, Costa Rica: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

La protesta religiosa contestataria. Apropiaciones de lo público desde el (neo) progresismo religioso

Rolando Pérez

Esta presentación analiza las estrategias e implicancias de la participación y las representaciones públicas de los actores religiosos en los procesos de movilización y protesta social impulsados por activistas de la sociedad civil. Nuestro trabajo toma como caso de estudio la participación de los actores religiosos, vinculados al catolicismo y al protestantismo evangélico, en una campaña de incidencia política en el contexto de un conflicto socioambiental en el Perú. Se trata de una iniciativa ciudadana de protesta frente a la afectación de los derechos ambientales de la comunidad, como consecuencia de la actividad extractivista en una localidad del Ande peruano.

Nuestra investigación se orienta a partir de la siguiente pregunta: ¿de qué modo el involucramiento de los actores religiosos –católicos y evangélicos– en la iniciativa de protesta impulsada desde la sociedad civil ha generado re-significaciones y ha moldeado sus concepciones y percepciones sobre sus roles, interacciones e incidencias en el espacio público?

Alrededor de esta pregunta, analizamos las implicancias e incidencias del factor religioso en los procesos de protesta y movilización

social, así como los roles que estos actores han jugado en el contexto de los procesos de movilización y protesta social animados desde la sociedad civil. Desde este análisis, nos interesa repensar el modo como las actorías religiosas contestatarias inciden en el contexto de las transformaciones contemporáneas del espacio público.

Actorías religiosas desde la perspectiva de los derechos

En el Perú, al igual que en otros contextos latinoamericanos, observamos una creciente tendencia hacia la pluralización del campo religioso, la cual se puede constatar no solo por la variedad de discursos, prácticas y rostros religiosos en las ritualidades políticas y sociales, sino también por la cada vez más activa presencia e incidencia de actores religiosos en diversos campos de la esfera pública.

Este proceso de pluralización –que revela una intensa competencia de los actores religiosos por ganar poder simbólico, reconocimiento social y legitimidad en el espacio público –da cuenta no solo de la revitalización de las diversas y tradicionales ritualidades religiosas, sino también, como observa Daniel Levine (2009), de estrategias de visibilidad pública desplegadas por otros actores religiosos no católicos, como es el caso de determinados grupos evangélicos, quienes han empezado a desplegar sus propias estrategias de presencia e interacción más allá de su entorno eclesiástico, buscando tener una voz más visible y reconocida en las instancias sociales y políticas ligadas a las esferas del poder social, político y mediático (Pérez Guadalupe, 2018).

En esa línea, varios investigadores que vienen observando las transformaciones en el ámbito católico y evangélico (Levine, 2009; Romero, 2009; López, 2004) observan que esta creciente pluralización religiosa trae consigo, además, la emergencia de una suerte de pluralismo interno, generado especialmente por aquellos actores y voces no oficiales, que surgen de movimientos laicos, grupos para-eclesiásticos, activistas religiosos involucrados en iniciativas de

acción social y defensa de derechos. Varios de estos sectores no sólo reclaman espacios internos para el diálogo y para el debate público al interior de sus iglesias o confesiones, sino también otra manera de concebir la participación de los creyentes en el espacio público. De este modo, se construye lo que Catalina Romero (2008)¹ llama un espacio público eclesial, que puede tener repercusiones tanto a nivel de los procesos políticos contruidos desde la sociedad civil como en las propias estructuras del quehacer político estatal.

En este contexto, se puede apreciar la gestación de redes, colectivos y movimientos que en los últimos años han empezado a jugar roles claves para fortalecer procesos emblemáticos en la sociedad peruana, como la lucha contra la pobreza, la defensa de los Derechos Humanos, la construcción de la memoria (post violencias y dictaduras) y otras incidencias en las políticas públicas en favor de sectores excluidos de la sociedad. A partir de estas problemáticas, se observa en el país una participación activa de sectores vinculados a las confesiones religiosas, especialmente católicas y evangélicas, en instancias de la sociedad civil y el Estado. De este modo,

[...] van adentrándose a la esfera pública y en la escena de la controversia pública no solo para defender su territorio tradicional, como hicieron en el pasado, sino también participar en las mismas luchas por definir y establecer los límites modernos entre la esfera pública y privada, entre el sistema y la vida contemporánea, entre la legalidad y la moralidad, entre el individuo, la sociedad y el Estado (Casanova, 2018:19).

¹ Analizando el catolicismo, Catalina Romero plantea cuatro maneras de construir sociedad civil desde lo que ella llama la sociedad eclesial. “En primer lugar, la formación de asociaciones voluntarias, como espacios de iniciativa, solidaridad, expresión y formación de opinión y realización de objetivos en conjunto. En segundo lugar, espacios de encuentro entre diferentes, de intercambio de experiencias, abriendo la participación al otro, tejiendo redes entre regiones geográficas, grupos étnicos, hombres y mujeres, clases sociales. En tercer lugar, el aprendizaje y la reflexión de la propia experiencia, a la luz de las creencias, y de otras formas de conocimiento; y finalmente la posibilidad de expresión pública en espacios religiosos y no religiosos a través de publicaciones, medios de comunicación y movilizaciones” (Romero, 2008: 23).

En el caso peruano, varios estudios (López, 2004; Pérez Guadalupe, 2017; Lecaros, 2016; Pérez, 2009; Romero, 2009) dan cuenta de la participación de actores evangélicos laicos no solo en la arena política electoral, sino también de una activa presencia en otros espacios e instancias sociales y políticas que se mueven desde la esfera de la sociedad civil. En esa línea, observamos una cada vez más creciente participación de actores religiosos en iniciativas de movilización e incidencia política en favor de las comunidades afectadas por las violencias, la violación de los derechos y la afectación de las libertades. En muchos casos, estos grupos o movimientos religiosos han llenado el vacío generado por la debilidad y la ausencia de actores políticos e instituciones del Estado (Romero, 2008).

En los últimos años, se ha observado la participación activa de actores vinculados al ala neo progresista del catolicismo y el protestantismo en instancias de la sociedad civil y el Estado, como la Mesa de Concertación para la Lucha contra la Pobreza (MCPLCP), la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos (CNDDHH), el Acuerdo de Gobernabilidad, el Movimiento Ciudadano frente al Cambio Climático, así como iniciativas vinculadas al acompañamiento y defensa de las víctimas durante el conflicto armado interno y alrededor de la creación de la Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), las campañas de incidencia política en el campo de los derechos socio-ambientales (Casos de Bagua, Cajamarca, La Oroya, etc.), la iniciativa interreligiosa por los bosques tropicales, impulsada en el Perú por el Consejo Interreligioso Peruano.

En esta misma línea, están los reportes de organizaciones de la sociedad civil que trabajan desde/con las iglesias, como el Instituto Bartolomé de la Casas (IBC), la Asociación evangélica Paz y Esperanza, la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, Movimiento Católico por el Clima, Red Iglesias y Minería, Caritas, Lutheran World Relief, Visión Mundial, etc., así como las iniciativas de lucha contra la violación de los derechos ambientales en contextos de operación de las industrias extractivas. Precisamente, una importante coalición ecuménica en

relación con este último campo lo constituye la Red “Iglesias y Minería”, en la que confluyen organizaciones católicas y evangélicas con el propósito de desarrollar iniciativas de incidencia pública y acompañamiento pastoral a las comunidades rurales afectadas por el extractivismo.

En relación con la participación de actores religiosos en los procesos de conflictividad socioambiental, varios investigadores (Huamaní, 2012; Bebbington, 2012; Scurrah, 2013; Arellano, 2013; De Echave *et al.*, 2009) dan cuenta de la participación de las iglesias, especialmente de la Iglesia católica.

Javier Arellano (2013) observa una presencia significativa de la Iglesia católica en zonas donde han ocurrido conflictos ecológicos por causa de la emergencia de las industrias extractivas. Arellano sostiene que determinados sectores de la Iglesia católica están presentes de manera cotidiana, acompañando a las comunidades afectadas.

De igual modo, un estudio patrocinado por el Instituto de Estudios Peruanos muestra la relevancia de la actoría social de un sector de la Iglesia católica. Los autores del estudio sostienen precisamente que este actor se coloca con más claridad en la posición de apoyo y soporte a las comunidades locales en sus reclamos y protestas por la defensa del medio ambiente y la autodeterminación. El estudio agrupa a una serie de actores que operan a diversos niveles, desde las parroquias locales hasta las arquidiócesis, incluyendo vicarías de solidaridad u otras agencias. Aunque habitualmente la Iglesia católica se ha caracterizado por adoptar una posición más bien neutral, y de hecho se la encuentra en esta situación en algunos conflictos, es destacable el rol que jugaron determinados actores católicos locales, adoptando una posición consistente con una clara opción por la causa de los derechos humanos, que se traduce en el acompañamiento y defensa de las comunidades afectadas (De Echave, *et al.*, 2009, pp. 263-264).

A estas referencias se suma el estudio coordinado por Giselle Huamaní, que da cuenta del importante papel de las iglesias en el

contexto en el que ocurren con mayor incidencia los conflictos socioambientales. Este estudio constata que

[Las iglesias] cuentan con reconocimiento de las localidades sean estas católicas o evangélicas puesto que poseen el beneficio de total credibilidad [...]. A partir del compromiso de la pastoral social, varios representantes de la Iglesia, en diferentes regiones del país, han asumido el rol de defensores de las comunidades. El vínculo de fe que ha desarrollado tradicionalmente la Iglesia con la población que se profesa católica le ha permitido asumir un rol de referente moral, no solo en temas de la fe cristiana, sino también en temas sociales e incluso ambientales. Tal es el grado de legitimidad y de reconocimiento de su compromiso que, en muchos casos, a pesar de ser un actor secundario, es aceptado para que asuma un rol de tercero en los conflictos. Cuando esto ha sucedido, lo ha hecho exitosamente como convocante de los procesos, observador, monitoreador, inclusive como reconciliador entre las partes o actores primarios. En algunos casos específicos han demostrado capacidades técnicas de facilitador (Huamán, 2012: 44).

Si bien estos estudios hacen referencia no solo a la participación de actores religiosos en los contextos de conflictividad socioambiental, sino también al relevante papel que pueden jugar para la resolución de estos conflictos, es importante mencionar que hay aún una ausencia de estudios que profundicen el papel y las diversas contribuciones de los actores religiosos en estos contextos. Precisamente, el caso que investigamos da cuenta de otros aspectos en relación con el papel de los actores religiosos y su contribución en los procesos de incidencia y movilización en el espacio público.

Estas iniciativas corresponderían a esfuerzos de religiosidad pública alternativa frente a aquellos grupos que construyen una presencia conservadora o cuasi fundamentalista en el espacio público (Panotto, 2017). Asimismo, esta variedad de voces muestra que el discurso teológico, la propia comprensión de la acción pastoral y la incidencia religiosa en los asuntos públicos da cuenta de la capacidad de estos actores para la articulación y el desarrollo de miradas

teológicas críticas y prácticas diaconales progresistas, respondiendo a una amplia gama de demandas sociales y realidades que demandan la solidaridad.

Desde este marco contextual, ingresamos a estudiar uno de los casos emblemáticos en el que es posible observar la activa participación de actores religiosos, tanto en las acciones de sensibilización como en las iniciativas de incidencia política frente a la vulneración de los derechos de una comunidad afectada por la industria extractivista. Se trata del caso de la comunidad de La Oroya,² una de las ciudades que por varios años ha registrado los niveles más altos de contaminación en el Perú, producto de la actividad minera en la zona.³ Alrededor de esta problemática socioambiental, emerge el Movimiento por la Salud de la Oroya (MOSAO), una iniciativa ciudadana, impulsada por diversas organizaciones de la sociedad civil, que jugó un rol preponderante tanto en el trabajo de visibilizar el problema de la contaminación ambiental como en el de impulsar y activar acciones de incidencia política ante el ente estatal responsable de la supervisión y vigilancia de las empresas extractivas, a fin de proteger los derechos de la comunidad local.

Nuestro estudio da cuenta de una participación activa de actores religiosos, ligados al catolicismo y al protestantismo evangélico, en diferentes instancias alrededor de esta iniciativa ciudadana en favor de la salud de la comunidad afectada por la acción extractivista.

² La Oroya es una localidad situada en la cordillera central de Perú, en el departamento de Junín, en la provincia de Yauli, en la zona noroeste de la región Junín, a 3745 m.s.n.m. y a 175 kilómetros al este de la ciudad de Lima.

³ “En 2006, La Oroya fue considerada como uno de los diez lugares más contaminados del mundo por el Instituto Blacksmith, un grupo medioambiental sin fines de lucro con sede en Nueva York [...] A principios del siglo XX, el complejo metalúrgico fue un testimonio del desarrollo industrial en la región, de oportunidades de empleo y de una economía en crecimiento impulsada por la actividad minera [...] A finales de la década de 1990, sin embargo, La Oroya comenzó a portar otro conjunto de asociaciones: la contaminación, el envenenamiento por plomo, el subdesarrollo y una población condenada a vivir en uno de los entornos más desagradables del país. En 1997, durante el gobierno de Alberto Fujimori, la fundición fue privatizada y transferida por la empresa estatal Centro mina a la corporación Doe Run, con sede en Estados Unidos” (Li, 2017:59).

Así, registramos la participación de pastores y líderes evangélicos ligados al Concilio Nacional Evangélico del Perú (CONEP), la Iglesia Luterana del Perú, la Iglesia Metodista del Perú, la Red Miqueas –integrada por organizaciones evangélicas que impulsan iniciativas de acción social–, la Red Presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza. Desde el ámbito católico, se registró la participación de agentes pastorales de la Comisión Episcopal de Acción Social (CEAS), Foro Solidaridad, Caritas del Perú. Los representantes de la Red Uniendo Manos contra la Pobreza y la CEAS no sólo participaron acompañando a lo/as afectado/as, sino también en el proceso de la estrategia política, impulsados tanto desde el Movimiento por la Salud de La Oroya (MOSAO) como desde la Mesa Técnica.⁴

Desde la perspectiva de la trayectoria de los actores religiosos en el contexto de la movilización social, se puede observar tres tipos de actorías. Primero, aquellos actores religiosos que ingresan a la acción colectiva y la movilización social desde la representación de las instituciones religiosas. Segundo, aquellos actores que construyeron su práctica religiosa en el espacio público desde la experiencia previa del activismo social en el ámbito local, como es el caso de Esther Hinostroza, miembro de la Asociación Filomena Tomaira Pacsi y activista de la red presbiteriana Uniendo Manos contra la Pobreza, Pablo Fabián, Liliana Carhuaz y Yolanda Zurita, activistas del Movimiento ciudadano por la Salud de La Oroya y catequistas de la Parroquia de La Oroya. Todos ellos desarrollan su activismo político desde la interacción con otros actores religiosos en el proceso de la movilización y la protesta. Varios de ellos, inicialmente entran a la arena pública y política no necesariamente abrazando la bandera organizacional

⁴ En el contexto de las campañas de incidencia política alrededor de los conflictos socio-ambientales, las denominadas “mesas técnicas” corresponden a la conformación de un grupo de especialistas o expertos en el campo o especialidad temática relacionada con la campaña de incidencia política frente a la vulneración de algún tipo de derecho. En la mayoría de las iniciativas de sensibilización y defensa en materia de derechos ambientales, las mesas técnicas tenían el objetivo de asesorar a los activistas sobre la estrategia legal en relación con la problemática a abordar.

de su grupo religioso. Más bien, construyeron su identidad y su práctica religioso-política a partir de su involucramiento en las acciones previas, propias del trabajo de base con las organizaciones sociales locales. Tercero, aquellos agentes que construyen su actoría religiosa en el escenario de la movilización y la protesta desde el acompañamiento a las víctimas del atropello. Este es el caso de los activistas vinculados a las ONGs, redes de derechos humanos u oficinas de acción social de las iglesias. En este caso, estos actores han construido un compromiso explícito desde su fe con causas vinculadas a la lucha por la justicia y la defensa de los derechos humanos. En el caso de estos agentes, la movilización social en favor de la causa ambientalista se convierte en una instancia de afirmación y concreción de su opción religiosa contestataria y profética.

Estos actores jugaron diversos roles a la vez, desde acompañar pastoralmente a los sectores afectados, ayudar en la generación y obtención de recursos para sostener la campaña de incidencia política, hasta la participación activa en las movilizaciones de protesta, pasando por la organización de actos religiosos simbólicos que visibilizaron las demandas de las víctimas afectadas en medio del conflicto.

A continuación, compartimos las lecturas y reflexiones que este caso nos genera alrededor del debate sobre las implicancias del factor religioso en la construcción de las esferas públicas en contextos de protesta y movilización social.⁵ Nuestro estudio pone atención no solo en el modo como el factor religioso aparece en el espacio público, sino también en las implicancias de la participación de aquellos actores religiosos que entran a la arena pública y política desde la preocupación y defensa de los derechos, y no necesariamente desde

⁵ Es importante mencionar que alrededor de esta investigación planteamos la necesidad de estudiar la religión “no como una suerte de esencia inalterada que se encarna en cada grupo religioso particular, sino en el sentido de entender los hechos religiosos como prácticas sociales generadas por agentes que se mueven a través de estructuras socio-políticas y contribuyen a sus continuidades y transformaciones” (Giménez, 2008:51). Se trata de estudiar las modalidades en que distintos grupos religiosos se enfrentan, interactúan y dialogan, más allá del ámbito propiamente eclesial, con los agentes e instituciones que se mueven desde el poder en instancias del espacio público.

la afirmación de una agenda religiosa proselitista, sino desde la búsqueda del bien común, desde la construcción de ciudadanía.

La actoría política desde la religión ciudadana y ecuménica

A diferencia de los grupos religiosos que conciben la esfera pública como un campo estratégico para conquistar el espacio público y el poder político y para incidir desde la perspectiva de la agenda moral y la protesta confesional (Young, 2002),⁶ los actores religiosos que investigamos asumen lo público como el espacio no sólo de constitución y legitimación de su actoría pública, sino también como el lugar de construcción de una acción colectiva que adquiere un sentido ecuménico y político. Ecuménico, en el sentido no solo de la interacción institucional interreligiosa, sino también porque estos actores construyen una acción y una práctica común en pro de la dignidad de las personas, a partir de las cuales ponen en práctica una solidaridad activa junto a otros actores y sectores no religiosos en el espacio público. Y político, en el sentido de la afirmación de una perspectiva ciudadana⁷ y la construcción de lo público desde la incidencia en las instancias de decisión política, con el fin de transformar una

⁶ Este es el caso de los grupos vinculados a los denominados movimientos provida que desarrollan iniciativas de incidencia en las políticas públicas en oposición al enfoque de género, especialmente en el campo educativo. En este caso, los actores religiosos intervienen en el espacio público a partir de la intencionalidad proselitista de imponer una perspectiva y una agenda religiosa que rompe con la construcción de lo común.

⁷ Asumimos aquí la concepción de ciudadanía desde la perspectiva de Chantal Mouffe, quien plantea que la misma "debe estudiarse como una posición de sujeto en una sociedad donde los individuos no estén atados por un solo lazo de solidaridad. En última instancia, lo que une a los individuos es su reconocimiento de un conjunto de valores ético-políticos que deben respetarse, para asegurar la continuidad del contrato social. Una condición necesaria para que tenga lugar este tipo de vínculo es que la comunidad política debe carecer de una definición sustantiva del Bien Común. Así se garantiza que el cumplimiento de las responsabilidades ciudadanas esté menos asociado a la subordinación a un proyecto impuesto, que al acuerdo con normas consensadas" (Mouffe, 1993:235) (Monsiváis, 2002:165).

situación, considerada por ellos moralmente injusta, en beneficio de personas afectadas por medidas y decisiones que implican el atropello de determinados derechos.

Respecto a lo ecuménico, es interesante notar que en este caso emerge un tipo de ecumenismo (neo) progresista que se construye desde abajo, desde la interacción motivada por el bien común, desde el lugar de las demandas de la gente y la defensa de los derechos. En ese sentido, lo que une a católicos y evangélicos con los otros actores no religiosos es la comprensión de un tipo de creencia que se conecta con la defensa de los derechos y que asume que el dios en el que se sostienen se revela en las situaciones de injusticia y en las luchas de resistencia que promueven (de Sousa Santos, 2014).

Este marco de interpretación permite que, al participar en el espacio público, estos actores construyan su agencia política articulándola con una determinada referencia religiosa y una comprensión teológica que toma distancia de aquellos discursos y prácticas reconstruccionistas que ven la esfera del “mundo” como un lugar que hay que colonizar desde su comprensión religiosa dominante. Estos actores, inspirados en las teologías liberacionistas del catolicismo y las teologías evangélicas holísticas o contextuales, construyen su actoría desde la perspectiva de la construcción de ciudadanía y defensa de los derechos.

Es interesante observar el modo como la acción política que construyen estos actores religiosos alrededor de la protesta y la movilización social se sostiene en una determinada teología pública, ligada a lo que se conoce en determinados círculos del protestantismo y el catolicismo como una pastoral para la ciudadanía, que rompe con la privatización de la fe para construir puentes y espacios para una comunidad de fe insertada en el tejido social y político, comprometida con el bien común, dialogante con la pluralidad y abierta a la participación ciudadana (Sinner, 2007; De Castro, 2000; Panotto, 2017).

Esta lógica religiosa de la acción política se convierte en la base para que estos activistas se involucren en iniciativas de incidencia orientadas no solo hacia la transformación de la realidad, sino

también hacia la creación de nuevas estrategias de solidaridad con los afectados por las acciones de violación de los derechos.

De este modo, observamos cómo la experiencia de la indignación política se articula con una lógica religiosa contestataria de la actuación política, que hace que los actores religiosos se involucren en el activismo social no solo para acompañar a las víctimas de los atropellos, como tradicionalmente lo hacen, sino también para participar en las acciones de incidencia política junto con los otros actores de la sociedad civil. Estas nuevas estrategias de solidaridad hacen que la tradicional concepción de la compasión cristiana no se quede solo en la atención personal y en la compasión utilitaria, sino que implica la participación en acciones de incidencia política, lo que significa poner el foco de la protesta en las instancias de decisión para resolver las causas estructurales del problema abordado.

De este modo, la dimensión ético-política de la indignación ciudadana planteada por estos actores religiosos constituye un aspecto relevante. En esta línea, el caso que investigamos correspondería a un tipo de construcción de la agencia religiosa en el espacio público que se sostiene en una lógica movimientista, que se basa en “el sacrificio [religioso] militante en pos del bien común [...] y que se manifiesta desde la fe cívica, la del reconocimiento y la de la colaboración” (Mallimaci, 2014, 209).

Esta cosmovisión religiosa se convierte en un factor significativo que permite que los activistas religiosos puedan resignificar su discurso y su propio rol en el espacio público a partir de su involucramiento en las acciones de protesta, especialmente en el proceso de interacción con los otros agentes, religiosos y no religiosos, que participan en el espacio público de la movilización contestataria. El proceso de involucramiento en estas iniciativas políticas no solo con los religiosos sino también con los otros actores de la sociedad civil es un factor importante en la construcción de la agencia religiosa en el espacio público, porque se convierte en el nuevo lugar desde el que la identidad de estos creyentes se resignifica, los roles se replantean y el sentido de puesta en práctica de sus creencias se resitúa.

Otra dimensión desde la que se puede apreciar la perspectiva ciudadana desde la que estos actores se involucran en la protesta y la movilización social tiene que ver con el modo como construyen su rol de mediadores durante el conflicto. A diferencia de aquellos que plantean la mediación desde la perspectiva de evitar la confrontación y justificar el modelo extractivista para el desarrollo de la comunidad, aquellos actores religiosos que se mueven desde la lógica de la acción política contestataria asumen la mediación desde la perspectiva de la construcción de puentes entre las autoridades, la empresa y la comunidad afectada, sobre la base del cumplimiento de la ley, el respeto de los derechos y la atención integral a la salud de la población. En ese sentido, este sector de actores religiosos asume su rol colocándose en el lugar de los afectados, de las víctimas del atropello ambiental.

[...] más adelante hicimos una propuesta convocando a las autoridades, alcalde, prefecto, inclusive a la misma empresa para hacer una propuesta de una solución integral a la recuperación del río Mantaro y se llamó así la propuesta: Solución Integral y Sostenible al Problema de Salud Ambiental y laboral en la Oroya y recuperación de la cuenca del Río Mantaro.⁸

Este sector asume su rol de mediador desde el lugar de los afectados, desde la perspectiva de los derechos de las víctimas del atropello.

Creemos que el Estado tiene una responsabilidad ética frente a la situación que viven nuestros hermanos de La Oroya. Por eso, frente a la solicitud de la prórroga del PAMA a Doe Run se debe tomar en cuenta la importancia de proteger la salud y el trabajo digno de la población.⁹

[...] yo hablaba con los sindicalistas que estaban a favor de la empresa. En cierta ocasión me encontré con uno de ellos que estaba lle-

⁸ Miguel Zamudio, miembro de la Pastoral Social de Dignidad Humana del Arzobispado de Huancayo, 5 Setiembre, 2017.

⁹ Rev. Rafael Goto, presidente del Concilio Nacional Evangélico del Perú, 12 agosto, 2017.

vando a su compañero al hospital. Y le digo: “¿Qué le pasa?”. “Es un compañero que tiene 60 microgramos de plomo y vengo para llevarlo al hospital”. Le digo: “¿Y ustedes como sindicalistas no defienden las causas por las cuales tu compañero está mal?” Esto era lo doloroso para la iglesia y para mí, porque se trataba de defender la vida y la salud de la población, y es la población la que me amenazaba y por otro lado la empresa presionaba a los trabajadores. Y este es un problema hasta hoy porque los trabajadores tienen que ir y seguir trabajando a costa de su vida.¹⁰

El papel que asumen estos actores religiosos revela que el sentido del papel mediador del conflicto está marcado por la comprensión que se adopta desde la religión sobre aspectos de la vida pública, como el modelo de desarrollo sobre el cual se sostiene la vida de la comunidad, la concepción de la paz que subyace la gestión de los conflictos, el valor de los derechos de los ciudadanos, etc.

En este sentido, la práctica de estos actores religiosos da cuenta de que su rol público no se construye desde la neutralidad sino desde el lugar de los sujetos a quienes acompañan, desde el lugar de los afectados y afectadas por la acción injusta y violenta de la empresa extractivista con la anuencia del Estado.

Otro aspecto del caso que estudiamos, en el que se puede observar el modo como los actores religiosos inciden en la construcción de las esferas públicas desde la perspectiva de la ciudadanía, tiene que ver con el modo como estos actores participan en la construcción de la agenda pública y la generación de corrientes de opinión alrededor del conflicto.

Tanto en el ámbito local como nacional de la campaña en favor de la salud de La Oroya, los agentes de las iglesias se constituyeron en líderes de opinión durante las acciones emprendidas por la coalición de la sociedad civil. El propio arzobispo de la región, Pedro Barreto, fue nombrado coordinador de la Mesa de Diálogo Ambiental Regional de Junín, a raíz de su liderazgo alrededor de la campaña en favor

¹⁰ Monseñor Pedro Barreto, Arzobispo de la Arquidiócesis de Huancayo, 10 febrero, 2018

de la salud de La Oroya. La designación de Barreto como coordinador de esta plataforma de la sociedad civil lo convirtió en un destacado líder de opinión, al que los medios recurrían con frecuencia, convirtiéndolo en una de las voces más representativas e influyentes del activismo ambiental no solo en la región de Junín, sino también a nivel nacional.

Una de las acciones de la gestión de Monseñor Pedro Barreto desde la Mesa de Diálogo Ambiental de la región Junín fue la entrega de más de 9548 cartas dirigidas al Presidente Alan García, en 2009, exigiéndole que el abordaje del conflicto de La Oroya debería tomar en cuenta el derecho a la salud de la población.

La fotografía que pudimos obtener sobre esta acción es muy ilustrativa. En ella se aprecia a Barreto, junto a un grupo de líderes y activistas de La Oroya, acercándose a Palacio de Gobierno para entregar las mencionadas cartas. Este reporte periodístico revela detalles del hecho:

Pobladores de La Oroya y la región Junín, Perú, entregaron al Presidente Alan García más de nueve mil cartas por el respeto a la salud, el trabajo digno y el ambiente. En un acontecimiento histórico, 30 representantes de organizaciones de La Oroya y la región Junín presentaron 9 mil 548 cartas al presidente de la República, Dr. Alan García Pérez exigiendo el respeto a la dignidad, la vida y la salud de su población. La entrega se realizó en la Mesa de Partes de Palacio de Gobierno el 21 de abril y estuvo encabezada por Monseñor Pedro Barreto Jimeno, SJ, Arzobispo de Huancayo. “Estamos aquí con el pueblo de La Oroya, Huancayo y de otras ciudades para hacer sentir nuestra voz, una voz que busca la continuidad de la actividad minera, pero siempre y cuando haya respeto a la vida y a la salud de la población”, enfatizó monseñor Barreto.¹¹

El modo como estos grupos se insertan en la movilización y la protesta social –animando la afirmación de ciudadanía y alimentando una

¹¹ Diario *La República*, 28-abril-2009.

construcción plural de la esfera pública –nos lleva a pensar, por un lado, que la religión, en este caso, puede constituirse en formador de agencia política y constructor de agenda pública (Burity, 2009). Por otro lado, estos actores se constituyen en lo que Nancy Fraser (1992) denomina “contra públicos”, en tanto que juegan roles contestatarios desde el lugar de lo subalterno, y en este proceso forman parte de un público más amplio, poniendo en juego su potencial emancipatorio.

El factor religioso en la construcción de la acción colectiva

Desde la teoría de la acción colectiva (McAdam, McCarthy y Zald, 1996; Tarrow, 1997; Arce, 2015; Paredes, 2014) se plantea que determinados grupos e instituciones proveen una serie de “repertorios de movilización” que pueden contribuir a fortalecer la acción colectiva en el contexto de los procesos que se construyen desde los movimientos sociales (Paredes, 2014). En este caso, es posible observar que los grupos religiosos hicieron una contribución importante al movimiento de protesta a través de acciones de incidencia, como lobbies políticos, creación de puentes con actores influyentes (decisores), y gestación de solidaridades a nivel internacional. Un hecho clave para el éxito de la campaña de incidencia política fue la estrategia de incidencia desplegada por grupos presbiterianos y jesuitas, quienes movilizaron a sus miembros para protestar en la sede norteamericana de la empresa que administraba el complejo metalúrgico de la comunidad de La Oroya.

Estos actores religiosos hicieron una contribución importante en el proceso de construcción y activación de la acción colectiva, ampliando la red de alianzas de apoyo a la campaña de incidencia, la construcción de un discurso reivindicador más digerible, especialmente para los sectores que no provienen del activismo ambiental tradicional, y la activación de un variado repertorio de recursos para la movilización y la protesta: presencia en los medios de comunicación, “vigilias” de oración ecuménica, cartas de apoyo desde el

exterior, declaraciones públicas de la comunidad interreligiosa, visitas a las autoridades, etc. En este sentido, estos actores religiosos hicieron una contribución importante a la acción colectiva en dos aspectos que los teóricos señalan: la movilización de los recursos y la construcción de los marcos interpretativos de la protesta.

En relación con la movilización de los recursos, uno de los aspectos relevantes, desde el que los actores religiosos contribuyeron a la acción colectiva tiene que ver con la movilización de recursos, no solo a nivel micro, sino también a nivel de lo macro, que alcanzó hasta el plano internacional. Por ejemplo, la activación de lo que los estudiosos de la acción colectiva llaman las redes preexistentes. En ese sentido, un elemento clave fue la activación de la red de organizaciones eclesásticas fuera del Perú, especialmente en los Estados Unidos de Norteamérica, en donde, como mencionamos, la empresa Doe Run tenía su sede principal. Esto ayudó a diversificar los repertorios de movilización e incidencia.

En este caso, estos grupos hicieron uso de su extensa red inter-eclésiástica para llamar la atención frente al conflicto y demandar a sus autoridades tomar posición a favor de los afectados en la comunidad de La Oroya. Esto permitió, por un lado, que se potenciara el proceso de glocalización de la protesta (Paredes, 2014), lo que posibilitó solidaridades y alianzas más amplias, información oportuna para la toma de decisiones, y alimentó la presión política sobre los decisores que tenían la responsabilidad de resolver el problema. Por otro lado, el impacto de la estrategia de la campaña a nivel internacional generó el fortalecimiento de los actores locales, empoderándolos en la esfera pública nacional en un momento en el que eran estigmatizados por agentes de la empresa y voceros del gobierno en el contexto local. Al mismo tiempo, este proceso generó el proceso de glocalización de la propia práctica religiosa en el espacio público (Burity, 2015).

Adicionalmente, es interesante observar en este caso el modo como los actores religiosos inciden en la propia dinámica del movimiento social. En este aspecto, la contribución de los grupos religiosos, respecto a la ampliación de las alianzas y solidaridades más allá del ámbito local, dio un giro importante en la estrategia de

incidencia política construida desde la coalición de la sociedad civil que lideraba la campaña en favor de la comunidad de La Oroya.

La reactualización de la memoria político-religiosa

La narrativa que se construye alrededor de los rituales organizados por los actores religiosos que se insertan en la movilización social contestataria actualiza una determinada memoria colectiva que da cuenta de una trayectoria que se conecta con discursos, actores y movimientos que en épocas anteriores animaron o alentaron una lógica de acción pastoral alternativa y perfil público profético de las iglesias concordantes con aquello que estos actores religiosos intentan construir.

Incluso, es interesante notar el modo como se resignifican determinados relatos bíblicos, que se conectan con la idea de que el dios en el que sostienen su fe puede hacer los cambios que sus seguidores se proponen. Esto es precisamente lo que observamos en las denominadas “vigilias de oración por la salud de La oroya”, una de las actividades públicas realizadas en el marco de la campaña de incidencia política en favor de la referida comunidad. Una de las vigilias que observamos durante el trabajo de campo se llevó a cabo en las inmediaciones del Ministerio de Energía y Minas. Fue interesante observar que el grupo de religiosos participante del ritual—entre cánticos y arengas—decidió hacer una réplica del relato bíblico veterotestamentario en relación a la destrucción de los muros de Jericó, atribuida a la acción divina, por la fe de los creyentes¹². Rememorando aquel hecho, este grupo de activistas religiosos decidieron recorrer

¹² Según el relato bíblico [libro de Josué, capítulo 6, versículos 2-5], Josué recibe esta indicación de Dios: «¡He entregado en tus manos a Jericó, y a su rey con sus guerreros! Tú y tus soldados marcharán una vez alrededor de la ciudad; así lo harán durante seis días. Siete sacerdotes llevarán trompetas hechas de cuernos de carneros, y marcharán frente al arca. El séptimo día ustedes marcharán siete veces alrededor de la ciudad, mientras los sacerdotes tocan las trompetas. Cuando todos escuchen el toque de guerra, el pueblo deberá gritar a voz en cuello. Entonces los muros de la ciudad se derrumbarán, y cada uno entrará sin impedimento».

siete veces alrededor de dicho Ministerio, que tiene la responsabilidad de otorgar o suspender la licencia de operación a las empresas mineras.

En esta misma línea, resulta interesante escuchar los relatos de los sacerdotes y laicos católicos entrevistados, quienes hacen memoria de la participación de agentes católicos en la década de los setenta durante la lucha por los derechos de los trabajadores mineros:

Esta realidad no es nueva. Seguimos denunciando lo que antes ya se denunciaba. Desde los tiempos de Bartolomé de las Casas, quien denunciaba que son los pobres de Jesucristo quienes sufrían tormentos y martirios en las minas. [...] También viene a mi memoria lo que dijo uno de los obispos en Potosí: “La boca del infierno son unas minas por las que entran una gran cantidad de indios”. Nosotros seguimos denunciando aquí lo mismo.¹³

Esta resignificación de la memoria político-religiosa está conectada con una determinada utopía profética sobre la cual se sostiene la actuación de protesta de estos actores religiosos, que “crea un imaginario alternativo de la continuidad: continuidad con un pasado más antiguo que el que se impone en las convenciones sociales del presente, continuidad con un pasado más cercano que la fuente fundadora de la que se alimenta la conciencia del linaje, continuidad con un pasado feliz y benéfico que se opone a los males, o a las amenazas, o a las incertidumbres del presente” (Hervieu-Léger, 1993: 2010).

Esta misma perspectiva se puede notar en el discurso del Arzobispo Barreto, plasmada en esta nota periodística:

[...] nadie acallará la voz de la Iglesia en la defensa de los intereses de los pueblos, aunque existan algunos sectores interesados en ello. Recordó que la Iglesia expresó, durante el Concilio Vaticano II que se realizó hace más de 45 años, que es la servidora del mundo. Hay grupos de interés que quieren acallar la voz de la Iglesia en defensa de la vida, de la dignidad de la persona y del medio ambiente. Pero jamás, nada, ni nadie, nos va acallar esa voz profética que Jesús quiere que

¹³ Padre Javier Castillo, Parroquia “La Inmaculada” de Huancayo, 9 de diciembre, 2017.

realicemos hoy, porque es sin duda alguna el mejor camino para buscar la felicidad de todos especialmente de aquellos que nos acusan, como Iglesia, de meternos en un asunto que no nos corresponde [...] Por tanto, seguiremos luchando, pero siempre con la cabeza erguida porque sabemos que estamos defendiendo la vida y esa es la orientación que la Iglesia quiere que realicemos, concluyó.¹⁴

La activación de esta narrativa ligada a la memoria religiosa, para el caso católico, reactualiza las fuentes teológicas fundantes de la lucha de agentes pastorales que decidieron sostener su acción desde una perspectiva teológica liberacionista.

En este caso es interesante observar que para los sectores católicos que provienen de la frontera de la pastoral social, la (re) apropiación de lo público y la interacción con otros actores contestatarios de la sociedad civil no sólo los reafirma en su opción pastoral de atención a los sectores excluidos, sino también los legitima como referentes de una iniciativa profética y ecuménica mayor, desarrollada en alianza con otros actores, que necesariamente se mueven en el entorno eclesiástico.

Este nuevo contexto de lucha por la reivindicación de los derechos desde los actores religiosos propicia la construcción de un relato de memoria que se funda en una doble dinámica. Por un lado, genera la reactualización de una identidad religiosa que se construye desde una frontera del catolicismo institucional, desde una manera de construir la identidad del creyente católico. Por otro lado, contribuye a la resignificación de la representación y la legitimidad pública de este sector de la comunidad eclesiástica. Asimismo, esta narrativa legitima las nuevas prácticas sociales y políticas de la comunidad de creyentes en esta localidad, sobre la base de conectarse o hacer notar su adscripción a una suerte de linaje de agentes religiosos contestatarios, que –al igual que ellos –en el pasado denunciaron

¹⁴ Revista *IDEELE* (19-07-2010).

la injusticia, se enfrentaron al poder y estuvieron al lado de las víctimas del atropello.

Este relato religioso (profético) de la acción política constituye un elemento central no sólo para generar una mayor conciencia de la existencia de la situación de injusticia entre los propios fieles religiosos, sino también para reafirmar el vínculo entre la fe que profesan y la opción por la defensa de los derechos ambientales.

De este modo, la activación de la memoria se convierte, por un lado, en un elemento cohesionador y animador de la acción profética reactualizada y contextualizada en una situación concreta de injusticia y atropello. Al mismo tiempo, constituye un factor activador de la capacidad organizativa de los actores religiosos en favor de una causa que reivindica la defensa de los derechos humanos.

Por otro lado, este modelo de actuación religiosa en el espacio público re-activa una apuesta ética por la transformación de la realidad social percibida como injusta. En este sentido, las ritualidades religiosas activadas en el espacio público dan cuenta del modo como en medio de las memorias de colonización también se reactivan las memorias de resistencia cultural de los pueblos (De la Torre, 2013). Asimismo, nos permite apreciar el modo como los rituales político-religiosos construidos alrededor de la protesta social se convierten en “contenedores que, por un lado, producen anclajes con la tradición y la memoria, y, por otro lado, son los espacios estratégicos de la recomposición de lo sagrado” (De la Torre, 2013:117).

A modo de conclusión

El caso de los actores que investigamos no solo confirma el proceso de revitalización y posicionamiento de la religión en el espacio público y las diversas formas de interacción con los actores en la esfera política, sino que nos permite apreciar actorías religiosas que intervienen en el espacio público desde lógicas distintas a aquellas que

se afirman en el reconstruccionismo religioso-político o la colonización religiosa de la política. Lo que observamos en el caso analizado es, más bien, un tipo de actor religioso que se apropia del espacio público desde una lógica de participación política que contrasta con la separatista y autoritaria, y se manifiesta desde una suerte de fe cívica y ecuménica. De este modo, lo religioso se instituye como un espacio de construcción de ciudadanía que tiene repercusiones tanto en la sociedad política como en la sociedad eclesial, desafiándola a construir una iglesia afirmada desde la pluralidad y la ecumenicidad.

Desde esta perspectiva, nuestro estudio da cuenta de actores religiosos que se apropian de lo público, cumpliendo una función profética (Melucci, 1999),¹⁵ a partir de su inserción en los procesos de movilización social construidos desde la sociedad civil, con el propósito de afirmar los derechos y animar una cultura de ciudadanía activa. En este sentido, los actores religiosos aparecen como sujetos sociales que participan en la construcción de una determinada esfera pública desde la acción ciudadana. De este modo, son parte de la acción colectiva, no solo para hacerse visibles y ganar legitimidad (Giménez Béliveau, 2008), sino también para proveer determinados recursos que facilitan la movilización y la incidencia política.

En este contexto, estos actores se convierten en agentes claves para impulsar junto con otros, desde la sociedad civil, una pragmática articulación entre ampliación de la construcción de ciudadanía, refuerzo del impulso asociativo, reconstrucción de los lazos de solidaridad y reinención de una cultura política que pone énfasis en los aspectos éticos de la acción ciudadana (Burity, 2006).

¹⁵ Alberto Melucci (1999), en el marco de la teoría de los movimientos sociales, acuña esta misma categoría –la de la función profética –para describir el papel contestatario de determinados sectores que participan de la acción colectiva política. Tomando el planteamiento de Melucci, podemos corroborar que efectivamente estos actores religiosos cumplen la función de revelar los problemas y anunciar a la sociedad la existencia de situaciones de injusticia. Además, como sostiene Melucci, con su discurso disruptivo estos actores contrarrestan los códigos culturales dominantes, y revelan que la racionalidad de los aparatos de poder no es la única posible.

Desde esta perspectiva, el activo papel que juegan estos actores religiosos en las iniciativas de la sociedad civil que buscan fortalecer la democracia y promover los derechos humanos evidencia las capacidades que tienen estos agentes para aportar, no solo desde la línea tradicional del acompañamiento compasivo a las víctimas de actos de injusticia, sino también poniendo a disposición sus capacidades de movilización y organización, tan necesarias para el éxito de las iniciativas ciudadanas de incidencia política promovidas desde los movimientos de la sociedad civil frente a coyunturas marcadas por el atropello de derechos, como fue el caso de la problemática socioambiental que afectó a la comunidad de La Oroya.

Y tal como señalamos líneas arriba, esta lógica de apropiación de lo público contrasta con la participación política tradicional, circunscrita a las contiendas electorales o a la participación en las esferas públicas estatales. Se trata de un tipo de actuación religiosa que pone énfasis en la afirmación de valores ciudadanos, como el reconocimiento social, la afirmación de los derechos, las demandas de dignidad y de respeto, de rechazo a las discriminaciones (Goirand, 2015).

En este sentido, la práctica de los actores que investigamos da cuenta de un campo del quehacer religioso desde el que es posible la articulación de agencia política, así como la construcción de ciudadanías (Burity, 2006),¹⁶ en contraste con aquellos grupos religiosos

¹⁶ Asumimos aquí la concepción de ciudadanía desde la perspectiva de Chantal Mouffe (1999), quien plantea que la misma “debe estudiarse como una posición de sujeto en una sociedad donde los individuos no estén atados por un solo lazo de solidaridad. En última instancia, lo que une a los individuos es su reconocimiento de un conjunto de valores ético-políticos que deben respetarse, para asegurar la continuidad del contrato social. Una condición necesaria para que tenga lugar este tipo de vínculo es que la comunidad política debe carecer de una definición sustantiva del Bien Común. Así se garantiza que el cumplimiento de las responsabilidades ciudadanas esté menos asociado a la subordinación a un proyecto impuesto, que al acuerdo con normas consensadas. De este modo puede asegurar las libertades individuales y permitir, a la vez, un compromiso activo con las reglas del juego. Mirándola desde esta perspectiva, la ciudadanía ya no es una identidad entre otras, como en el liberalismo, ni la identidad dominante, como en el republicanismo cívico, sino un principio articulador de las diferentes posiciones subjetivas. Permite la pluralidad de alegatos específicos y el

vinculados al conservadurismo contemporáneo que se apropian de lo público y construyen su poder desde la lógica de la teocracia.

Los actores religiosos que estudiamos nos invitan a pensar que es posible que las concepciones religiosas puedan ayudar a afirmar los mínimos éticos de justicia que componen la ética cívica de una sociedad plural (Cortina, 2011).

Finalmente, la práctica política de estos actores plantea nuevas aristas para pensar no sólo en las implicancias positivas del factor religioso y el rol transformador de las organizaciones basadas en la fe en la construcción de las nuevas esferas públicas desde la sociedad civil (Fraser, 1992), sino también en las repercusiones que trae consigo la incidencia de determinadas racionalidades religiosas que abrazan apuestas ciudadanas, de cara a construir nuevas formas de laicidad en el contexto de la democracia.

Siguiendo la discusión planteada por Fraser, el caso de estos actores religiosos constituye un ejemplo no sólo para repensar el papel de los contrapúblicos en una sociedad marcada por la estratificación social y la legitimación de públicos y discursos dominantes, sino también para considerar la contribución de actores emergentes, como es el caso de grupos religiosos que reclaman un lugar en construcción de las esferas públicas, que contribuyan a construir una democracia que alimente la laicidad y promueva la defensa de los derechos.

Finalmente, nuestra investigación abre un campo de estudio del fenómeno religioso que nos permite ver en los discursos disruptivos y las prácticas contestatarias de la religión pública no sólo el modo como se escenifican las tensiones, sino también “cómo se reinventa el significado, se desestructuran las relaciones de poder dominantes, y se resignifican los rituales, transformando a los símbolos dominantes de canónicos a transgresores del orden y de las estructuras establecidas” (De la Torre, 2013: 129).

respeto a la libertad individual, en un marco de acuerdo con las normas democráticas (Mouffe, 1993: 235 y Monsiváis, 2002:165).

Bibliografía

- Alkire, Sabina (2002). "Dimensions of Human Development". *World Development*, 30, (2): 181-205.
- Arellano, Javier (2013). ¿Minería sin fronteras? Conflicto y desarrollo en regiones mineras del Perú. Lima: PUCP- IEP-UARM.
- Arce, Moisés (2015). *La extracción de recursos naturales y la protesta social en el Perú*. Lima: Fondo editorial de la PUCP.
- Bebbington, Anthony. (ed.) (2007). *Minería, movimientos sociales y respuestas campesinas*. Lima: IEP, CEPES.
- Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Burity, Joanildo (2006). "Identidades colectivas en transición y la activación de una esfera pública no estatal". En Catia W. Lubambo (ed.) *Diseño Institucional y participación política experiencias en el Brasil contemporáneo*, Buenos Aires: CLACSO. p. 73- 124.
- Burity, Joanildo (2009). "Religião e lutas identitárias por cidadania e justiça: Brasil e Argentina". *Ciências Sociais Unisinos* (45), 3: 183–19.
- Burity, Joanildo. 2015. Minoritização, glocalização e política: para uma pequena teoria da translocalização religiosa. *Cadernos de Estudos Sociais*, Recife, 30 (2): 31-73.
- Casanova, José (2000), *Religiones públicas en el mudo moderno*. Madrid: PPC.
- Casanova, José (2012). *Genealogías de la secularización*. Barcelona: Anthropos editorial
- Cohen, Jean y Andrew Arato (2002). *Sociedad Civil y Teoría Política*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Cortina, Adela (2010). *Ética mínima: Introducción a la filosofía práctica*. Málaga: Editorial Tecnos.

De Castro, Clovis Pinto (2000). *Por uma fé cidadã – A dimensão pública da Igreja. Fundamentos para uma pastoral da cidadania*. São Bernardo do Campo/São Paulo: Umesp/Loyola.

De Echave, José *et al.* (2009). *Minería y Conflicto Social*. Lima: IEP- Centro Bartolomé de las Casas.

De la Torre, Renée (2013). “Una agenda epistemológica para replantear las maneras de entender la secularización en América Latina”. En Verónica Giménez y Emerson Giumbelli (eds.) *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*, Buenos Aires: Editorial Biblos-ACSRM. p. 109-133.

Fraser, Nancy (1992). “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, en Craig Calhoun (ed.) *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: M.IT Press.

Gamio, Gonzalo (2015). “Sentido profético y memoria. Elementos para pensar la injusticia”. En *La verdad nos hace libres*, en Giusti, Miguel; Gutiérrez, Gustavo & Salmón, Elizabeth (eds.). Lima: PUCP. p. 609-620.

Gaviglia, Alejandro (2017). “La secularización en cuestión. Aclaración sobre el concepto de secularización”, En Salomón Lerner y Miguel Giusti (ed.), *Postsecularización: Nuevos encuentros entre cultura*, Lima: Fondo editorial- PUCP. pp. 35-53.

Gómez, Sandra (2017). “Una ciudadanía: Una lectura en clave de Chantal Mouffe e Ernesto Laclau”, *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, 26: 193-219.

Giménez Béliveau, Verónica (2008). “Espacios públicos y espacios políticos redefinidos: Reflexiones sobre el accionar de los grupos religiosos en la escena pública argentina”. En Catalina Romero (Ed.), *Religión y espacio público*. Lima: CISEPA-PUCP, pp. 49-59.

Goirand, Camille (2015). “Pensar las movilizaciones y la participación: Continuidad de perspectivas e imbricación de posiciones”. En Combes, Helene, Tamayo, Sergio & Voegtli, Michael (eds.) *Pensar y mirar la protesta*, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 93-135

Hervieu-Léger, Danièle (2005). *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder Editorial.

Huamaní, Giselle. *et al.* (2012). *Hacia una mejor gestión de los conflictos socio-ambientales en el Perú*. Lima: CIES.

Levine, Daniel (2005). "Pluralidad, pluralismo y la creación de un vocabulario de derechos". *América Latina Hoy*, 41: 18-34.

Levine, Daniel (2012). *Politics, Religion y Society in Latin America*. Boulder: Lynne Rienner Publicsher.

Levine, Daniel (2009). "Pluralism as Challenge and Opportunity". En Frances Hagopian (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, e Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 405-428.

Lecaros, Veronique (2016). *La conversión al evangelismo*. Lima: Fondo editorial-PUCP.

Li, Fabiana (2017). *Desenterrando el conflicto: Empresas mineras, activistas y expertos en el Perú*. Lima: IEP.

López, Darío (2004). *La Seducción del Poder Los Evangélicos y la Política en el Perú de los Noventa*. Lima: Ediciones Puma.

Loseke, Donileen R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructivist Perspectives*, Nueva York: Aldine De Gruyter.

Mallimaci, Fortunato (2014). "La continua construcción política de identidades múltiples desde lenguajes, símbolos y rituales religiosos en las naciones latinoamericanas". En Aldo Ameigeiras (ed.) *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales: los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 195-217.

McAdam, Doug., McCarthy, John. y Zald, Mayer (eds.) (1996). *Comparative Perspectives on Social Movements. Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press.

McVeigh, Rory y David Sikkink (2001). "God, Politics, and Protest: Religious Beliefs and de Legitimation of Contentious Tactics," *Social Forces*, 79 (4),1425-1458.

Mouffe, Chantall (1993). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Buenos Aires: Paidós.

Monsiváis, Alejandro (2002). "Ciudadanía y juventud: elementos para una articulación conceptual", *Perfiles Latinoamericanos*, 20: 157-176. México: Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales Distrito Federal.

Panotto, Nicolás (2017). *Religiones, política y Estado laico: Nuevos acercamientos para el contexto latinoamericano*. Bogotá: RELAD-GEMRIP.

Paredes, Maritza (2014). "La glocalización de las protestas mineras y las lecciones de Tambogrande". En Narda Henríquez (edit.) *Conflicto social en los andes. Protestas en el Perú y Bolivia*, Lima: Fondo editorial de la PUCP, pp. 135-158.

Parker, Christian (2008). "Pluralismo religioso, educación y ciudadanía". *Sociedade e Estado*, 23 (2): 281-353.

Pérez-Guadalupe, José Luis (2017). *Entre Dios y el Cesar: El impacto de los evangélicos en Peru y América Latina*. Lima: Konrad Adenauer

Pérez, Rolando (2009). *Media and the Re-signification of Social Protest, Change and Power among Evangelicals: The Peruvian Case*. Tesis de Maestría, School of Journalism and Mass Communication of the University of Colorado, Boulder.

Pérez, Rolando (2015). "Evangelical Representations in the Public Sphere: The Peruvian Case", en Jonathan James (edit.) *A moving faith: Mega Churches Go South*, Los Ángeles: SAGE Publications.

Pérez, Rolando (2016). "Las apropiaciones religiosas de lo público: El caso de los evangélicos en el Perú", en Catalina Romero (ed.) *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples*. Lima: Fondo Editorial de la PUCP/ CEP, pp. 153-176.

Pérez, Rolando (2018). "Mediatizaciones públicas de la religión en América Latina". En Roberto Blancarte (ed.) *Diccionario religiones en América Latina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica- Colegio de México, pp. 355-362.

- Romero, Catalina (2008). "Catolicismo y sociedad civil en el Perú". En Catalina Romero (ed.) *Religión y espacio público*, Lima: CISEPA-PUCP, pp. 17-36.
- Romero, Catalina (2009). "Religion and Public Spaces: Catholicism and Civil Society in Peru", en Frances Hagopian (ed.) *Religious Pluralism, Democracy, and the Catholic Church in Latin America*, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 365-341.
- Scurrah, Martin (2013). "Minería, conflictividad y política". *Revista Argumentos* (Instituto de Estudios Peruanos) IEP, 5 (7) p. 2-6.
- Sinner, Rudolf von (2007). "From Liberation Theology to a Theology of Citizenship as Public Theology". En *International Journal of Public Theology*, 1 (3-4): 338-363.
- Santos, Boaventura. (2014). *Si Dios fuese un activista de los derechos humanos*, Madrid: Editorial Trotta.
- Tarrow, Sidney (1997). *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial
- Tamayo, Juan José (2011). *Otra teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Barcelona: Biblioteca Herder
- Taylor, Charles (2002). *Las variedades de la religión hoy*. Buenos Aires: Paidós.
- Wynarczyk, Hilario (2009). *Ciudadanos de dos mundos*, Buenos aires: Editorial de la Universidad de San Martín.
- Young, Michael P. (2002). "Confessional Protest: The Religious Birth of U.S. National Social Movements". *American Sociological Review*, 67 (5): 660-668.

Parte 4
Las alianzas conservadoras
vs. la ideología de género

Juridificación reactiva: la re-cristianización a través del derecho

Juan Marco Vaggione

Introducción

Para la Iglesia católica participar de los debates legales es una prioridad política. Entre otros aspectos, la Iglesia se moviliza para que las leyes estatales no se aparten del derecho natural y reconozcan la existencia de “una ley moral superior”.¹ Esta prioridad se activa frente a determinadas temáticas, siendo la sexualidad una de las principales. La Iglesia, al igual que la mayoría de las instituciones religiosas, defiende una postura hiper-moralizada de lo sexual que debe reflejarse en un sistema legal que proteja el matrimonio y la reproducción como valores universales. De este modo, el derecho tiene como una de sus principales funciones ordenar y jerarquizar la sexualidad de acuerdo con ciertos valores que son innegociables. La legitimidad y, por tanto, la obligatoriedad de las leyes seculares, descansa en la coherencia que ellas guarden con la moral universal.²

Esta preocupación de la Iglesia católica se intensificó como consecuencia del impacto de los movimientos feministas y LGBTI en ámbitos nacionales y transnacionales. Estos movimientos, en relativamente poco tiempo, instalaron un nuevo paradigma respecto a

¹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html

² http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html

las formas de regular el aborto, las parejas del mismo sexo, la educación sexual o la identidad de género (entre otros temas). No sólo despenalizan, y por tanto habilitan, ciertas prácticas sexuales y reproductivas (libertad negativa) sino que incluso las consideran como derechos cuyo acceso debe estar garantizado por el Estado. Esta “revolución jurídica”, como la misma jerarquía católica la denomina³, desmoraliza la sexualidad y busca desmontar la jerarquización del orden sexual. No sólo están en juego las reglas morales y legales sobre lo prohibido y lo permitido, sino que a través de ellas se pone en tensión la construcción misma de lo religioso como gestor privilegiado de la moral sexual.

El propósito de este capítulo es, precisamente, analizar las formas en que la Iglesia católica y sectores aliados reaccionan frente al creciente impacto del paradigma de los Derechos Sexuales y Reproductivos (DSyR). Si en trabajos previos analicé la politización reactiva de sectores religiosos (Vaggione, 2005) en este me interesa abordar el proceso de juridificación, de movilización del derecho, que compone esta politización.⁴ Esta juridificación reactiva pone en circulación renovados argumentos y estrategias legales con el propósito de remoralizar los debates públicos. En particular, el capítulo se focaliza en dos dimensiones de este proceso: a) el enmarque político instrumentado desde el Vaticano en reacción al avance de estos movimientos (cultura de la muerte/cultura de la vida; ideología de género/familia natural); b) el uso del derecho en protección de la vida desde la concepción y de la familia natural en distintos países de América Latina. Estas dimensiones y sus vinculaciones permiten comprender la racionalidad política y legal generada en oposición al Paradigma de los DSyR.

A través de este análisis, se aporta a otras dos temáticas que, aunque no son el principal objetivo del capítulo, lo atraviesan. Se

³ http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0998_SPAGNOLO.pdf

⁴ Parte de los argumentos desarrollados en la primera sección de este capítulo se presentan de forma más amplia en Biroli, Vaggione y Machado (2020)

pretende profundizar la comprensión del activismo moral conservador en las democracias contemporáneas. Este activismo, si bien heterogéneo y complejo está fuertemente matizado por el catolicismo respecto a las formas de regular legalmente el orden sexual. La Iglesia católica, a diferencia de otras tradiciones religiosas, cuenta con una larga experiencia y experticia jurídica que se plasma en la producción teórica y en la enseñanza, así como en su estatus privilegiado en ámbitos nacionales y transnacionales. Comprender las reacciones de la Iglesia en tanto maquinaria legal permite también analizar algunos aspectos de la política moral conservadora en contextos nacionales y transnacionales.

La otra temática que atraviesa el capítulo es la pregunta sobre la vinculación entre religión y derecho (más allá del debate sobre Estado e Iglesia). A pesar de la existencia de algunos antecedentes es un tema que requiere de más abordajes y estudios que den cuenta de la complejidad de estos vínculos. El derecho es una arena pública relevante para conocer las principales tensiones vinculadas a la política sexual, pero es también una matriz de inteligibilidad de lo religioso. Es en el campo jurídico, en la elaboración de leyes, jurisprudencia y doctrina, donde lo religioso (al igual que lo sexual) adquiere carnadura. La juridificación reactiva permite, entonces, considerar los cambios y desplazamientos en la articulación religión y derecho en reacción a la política sexual contemporánea.

La des-imbricación del derecho

La sexualidad es una de las arenas más complejas para analizar las fronteras entre lo religioso y lo secular que caracterizan al derecho moderno. Desde finales del siglo XIX, con la creación de los estados nación, las formas de regular la familia y la reproducción comenzaron a secularizarse, y se logró una separación entre las leyes religiosas y las seculares. La estatalización fue, sin dudas, un momento clave en el proceso de modernización del derecho ya que implicó no

sólo que el Estado reclamara su monopolio en la gestión de lo jurídico, sino que lo religioso quedara supeditado al Estado (Arlettaz, 2105). Un ejemplo de este proceso fue el traspaso del matrimonio al Estado, diferenciando el matrimonio civil del sacramento religioso. El Estado no sólo asumió la celebración del acto matrimonial sino también comenzó a defender el matrimonio como institución privilegiada para ordenar la sexualidad a través de los derechos hereditarios, de privilegiar los hijos matrimoniales, o, incluso, de criminalizar al adulterio (entre otras formas).

Sin embargo, la estatalización no significa, necesariamente, la des-cristianización del derecho.⁵ En los países de América Latina, el impacto político y cultural de la Iglesia católica también implicó la universalización de la moral católica bajo el manto del derecho secular. Este proceso, que he denominado en otros textos como imbricación entre derecho secular y doctrina católica, evidencia otra cara de la secularización del derecho. Allí donde alguna religión en particular ha funcionado de manera hegemónica es habitual encontrar un proceso de transmutación de lo religioso en la cultura (Beaman, 2013; Jakobsen y Pellegrini, 2004; Montero, 2009⁶). En pocos temas este impacto ha sido tan intenso y, paradójicamente, tan naturalizado como en las formas de regular el orden sexual.

La secularización en las formas de regular la sexualidad involucra más que la traslación de las normas de la Iglesia al Estado, ya que requiere también del desmonte de la herencia religiosa en los patrones morales y culturales impresos en el derecho estatal. El tipo de vinculación entre Estado e Iglesia en la región ha facilitado que el derecho secular funja, en temas sexuales, en protección de la doctrina católica. La secularización del derecho involucra, entonces, no

⁵ No es el propósito de este artículo analizar las teorías sobre la secularización del derecho sino considerar los desafíos que el paradigma de los DSyR implica a un derecho que se presume secularizado (ver Arlettaz, 2015, así como otras publicaciones de la Cátedra Extraordinaria Benito Juárez para ello <http://catedra-laicidad.unam.mx/>).

⁶ Los trabajos de Talal Asad fueron importantes para este tipo de abordaje al plantear una lectura crítica de los estudios sobre la secularización.

sólo una dimensión funcional, el Estado como regulador, sino también un aspecto material, vinculado al contenido de esta regulación. Este aspecto es más complejo de identificar ya que depende, en gran medida, de las formas en que se trazan las fronteras entre lo religioso y secular; trazado que es inevitablemente político y dinámico. Para ello es necesario interrumpir el mito del derecho secular (sus pretensiones de objetividad y universalidad) a partir de comprender las complejas imbricaciones y relaciones con lo religioso que se des/re articulan de formas móviles. Sin desconocer la importancia del paso de la Iglesia al Estado, también es necesario analizar las formas en que la materialidad del derecho recepta contenidos morales, religiosos y, a la vez, los procesa e instrumentaliza como parte de un discurso secular.

De este modo, la secularización del derecho en su aspecto material requiere de un proceso de des-imbricación por el cual se re-trazan las fronteras entre lo religioso y lo secular y se incrementa el hiato entre normas legales y doctrina católica. Aquello que se fundía como parte de un mismo mecanismo disciplinario, donde coincidían Estado e Iglesia, derecho secular y moral religiosa, o pecado y el crimen, se tensiona permitiendo formas renovadas de regular el deseo y la familia. El creciente pluralismo, tanto en las creencias religiosas como en las prácticas sexuales y reproductivas –contracara de la pérdida del poder de la Iglesia sobre la moral sexual – permitieron no sólo evidenciar la imbricación entre derecho secular y moral católica sino también modificar el derecho y purgar (siempre de forma parcial) sus basamentos religiosos.

El matrimonio es, sin dudas, un ejemplo de las complejas y fluctuantes articulaciones entre derecho secular y doctrina católica. El hecho de que el matrimonio pasara al Estado fue, como se mencionó más arriba, un momento determinante, pero no clausuró el proceso de distinción y autonomía ente lo religioso y lo secular inscripto en el derecho. La hegemonía del catolicismo sobre la moral sexual hacía complejo (sino imposible) pensar en un derecho secular que negara los principios religiosos. A la estatalización le continuó un largo

proceso, que ocupó el siglo XX, sobre el reconocimiento legal del divorcio vincular que evidenció el fuerte impacto de la Iglesia católica en el contenido del derecho secular. Este proceso recién culmina en el año 2004, cuando Chile modifica su derecho privado para incluir, finalmente, el divorcio vincular en su legislación a pesar de la marcada oposición de la jerarquía católica y sectores aliados. La desimbricación, en tanto secularización del derecho, implica entonces un doble movimiento: politizar (que implica también construir) como remanente religioso aquello que se legitimaba como norma secular (la indisolubilidad del matrimonio) y modificar las legislaciones ampliando la brecha entre las normas civiles (divorcio vincular) y las de corte religioso (el matrimonio como sacramento).

Este proceso de desimbricación del derecho, de des-cristianización de la ley, es impulsado a un nuevo umbral por la emergencia y consolidación del paradigma de los derechos sexuales y reproductivos (DSyR). Las formas de regular el parentesco, la reproducción o la sexualidad propuestas por este paradigma profundizan el desmontaje de lo religioso impreso en el derecho secular, desmontaje que primero requiere politizar el sustrato religioso en este derecho. Por un lado, el paradigma inscribe un relato crítico a las formas en que el derecho secular recepta (y de algún modo también invisibiliza) la influencia de la moral cristiana. La política que acompaña a estos derechos vuelve visible las formas en que lo religioso funciona como un basamento o “bajo relieve” (Montero, 2009) o como un “residuo reprimido” (Sullivan *et al*, 2011) del derecho secular. Uno de los impactos más relevantes (y probablemente menos analizados) de la política sexual contemporánea es reinscribir como religioso (como católico) aquello que circulaba como parte de la moral natural o de la cultura nacional. Lo naturalizado como secular (la definición de familia como heterosexual o la sexualidad como reproductiva) se reinscribe como parte de una herencia cristiana objetivada en el derecho y, como tal, debe excluirse.

Por otro lado, el paradigma de los DSyR propone una articulación entre derecho, ética y orden sexual que es antitética con la sostenida

por la doctrina católica. No es sólo una crítica a la imbricación entre derecho secular y moral cristiana, sino también a la existencia de una ley de la naturaleza y/o a una moral universal como fundamentos del derecho (ambos componentes de la doctrina católica). Este paradigma se aparta de las definiciones esencialistas al considerar las formas en que el poder afecta (incluso construye) lo sexual.⁷ No es sólo una crítica a una concepción biologizante, naturalista, de la sexualidad sino a las jerarquizaciones y relaciones de poder que dicha concepción enmascara. Para democratizar el orden sexual es imprescindible romper el esencialismo defendido, entre otros, por la apelación a lo natural de la jerarquía católica.

Esta des-naturalización contradice dos aspectos determinantes de la postura católica sobre lo sexual. Por un lado, los DSyR garantizan una sexualidad separada de la reproducción y derechos reproductivos que no necesariamente requieren vínculos sexuales o afectivos. Esta autonomía se contrapone a un elemento central de la doctrina católica: el carácter procreativo de la sexualidad como base para su moralidad y legalidad. Por otro lado, los DSyR se alejan de la doctrina católica en la defensa de un pluralismo ético. Al politizar la sexualidad también politizan (y legitiman) los desacuerdos morales existentes, interrumpiendo la noción de una moral universal sostenida por la Iglesia católica. Este proceso de ‘desmoralización’ del orden sexual no significa borramiento ético. Al contrario, la crítica a la moral universal es acompañado por una visibilización y construcción de diversas éticas incluso en tensión (por ejemplo, el debate sobre prostitución-trabajo sexual que se produce al interior del paradigma de los DSyR).

La lucha por el derecho es también la búsqueda por cambiar un *nomos*,⁸ una episteme, respecto a la articulación entre moralidad y

⁷ Los análisis de Foucault dieron lugar a un cambio importante en las formas de analizar las maneras en que el poder construye (no sólo regula) la sexualidad.

⁸ Un *nomos* en términos de Robert Cover es un universo normativo en que se construye y mantiene la diferenciación entre lo correcto/lo equivocado; lo legal/ilegal y lo válido/inválido.

sexualidad. En síntesis, el paradigma de los DSyR tiene tres efectos interconectados sobre la articulación entre derecho y religión: a) denunciar la supuesta neutralidad y objetividad del derecho al evidenciar el papel de la doctrina católica sobre las leyes; b) reinscribir como religioso aquello que circula como parte de la cultura (nacional) y de la moral (natural); c) legitimar articulaciones novedosas entre derecho y ética sexual para las cuales el deseo, el placer y la autonomía son principios fundantes.

Esta sexualización del derecho ha generado, como se analiza a continuación, una nueva etapa en el proceso de juridificación de la moral católica. El derecho, en tanto sitio institucionalizado para las disputas de poder (Smart, 1989), es también una arena donde actores con agendas diferentes, incluso opuestas, articulan sus visiones sobre la sexualidad (Monte, 2018). Frente a la legalización del aborto, la identidad de género o las parejas del mismo sexo, la jerarquía católica y sectores aliados juridifican (de forma reactiva) la moral sexual basada en la reproducción y el matrimonio en defensa de un orden social y moral que consideran amenazado.

La juridificación de la moral católica

La Iglesia católica ha sido desafiada de distintas formas por la modernidad y la secularización. La diferenciación entre las esferas religiosa y secular o la necesaria separación entre Estado e Iglesia fueron procesos resistidos por la institución eclesial. Recién en la segunda mitad del siglo XX se adapta institucionalmente a la modernidad, no sin tensiones y desacuerdos, a partir de las principales decisiones del Concilio Vaticano II (1962-1965). Se inscribe como parte del mundo, a través de aceptar la libertad religiosa y la separación entre lo religioso y lo político (entre otros aspectos); lo que no significa su desinterés por los asuntos sociales, culturales y económicos. Al contrario, la Iglesia moderna defiende su derecho a ser un actor público,

a llevar a la esfera pública la defensa de sus principios morales (una de las facetas de la desprivatización, en términos de Casanova, 1994).

Este *aggiornamento* al mundo social y político excluyó las temáticas vinculadas a la sexualidad que, en los sesenta, eran ampliamente discutidas incluso dentro del catolicismo; sobre todo, el uso de los anticonceptivos para controlar la natalidad. A pesar de la existencia de corrientes internas y de una comisión específica que, durante el Concilio Vaticano II, aconsejó considerar a los anticonceptivos como una opción moral en circunstancias específicas, la encíclica Humana Vitae clausuró toda posibilidad aperturista reafirmando la inseparabilidad entre acto matrimonial y reproducción.⁹ La flexibilización que implicó el Concilio Vaticano II dejó por fuera a la sexualidad en un mundo donde ni los propios creyentes seguían las estrictas pautas morales defendidas por la jerarquía.

Esta inflexibilidad de la Iglesia católica hacia la moral sexual se desplaza, se traslada, hacia las regulaciones legales. El derecho debe proteger y respetar ciertos valores que la Iglesia considera “exigencias éticas [...] radicadas en el ser humano y pertenecen a la ley moral natural” y, por tanto, no son confesionales.¹⁰ Incluso, la legitimidad del derecho se evalúa no sólo en torno a los procedimientos democráticos, ya que “la política no puede hacer abstracción de la ética, ni las leyes civiles ni el orden jurídico de una ley moral superior”.¹¹ Sin desconocer la importancia de temas como la pobreza o la exclusión, la defensa de una moral sexual reproductivista y matrimonial es uno de los principales ejes de alianzas de la jerarquía católica con sectores gubernamentales y con otras tradiciones religiosas.

La centralidad que para la Iglesia tiene la regulación del orden sexual se evidenció en las reacciones frente a los cambios culturales

⁹ La encíclica afirma que son inseparables los aspectos “unión y procreación” en el acto matrimonial (HV, n. 12)

¹⁰ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20021124_politica_sp.html

¹¹ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_sp.html

y legales de las últimas décadas. La jerarquía siguió con preocupación estos cambios respecto a las prácticas e identidades sexuales, en particular los vinculados al aborto y la “homosexualidad”. El ser una institución global le permitió atestiguar procesos de reformas legales, como el fallo *Roe vs. Wade* en los Estados Unidos (1973), y actuar preventivamente en otros países (Htun, 2003). Así, el Vaticano emitió de forma casi inmediata a este fallo documentos en los cuales no sólo se reafirma la doctrina católica frente a temáticas como el aborto y la homosexualidad sino también se rechazan estas “nuevas” formas de regular la sexualidad y la reproducción (Gudiño Bessone, 2018). Precisamente, en el año de *Roe vs. Wade* publicó la “Declaración sobre el aborto” (1974) donde afirma que “La ley humana puede renunciar al castigo, pero no puede declarar honesto lo que sea contrario al derecho natural, pues una tal oposición basta para que una ley no sea ya ley”.¹² La fundación de Vida Humana Internacional (VHI) en 1981 es otra de las reacciones de sectores católicos en contra de los cambios legales. Si bien VHI se fundó en los Estados Unidos, comenzó a generar filiales en distintos países de América Latina que son pioneras en el movimiento provida de la región.

Más allá de estos antecedentes, los noventa fueron un momento clave en la reacción del Vaticano frente a los DSyR. Como lo he analizado en otras publicaciones, el impacto de los movimientos feministas y LGBTI en las Conferencias de las Naciones Unidas de El Cairo (1994) y Beijing (1995) es un punto de inflexión para la Iglesia católica ya que implicó la incorporación de los DSyR al discurso de los Derechos Humanos. Frente a esta inclusión, que condensa años de activismo, el Vaticano intensifica y adapta su papel como líder en la defensa de un orden moral reproductivista y matrimonial. Los derechos humanos devinieron, entonces, en un campo para la batalla moral y política de la Iglesia católica ya que en ellos “[...] están condensadas las principales exigencias morales y jurídicas que deben presidir la construcción de

¹² http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_sp.html

la comunidad política” (Compendio de la Doctrina Social, 2004: 388). El basamento de los derechos humanos en la tradición de los derechos naturales (Douzinas, 2000) y la participación formal del Vaticano en las Naciones Unidas (Observador Permanente) le permitieron a la jerarquía católica liderar la defensa frente a las amenazas que representan los movimientos feministas y LGBTI.

El resto del capítulo aborda algunas de las adaptaciones del Vaticano frente a este nuevo escenario. Estas adaptaciones no implicaron, necesariamente, cambios respecto a la moral sexual sino modificaciones en las estrategias de intervención, los argumentos y los encuadres legales en la defensa pública de su postura moral. Utilizamos el concepto de juridificación reactiva para referir al uso del derecho (argumentos y estrategias) por parte de la Iglesia católica en defensa de sus principios morales. Este proceso, que tiene lugar en la interfase entre el derecho y la religión, abarca no sólo la movilización por los derechos religiosos ya analizados en trabajos previos (Vaggione, 2017) sino también la traslación de los principios morales en términos legales. Frente a la intensificación del hiato entre derecho secular y doctrina católica (o cristiana) y la crítica a la hiper-moralización del orden sexual, la Iglesia apela al derecho como arena para la re-cristianización de la moral.

En particular, se proponen dos dimensiones interrelacionadas como parte del proceso de juridificación reactiva. En primer lugar, se analizan los marcos políticos impulsados desde el Vaticano para comprender y confrontar el avance de los movimientos y demandas feministas y LGBTI: cultura de la vida vs. cultura de la muerte e ideología de género vs. naturaleza. En segundo lugar, se presentan algunos ejemplos de la movilización legal por parte del activismo católico conservador en América Latina. Interesa comprender la juridificación reactiva no como un proceso anti-secularizador (a pesar de que busca re-cristianizar al derecho) sino como una dinámica abierta por los propios canales democráticos. Esto no clausura, por supuesto, la pregunta normativa sobre el impacto que este proceso pudiera tener sobre la democratización y/o la laicidad en los países de la región.

La cultura de la muerte y la ideología de género como amenazas

Un documento central en el proceso de juridificación reactiva de la Iglesia católica es la Encíclica *Evangelium Vitae* de Juan Pablo II, publicada en el año 1995. La importancia de esta encíclica no radica en sus contenidos morales, ya que recoge el posicionamiento existente, sino en inscribir la defensa de la vida humana desde la concepción como parte de un enfrentamiento cultural y legal. Esta encíclica fue la respuesta institucional a lo sucedido en las Conferencias de Naciones Unidas previamente mencionadas, ya que en ella se formula el encuadre de cultura de la vida vs. cultura de la muerte. Así, el antagonismo entre los defensores de la vida y aquellos que responden a la cultura de la muerte sella la centralidad que el aborto tiene, junto con la eutanasia, para la política de la Iglesia católica. La Encíclica plantea que las sociedades están en el medio del conflicto entre la cultura de la vida y la cultura de la muerte y por tanto “todos nos vemos implicados y obligados a participar, con la responsabilidad ineludible de elegir incondicionalmente en favor de la vida.”

El documento también plantea la importancia de las leyes porque considera que tienen un papel central en “la promoción de una mentalidad y de unas costumbres” (Congregación Doctrina de la Fe, 2003).¹³ El Vaticano reconoce la función simbólica del derecho, particularmente su papel delimitador de lo prohibido y lo permitido más allá que de la eficacia que tenga en evitar las conductas. La Encíclica sostiene que estamos frente a una contradicción respecto a los derechos humanos como resultado de lo que denomina una mentalidad anticonceptiva que ha “negado y conculcado, en particular en los momentos más emblemáticos de la existencia, como son el nacimiento y la muerte”. No se reconoce ninguna excepción al aborto

¹³ http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20030731_homosexual-unions_sp.html

como pecado y crimen (a diferencia de otras tradiciones religiosas) y afirma que “la aceptación del aborto en la mentalidad, en las costumbres y en la misma ley” es indicador de la “crisis del sentido moral, que es cada vez más incapaz de distinguir entre el bien y el mal”. La encíclica llama a legisladores y políticos —y en general a los “responsables de la vida pública”—a defender la vida humana a través de las leyes. Para ello, instruye cómo deben votar los legisladores con el propósito de evitar este tipo de leyes o, cuando no fuera posible, para “disminuir así los efectos negativos en el ámbito de la cultura y de la moralidad pública”.

Las leyes que despenalizan al aborto no sólo son inmorales, sino que también se consideran ilegítimas y sin “validez jurídica”. La encíclica sostiene que “cuando una ley civil legitima el aborto o la eutanasia deja de ser, por ello mismo, una verdadera ley civil moralmente vinculante”. La democracia, continua el documento, es un instrumento y no un fin y, por lo tanto, su valor depende de la adecuación de las leyes que promulga “a la ley moral a la que, como cualquier otro comportamiento humano, debe someterse”. Incluso sostiene que las leyes que autoricen el aborto o la eutanasia (o sea que atentan contra la cultura de la vida) “establecen una grave y precisa obligación de oponerse a ellas mediante la objeción de conciencia”. De este modo, la objeción de conciencia deja de ser un derecho excepcional y se inscribe como una obligación moral frente a leyes “intrínsecamente injustas” ya que “nunca es lícito” cumplir con ellas.

La apelación a la cultura de la muerte, que ocupó un lugar importante en los papados de Juan Pablo II y de Benedicto XVI, fue modificada por Francisco a través de la incorporación del término “cultura del descarte” como el significante que agrupan las principales amenazas para el mundo contemporáneo. Para el actual Papa, el individualismo, el narcisismo, la inestabilidad en las relaciones afectivas, entre otros, son articuladores de una cultura en decadencia, una “cultura de lo provisorio” o “cultura del descarte”. Estos términos los usa para caracterizar numerosos aspectos de la vida social haciendo hincapié en los sistemas de exclusión económica, el consumo, la

explotación y sus efectos sobre las familias (Sgro Ruata *et al*, 2018). Sin dudas, la propuesta de Francisco sofisticada, pero no reemplaza, el encuadramiento propuesto hasta el momento, ya que el rechazo al aborto continúa siendo una referencia ineludible del Vaticano.

Durante su discurso ante las Naciones Unidas en 2015, Francisco reforzó la necesidad de defender el ambiente y luchar contra la exclusión, particularmente la pobreza, que son consecuencia de la cultura del descarte. Al hacer este llamado también reconoció que dicha defensa exige “el reconocimiento de una ley moral inscrita en la propia naturaleza humana, que comprende la distinción natural entre hombre y mujer, y el absoluto respeto de la vida en todas sus etapas y dimensiones”. Francisco sofisticó, sin dudas, el enmarque a través del uso de la cultura del descarte, pero este desplazamiento sigue acompañado por una defensa inalienable de la vida desde la concepción. En la Encíclica *Amores Laetitia*, el pontífice afirma que “Es tan grande el valor de una vida humana, y es tan inalienable el derecho a la vida del niño inocente que crece en el seno de su madre, que de ningún modo se puede plantear como un derecho sobre el propio cuerpo la posibilidad de tomar decisiones con respecto a esa vida, que es un fin en sí misma y que nunca puede ser un objeto de dominio de otro ser humano.”¹⁴

A mediados de los noventa también se acuña otro concepto que sirve como enmarque del activismo católico conservador: la lucha contra la “ideología de género”. Si bien tiene un propósito similar al de la cultura de la muerte, en tanto ambos proveen un encuadramiento para la política conservadora, posibilitó otras apropiaciones, sentidos y usos tácticos. Como lo señalan los estudios (Kuhar and Paternotte, 2017; Junqueira, 2018), el neologismo fue ideado por Dale O’Leary, una activista católica provida, con el propósito de explicar lo sucedido durante las Conferencias de mediados de los noventa y de “caracterizar” a los movimientos que posibilitaron los “nuevos derechos”. Su uso se masificó, se extendió más allá del campo católico y se transformó en

¹⁴ El discurso citado se encuentra accesible en: <https://news.un.org/es/audio/2015/09/1410691>

una de las principales estrategias retóricas del autodenominado movimiento profamilia en distintas regiones del mundo.

El término funciona, podría decirse, como un ideograma, como un articulador de sentidos culturales y políticos, que facilita su circulación y apropiación pública. No implica una teoría novedosa, no produce nuevos posicionamientos morales, sino que condensa en una fórmula asequible y potente la política sexual de la Iglesia católica. Su expansión y ulterior impacto fue facilitado por la inclusión del término en los documentos y declaraciones públicas de la jerarquía católica. Ratzinger, primero como Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y luego como papa, tuvo un papel relevante en la adopción, circulación y legitimación de su uso público. Su experiencia en Alemania durante los ochenta ya lo había expuesto a las críticas y políticas feministas, que plasmó en el Ratzinger Report (1985) que, para Mary Ann Case, contiene las principales dimensiones de lo que luego pasa a llamarse “ideología de género” (Case, 2019). La lucha contra la “ideología de género” ocupa un lugar central en las intervenciones políticas del Vaticano en rechazo a los “nuevos derechos humanos” en tanto eufemismo para referir a los DSyR.

Entre sus usos tácticos, la “ideología de género” refiere al carácter no científico, de falsedad, de las demandas de los movimientos feministas y LGBTI, inscribiendo una antinomia entre los derechos sexuales y reproductivos (lo ideológico) y las leyes de la naturaleza (lo verdadero). Para la postura oficial del catolicismo, el foco en la cultura de los movimientos feministas y LGBTI implica desconocer las leyes de la naturaleza que sustentan estas diferenciaciones y, de este modo, negar también el plan de Dios que en ella se reflejan. De este modo, *otrorizan* y estigmatizan las demandas de estos movimientos al considerarlas parte de un constructo ideológico que busca confrontar y socavar la familia. En particular, el término canaliza los pánicos morales que suelen acompañar los procesos de reformas legales vinculados a la sexualidad y la reproducción (Garbagnoli, 2016; Bárcenas, 2018). Si bien estos pánicos se conectan con la sexualidad también ponen en movimiento ansiedades vinculadas a otras

cuestiones sociales (Rubin, 1993), tales como la raza, la inseguridad o la nación, entre otros.

Son dos las principales problemáticas vinculadas al avance de la ideología de género que tienen prioridad en las declaraciones oficiales de la Iglesia católica: la familia y la educación. Precisamente, los primeros documentos del Vaticano sobre la ideología de género fueron publicados por el Consejo Pontificio para la Familia con el propósito de advertir, entre otras cuestiones, que “El desafío más peligroso (para la Familia) viene de la ideología de género, nacida en los ambientes feministas y homosexuales anglosajones y ya difusa ampliamente en el mundo”. Frente al posicionamiento de estos movimientos, la Iglesia católica refuerza la defensa de la complementariedad entre hombre y mujer según la cual “la identidad sexual es indiscutible, porque es la condición objetiva para formar una pareja en el matrimonio” (Compendio de la Doctrina Social: 2004: 224)

La otra prioridad del Vaticano es la educación, en particular la educación sexual. Precisamente el último, y podría decirse el más completo, documento del Vaticano sobre la temática fue publicado en el año 2019 por la Congregación para la Educación Católica. El documento, titulado “Varón y Mujer los creó”, distingue entre la ideología y la teoría de género con el propósito de posibilitar el diálogo con esta última y continuar las críticas hacia la primera.¹⁵ La ideología de género se caracteriza, según el documento, por su vocación desnaturalizadora y por “inspirar programas educativos y tendencias legislativas” que promocionan ideas sobre “la identidad personal y la intimidad afectiva que quiebran de forma radical con la diferencia biológica entre hombre y mujer”.

Frente a esta ideología, el documento sostiene la importancia de la ciencia, del razonamiento científico, para evidenciar la falsedad de la agenda propuesta. Al igual que en declaraciones previas, la propuesta de la Iglesia en defensa de una adecuada comprensión del género es abreviar en argumentos y conocimientos científicos (por ejemplo, se defiende el ‘dimorfismo sexual’ en rechazo del derecho a la identidad de género).

¹⁵ http://www.educatio.va/content/dam/cec/Documenti/19_0998_SPAGNOLO.pdf

La iglesia prioriza al derecho como arena para confrontar y resistir el avance de la ideología de género ya que la misma no sólo buscar crear una “revolución cultural e ideológica” fomentando el relativismo, sino “una revolución jurídica” a través de promover “derechos individuales y sociales específicos”. El documento menciona una serie de derechos fundamentales que deben defenderse y protegerse frente a esta “revolución jurídica”, en particular los derechos de la familia y aquellos vinculados a la libertad de pensamiento, conciencia y religión.

La lucha contra la cultura de la muerte y contra la ideología de género funcionan como un enmarque, como una concepción del mundo contemporáneo y sus principales amenazas.¹⁶ A través de estas dos apelaciones, el Vaticano articula una política de restauración moral frente al avance de los DSyR. La forma dicotómica y antagónica en que el Vaticano organiza y construye su política sexual se refleja, en gran medida, en las acciones, argumentos y estrategias de la movilización conservadora en defensa de la vida desde la concepción y una definición natural de la familia.

La defensa de la vida y la familia: activismo conservador en América Latina

La centralidad que, para el Vaticano, tiene la protección legal de la vida desde la concepción se manifiesta en América Latina que ha contado (y aún cuenta) con las legislaciones más punitivas del mundo respecto al aborto. El derecho penal ha funcionado de manera ambigua ya que establece una fuerte criminalización formal del aborto, al considerarlo como un delito en la mayoría de las circunstancias; sin embargo, esta alta penalización convive con una baja (o por momentos nula) existencia de mujeres presas. Más que buscar

¹⁶ Si bien excede el propósito de este trabajo, el concepto de enmarque (framing) proviene de la bibliografía sobre movimientos sociales/acción colectiva. Para un uso de este tipo de análisis, particularmente de la movilización legal conservadora en América Latina ver Ruibal (2015).

evitar la práctica del aborto, el derecho tiene (o tenía) el rol simbólico de reforzar la inmoralidad de su práctica. No parecía que encarcelar a las mujeres fuera el propósito, sino más bien reforzar la frontera entre lo permitido y lo prohibido.

No es sorprendente entonces que frente al impacto de los movimientos feministas y de mujeres en búsqueda de flexibilizar (o liberalizar) este marco regulatorio, la defensa de la vida desde la concepción haya sido uno de los ejes centrales en la intervención pública de sectores católicos. Frente al avance de estos movimientos, se activan una serie de estrategias con el propósito de reforzar la 'cultura de la vida' y evitar, así, el acceso legal al aborto, ya que su acceso ilegal siempre fue tolerado. Si bien estas estrategias suelen ser nacionales, su similitud con lo que ocurre en distintos países de la región evidencian la existencia de un activismo conservador de corte transnacional.

Desde los noventa, se produjo un proceso de ciudadanía del feto que busca, a través de distintas estrategias legales, ampliar el reconocimiento formal del embrión como persona humana. Así, el principio moral de la vida desde la concepción como un valor absoluto se instrumentaliza de distintas maneras en el campo del derecho. Una de estas estrategias se da en los años noventa, cuando distintos países comienzan a celebrar el día del niño por nacer o niño no nacido con el propósito de solidificar la vida desde la concepción como un principio legal y, a la vez, transformarlo en un pacto nacional. La fecha elegida en la mayoría de los casos es el 25 de marzo, con un doble significado confesional: ese día los católicos conmemoran la Anunciación del Arcángel San Gabriel a la Virgen María y también es el día que se publica la encíclica *Evangelium Vitae* previamente mencionada. La elección de la fecha muestra la fuerte impronta católica que, durante los noventa, tuvo el activismo conservador en la región.¹⁷ Las formas en que los países llegan a esta decisión fueron

¹⁷ Impronta que fue aplacándose (o el menos diluyéndose) por las alianzas con sectores conservadores del campo evangélicos

distintas. En El Salvador, primer país en celebrarlo (1993), la decisión fue tomada por la Asamblea Legislativa a instancias de la Fundación Sí a la Vida, filial nacional de Vida Humana Internacional, organización previamente referida.¹⁸ En Argentina, en cambio, la celebración fue una decisión del entonces presidente Menem, cuyo gobierno se caracterizó por una marcada alianza con el Vaticano y fue quien escogió la fecha del 25 de marzo como día de celebración.

También en los noventa se recrudesció la criminalización del aborto en algunos Códigos Penales, erradicando las causales de no punibilidad.¹⁹ Estas causales establecen que en ciertas circunstancias (tales como violación o daño para la vida o la salud de la mujer) el aborto está despenalizado y, por lo tanto, permitido. Estas reformas rigidizaron aún más los marcos legales, lo que transformó a algunos países de la región en los más inflexibles del mundo respecto al aborto (a los que se agregan sólo dos países fuera de la región: El Vaticano y Malta). Entre estos países se encuentran Honduras, Nicaragua y El Salvador, que rigidizaron su legislación en las últimas décadas. Honduras y El Salvador modificaron su Código Penal en 1997 y 1998 respectivamente, considerando punible a toda mujer que aborta más allá de las circunstancias. Nicaragua hizo algo similar pero una década después, ya que modificó su legislación en el año 2006, penalizando al aborto sin excepciones.

Otra estrategia en una dirección similar fueron las reformas legales con el objetivo de incorporar el principio de la protección de la vida desde la concepción en el derecho público y privado. Estas reformas implican, sin dudas, mayores barreras formales y obstáculos para la despenalización del aborto. Algunos países han reformado sus constituciones y/o sus códigos de la niñez para incorporar el principio de protección de la vida desde la concepción o fecundación. Si bien este tipo de reformas pueden rastrearse en los ochenta,

¹⁸ <http://es.catholic.net/op/articulos/16084/25-de-marzo-da-del-nio-por-nacer.html#modal>

¹⁹ Chile es una excepción ya que este proceso de criminalización total se dio bajo la dictadura militar, año 1989, volviéndose a establecer las causales en el 2017.

es posible observar el incremento de las mismas a partir de los noventa (Gianella Malca, 2018). Un caso paradigmático en este sentido es México, donde luego de la legalización del aborto en la Ciudad de México (2007) se produjo un proceso generalizado de reformas constitucionales a nivel estadual para incorporar la protección de la vida desde la fecundación y, así, blindarse en rechazo a la despenalización y legalización del aborto. Este caso ejemplifica las formas reactivas en que opera el proceso de ciudadanía del feto.

Esta rigidización legal va acompañada por una mayor criminalización hacia las mujeres que interrumpen sus embarazos. De ser una práctica tolerada (aunque formalmente penalizada) comenzó a politizarse como un delito que debía perseguirse, estigmatizando a las mujeres o, incluso, encarcelando a un creciente número de ellas. El Salvador, por ejemplo, fue el escenario de una intensa persecución y condena judicial a mujeres de escasos recursos condenadas como consecuencia de haber sufrido emergencias obstétricas y/o abortos (Peñas Defagó *et al*, 2018). En muchos de estos casos, los delitos denunciados inicialmente como aborto son posteriormente re-caratulados como homicidios agravados por el vínculo, por lo que una posible condena de aborto, cuya pena máxima es de ocho años de prisión, con el cambio de carátula ascienden a treinta - cincuenta años. Ecuador también sirve como ejemplo de esta creciente criminalización de las mujeres. Finalmente, en Brasil se ha relevado la intensificación de la discriminación, el estigma y la criminalización de las mujeres jóvenes por motivos asociados al aborto (Galli, 2018). En este país también existe una tendencia al aumento de las denuncias contra mujeres que abortaron.

Otras propuestas legislativas contribuyen al proceso de ciudadanía del feto de formas más novedosas. Por ejemplo, en Paraguay se aprobó la ley 5.833/2017, impulsada por el Frente Parlamentario por la vida y la familia, que permite inscribir en el Registro Civil las defunciones de los no nacidos. Según la ley, los padres pueden registrar estas defunciones (sucedidas antes, durante o después del parto) con nombre y apellido, lo que implica un reconocimiento de

derechos que sitúa el estatus del feto en otro umbral legal. En Argentina, un abogado especialista en bioética se presentó a la Justicia en el año 1993 para solicitar una acción de tipo precautoria respecto a los embriones congelados.²⁰ Como resultado de esta acción un tribunal de primera instancia decidió realizar un censo de embriones congelados y el abogado logró ser nombrado tutor de los mismos.²¹ Con posterioridad, se comenzaron a presentar proyectos legislativos para crear la figura del defensor del no nacido o para permitir la adopción de las personas por nacer. En Uruguay, donde el aborto está legalizado, un fallo dio lugar al recurso de amparo de un hombre para evitar el acceso de una mujer al aborto y la jueza designó un abogado de oficio para el feto²².

Finalmente, debe mencionarse la politización de la objeción de conciencia como otra estrategia para evitar o dificultar el acceso al aborto. Se promueve la objeción de conciencia para todo tipo de personal (médico o administrativo) directa o indirectamente vinculado con una interrupción legal del embarazo. Una de las principales estrategias del activismo conservador es lograr el reconocimiento de la objeción de conciencia institucional. Si bien es un instituto que originalmente se asocia a los derechos individuales, ya que son los individuos quienes tienen conciencia, se busca incluir el derecho de los hospitales y sanatorios a ser objetores. Un caso reciente se produjo en Chile, donde un grupo de diputados y senadores recurrió la ley que despenalizaba el aborto ante el Tribunal Constitucional y logró que se incluyera la objeción de conciencia institucional (que no estaba permitida en el texto original de la ley). Esta estrategia se ha extendido por la región, sobre todo en aquellos países donde el activismo católico conservador no logró impedir la liberalización del aborto.

²⁰ <https://www.lanacion.com.ar/sociedad/rabinovich-el-tutor-criticado-por-los-padres-nid724163>

²¹ <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-2111-2005-07-29.html>

²² Ver <https://www.elpais.com.uy/informacion/justicia-impide-aborto-pedido-padre.html>

La defensa de la familia contra la ideología de género es otro enfoque determinante en la movilización conservadora del derecho. En particular, los derechos vinculados a la identidad de género, a la educación sexual o a las parejas del mismo sexo, se consideran como una amenaza directa a la definición ‘natural’ de familia. Esta definición implica diferentes aspectos que van desde el matrimonio como fundación de la familia, la perspectiva de la complementariedad entre hombre y mujer, o la familia como el lugar natural para la humanización. Así, para la Iglesia, la familia es “el núcleo natural y fundamental de la sociedad y tiene el derecho a ser protegido por la sociedad y el estado” (Benedicto XVI, 2008).²³

Una estrategia legal en este tipo de casos es la defensa de la patria potestad, de los derechos de los padres sobre sus hijos, frente al paradigma que reconoce derechos progresivos a niños, niñas y adolescentes. Este argumento suele presentarse frente a cuestiones como la educación sexual en los colegios y/o el acceso de anticonceptivos por parte de los y las adolescentes. De este modo, se construyen como antagónicos los derechos de los padres sobre sus hijos y las legislaciones que reconocen autonomía progresiva para los menores de edad. La democratización de la familia, que incluye otorgar derechos de manera progresiva a niños, niñas y adolescentes, se cuestiona en defensa de un paradigma adulto-céntrico por el cual los padres o tutores son quienes deben tomar las decisiones.

Uno de los temas más resistidos por el activismo católico conservador es la educación sexual en los colegios porque la consideran un medio para imponer la agenda ideológica del género a niños, niñas y adolescentes. Por ello, es común que agrupaciones de padres intercedan ante la justicia para denunciar el uso de la educación sexual como forma de adoctrinamiento. En Perú, por ejemplo, la Corte Superior de Justicia de Lima admitió en 2017 la demanda interpuesta por el colectivo “Padres en Acción”, en contra de la Resolución

²³ http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20071208_xli-world-day-peace.html

Ministerial N° 281-2016 del Ministerio de Educación que aprobó el Currículo Nacional de Educación Básica. La demanda se justifica, entre otras razones, en que el Currículo “contiene, en diversas partes, una frase que hace referencia a una comprensión de la sexualidad que distingue géneros sexuales más allá del masculino y del femenino”. La inclusión de la identidad de género, según la demanda, se ampara en una noción “poco científica de la realidad sexual del ser humano”. La sala consideró fundada en parte la demanda y declaró nula la resolución ministerial respecto al Enfoque de Igualdad de Género.²⁴ En Brasil, en 2011, el Ministerio de Educación lanzó un material educativo que promovía la diversidad en las escuelas. El material, llamado “Escuelas sin homofobia” fue denunciado por el activismo profamilia como un instrumento para promover la homosexualidad entre las personas menores de edad y destruir familias.

Otra estrategia legal más reciente es la existencia de proyectos de leyes y políticas públicas que prohíben el uso de conceptos asociados a la ideología de género. Estas estrategias, más ofensivas, buscan proscribir (o incluso criminalizar) la perspectiva de género como una corriente ideológica. En distintos países de la región comenzaron a presentarse de manera sistemática proyectos de leyes que tienen como principal propósito erradicar la “ideología de género” a través de proscribir una serie de términos. Estos proyectos suelen enumerar expresamente los términos que deben excluirse del ordenamiento jurídico y de las políticas públicas, tales como: enfoque de género, enfoque de equidad de género, enfoque de igualdad de género, violencia de género, equidad de género, igualdad de género, expresión de género o identidad de género.

En Perú, por ejemplo, el Proyecto de ley 3610/2018 sostiene que se “[...] excluye del ordenamiento jurídico y las políticas públicas todo término que haga referencia a la ideología de género”. Luego enumera los términos que deben excluirse del ordenamiento jurídico y de las políticas públicas (como los previamente mencionados). En

²⁴ <http://www.citizenengo.org/es/39179-no-ideologia-genero-nuevo-curriculo>

2014, el movimiento llamado “Escuela sin partido” en Brasil propuso un proyecto de ley que aboga por la prohibición de la “ideología de género” y “adoctrinamiento ideológico” en las escuelas, lo que en la práctica se traduce en cualquier intento de incorporar temas de educación sexual y puntos de vista críticos sobre sexualidad y reproducción basados en la historia y las ciencias sociales. La Iniciativa 5272 en Guatemala establece la prohibición, en colegios públicos y privados, de programas que incluyan la “diversidad sexual y la ideología de género” o “enseñar como normales las conductas distintas a la heterosexualidad”.

Este tipo de estrategias tuvo un resultado exitoso en Paraguay, al prohibirse en el año 2017 “la difusión y utilización de materiales impresos como digitales, referentes a la teoría y/o ideología de género, en instituciones educativas dependientes del Ministerio de Educación y Ciencias”. Esta prohibición fue el resultado del activismo de organizaciones profamilia junto a las jerarquías religiosas. Un rol preponderante tuvo la Conferencia Episcopal del Paraguay en la presión al Estado al afirmar, entre otras cuestiones, que “no es correcto privar a los padres y tutores de su derecho y de su responsabilidad de educar a nuestros niños, e imponer una concepción contraria a la verdad biológica y una explicación cultural no menos simplista, con argumentos que no dejan de ser una hipótesis o una conjetura sociológica”.²⁵

Son diversas, entonces, las formas en que los principios morales vida y familia se instrumentalizan y defienden legalmente. A las maneras convencionales de su defensa se han agregado formas más novedosas con el propósito de resistir o revertir los DSyR. Esta traducción de lo moral en lo legal permite que las estrategias y argumentos legales sean utilizados por diversos actores sociales y

²⁵ http://www.verdadenlibertad.com/nota/val/4494/val_s/34/conferencia_episcopal_de_paraguay_no_es_correcto_imponer_una_concepcion_contraria_a_la_verdad_biolologica (página no encontrada)

<https://www.revistaeclesia.com/permanezcan-amor-jn-15-9-mensaje-los-obispos-del-paraguay-al-concluir-asamblea-plenaria/>

políticos que conforman el activismo provida y/o profamilia en la región. Así, como se ejemplificó, organizaciones de la sociedad civil, políticos confesionales y líderes religiosos coinciden en la defensa de sus principios morales a través de un uso similar de estrategias y argumentos legales.

Conclusiones

El paradigma de los derechos sexuales y reproductivos vuelve legible, y por ende criticable, la matriz moralista y moralizante del derecho que, bajo una supuesta neutralidad, deslegitima una amplia gama de prácticas e identidades sexuales y reproductivas. Este paradigma, entre otras cuestiones, profundiza la des-imbricación entre derecho secular y moral cristiana ya que legitima un contra-relato frente a la (híper) moralización del orden sexual. Un relato que, crítico a la jerarquización de la sexualidad basada en el matrimonio y en la reproducción, propone una democratización a través de la defensa de principios como la autonomía, el placer y la libertad sexual.

Los DSyR han producido un impacto paradigmático en las teorías y prácticas jurídicas y a la vez han generado cambios y adaptaciones en las políticas de la Iglesia católica. En particular, dieron lugar a un proceso de juridificación reactiva que tiene como propósito recristianizar la sociedad a través del derecho. Por un lado, como se analizó en este capítulo, el Vaticano construye y socializa un enmarque político por el cual conecta el avance de los DSyR con la cultura de la muerte y con la ideología de género. Este enmarque permite entender, en gran medida, la inflexibilidad de ciertos sectores que consideran a los DSyR como una amenaza a la moralidad, pero también a la existencia misma de la familia y la vida. Lo que estos sectores defienden no es sólo un conjunto de normas legales o, incluso, de principios morales, sino que a través de ellas se protege un orden social amenazado.

Por otro lado, esta jurifidicación también implica la translación de principios morales y religiosos al discurso de derechos. Así, a lo largo de América Latina, pueden observarse diferentes estrategias legales con el propósito de ciudadanizar al feto, re-naturalizar la familia o proscribir al género como dimensión de las políticas públicas. Si bien es un proceso que puede rastrearse desde los noventa (al menos en algunas de sus aristas), intensificó su impacto y por tanto su visibilidad en los últimos años.

La jurifidicación reactiva es, a la vez, un proceso de des-religiónización de la agenda católica. Una vez utilizado el derecho como lengua franca para articular una agenda de restauración moral, esta agenda se vuelve accesible a diferentes sectores. Así, no sólo es apropiada por otros sectores religiosos conservadores (particularmente del campo evangélico) sino también por un cúmulo de actores políticos de diferentes extractos ideológicos (incluso con posturas disonantes respecto a otros temas). Así, la jurifidicación reactiva parece dar lugar a un proceso de ‘evangelización secular’ ya que son los argumentos y subjetividades legales los que se politizan en la defensa de un orden moral cristiano.

Bibliografía

Arlettaz, Fernando (2015). *Matrimonio homosexual y secularización*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Bárceñas Barajas, Karina (2018). “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para deshabilitar los principios de un estado laico”. *Religião e Sociedade* 38(2): 85–118.

Beaman, Lori (2013). “The Will to Religion: Obligatory Religious Citizenship”. *Critical Research on Religion* 1 (2): 141-157.

Biroli, Flávia, Juan Marco Vaggione y Maria das Dores Campos Machado (2020)

Gênero, neoconservadorismo e democracia: Disputas e retrocessos na América Latina, San Pablo: Editorial Boitempo

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*, Chicago y Londres: The University of Chicago Press.

Case, Mary Ann (2019). “Trans Formations in the Vatican’s War on ‘Gender Ideology’”. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 44(3): 639–664.

Douzinas, Costas (2000). *The End of Human Rights*, Oxford: Hart Publishing.

Galli, Beatriz (2018). “Reflexiones sobre el estigma social y la violencia institucional en procesos judiciales de mujeres y adolescentes “culpables” de aborto en el estado de Río de Janeiro”, en Paola Bergallo, Isabel Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (eds.) *El aborto en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Garbagnoli, Sara (2016). “Against the Heresy of Immanence: Vatican’s ‘Gender’ as a New Rhetorical Device Against the Denaturalization of the Sexual Order”. *Religion and Gender*, 6(2):187–204.

Gianella Malca, Camila (2018). “Movimiento transnacional contra el derecho al aborto en América Latina”, en Paola Bergallo, Isabel Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (eds.), *El aborto en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Gudiño Bessone, Pablo (2018). “Aborto, sexualidad y bioética en documentos y encíclicas vaticanas” en *Acta bioethica*, 24(1), 85-94.

Htun, Mala (2003). *Sex and the State: Abortion, Divorce, and the Family Under Latin America Dictatorships and Democracies*, Nueva York: Cambridge University Press.

Jakobsen, Janet R., y Anne Pellegrini (2004). *Love the Sin. Sexual Regulation and the Limits of Religious Tolerance*, Boston: Beacon.

Junqueira Rogelio D, (2018), “A invenção da ‘ideologia de gênero’: a emergência de um cenário político-discursivo e a elaboração de uma retórica reacionária antigênero”. *Revista Psicologia Política* 18(43): 449–502.

Kuhar, Roman and David Paternotte (eds) (2017). *Anti-Gender Campaigns in Europe: Mobilizing against Equality*, Londres: Rowman & Littlefield International.

Monte. María Eugenia (2018). “Disputas sobre la regulación jurídica del aborto en Argentina”. *Oñati Socio-Legal Series* 8(5): 722–738.

Peñas Defagó, María Angélica y Violeta Canaves (2018). “Movilización legal de mujeres y aborto. El caso de El Salvador” en Paola Bergallo, Isabel Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (eds.) *El aborto en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

Rubin Gayle (1993). “Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality” en Ablove H, Barale M and Halperin D (Org.) *The Lesbian and Gay Studies Reader*, Nueva York: Routledge.

Ruibal, Alba M. (2015). “Movilización y contra-movilización legal: Propuesta para su análisis en América Latina”. *Política y gobierno*, 22(1), 175-198.

Sgró Ruata, María Candelaria y Juan Marco Vaggione (2017). “El Papa Francisco I y la sexualidad: políticas de dislocación”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 63 (232).

Smart, Carol (1989). *Feminism and the power of law*, Nueva York: Routledge.

Vaggione, Juan Marco (2005). “Reactive Politicization and Religious Dissidence. The Political Mutations of the Religious in Social Theory and Practice”. *Social Theory and Practice*, 31 (2): 233-255.

Vaggione, Juan Marco (2017). “La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa”. *Cadernos Pagu* (50)

Winnifred Fallers Sullivan, Robert A. Yelle y Mateo Taussig-Rubbo (2011). “Introduction”. *After Secular Law*, Stanford: Stanford University Press.

Entre el verde y el azul: derechos y antiderechos en la arena pública latinoamericana

María del Rosario Ramírez Morales

Introducción

Este capítulo se propone analizar algunos de los símbolos y discursos que son (re)apropiados y compartidos por los activismos tanto en pro como en contra de la despenalización del aborto, y que circulan en el espacio público en el caso mexicano. En 2018, Argentina acaparó la atención de América Latina al colocar esta discusión en la arena social, pública, mediática y religiosa, teniendo grandes repercusiones no sólo en este país, sino en toda la región latinoamericana. A partir de las multitudinarias manifestaciones sucedidas en este marco, se visibilizó y reavivó un feminismo organizado que se tiñó de verde, dado el uso de la pañoleta que rápidamente se convirtió en estandarte de la lucha por los derechos sexuales y la maternidad elegida, así como la presencia de activismos conservadores pertenecientes a diversas denominaciones religiosas que también salieron a las calles exigiendo el respeto por “las dos vidas” y tomando como uno de sus símbolos un pañuelo celeste.

Si bien el tema del aborto, la ampliación de las causales legales y su despenalización no son un tema que resulte novedoso para el activismo feminista, adquirió particular atención debido al avance de los derechos sexuales y la búsqueda por garantizar estos derechos a la población, a la par de la efervescencia de una serie de demandas de reconocimiento de las minorías tanto de género como religiosas en el marco de los derechos políticos y los derechos humanos. Sin embargo, estas luchas y sus avances tuvieron su correlato desde un reavivado conservadurismo religioso que los tomó como una afrenta contra la familia, las buenas costumbres y contra la vida misma.

En este contexto, México no se mantuvo al margen. La llamada marea verde –haciendo alusión a las olas del feminismo y al color de la pañoleta– y el activismo provida tuvieron su respectiva presencia en las acciones públicas globales de apoyo al proceso argentino, y posteriormente como respuesta a situaciones y demandas locales.

Uno de los grupos más visibles del lado conservador que surgió y se fortaleció en este contexto es el Frente Nacional por la Familia, como resistencia a la llamada ideología de género y autonombrándose como los protectores de la familia natural, que en 2016 congregó a diversas agrupaciones religiosas para manifestarse frente a la propuesta presidencial de modificación del artículo cuarto constitucional, que proponía el reconocimiento de las uniones de las parejas del mismo sexo desde la figura legal de matrimonio. Si bien en esta coyuntura el aborto no tenía un papel relevante en la discusión pública –dado que el énfasis de ese momento estaba en las uniones igualitarias y contra la “ideología de género” –, esta agrupación rápidamente tomó la bandera de la defensa histórica de la vida desde la concepción cuando la despenalización del aborto adquirió mayor relevancia social y política en el país.

Tomando estas notas como antecedentes, este capítulo gira en torno al análisis de los discursos y símbolos de las manifestaciones donde convergen tanto la defensa de la autonomía reproductiva como la llamada defensa de la vida, y las narrativas tanto políticas

como religiosas que se ven reflejadas en el espacio público, teniendo como marco la discusión sobre la despenalización del aborto.

La primera parte muestra una imagen panorámica de la lucha por la despenalización del aborto en México, hecho que desde hace más de tres décadas ha tenido como protagonistas a los grupos organizados en pro de los derechos reproductivos, pero también a diversos actores tanto políticos como religiosos que intervienen en la toma de decisiones y en la opinión pública al difundir y defender el llamado derecho a la vida. En un segundo momento se sitúa esta discusión en el presente, mostrando cómo el aborto y su despenalización adquieren visibilidad a partir de una lucha reavivada en América Latina, haciendo surgir símbolos y reacciones colectivas tanto de aquellos que pugnan por el avance de los derechos (no) reproductivos como del llamado derecho a la vida; mostrando la arena social como un espacio donde convergen posturas políticas y religiosas contrapuestas que ponen en entredicho los límites del discurso y posicionamiento religioso frente a decisiones enmarcadas desde los derechos humanos. En tercer lugar, se muestra el traslape de una serie de símbolos y narrativas seleccionadas estratégicamente por los activismos en pro y en contra de la despenalización del aborto, donde se observan distintos modos de apropiación y difusión selectiva de los mensajes y las acciones colectivas que han quedado ancladas en el imaginario social.

Breve historia de la lucha por la despenalización del aborto en México

El debate sobre la despenalización del aborto voluntario y la ampliación de sus causales tiene larga data en México y ha sido uno de los temas más ásperos en la relación establecida entre los grupos feministas del activismo organizado, los tomadores de decisiones desde el Estado y los activismos conservadores. En esta historia, que cuanto menos lleva tres décadas, estos tres actores han jugado un papel decisivo tanto en el reconocimiento de los derechos humanos

y reproductivos como en la manera en la que son representados en el imaginario social, donde el derecho a decidir y el derecho a la vida aparecen como dos discursos contrapuestos, que dejan en entredicho a quién o a qué se da mayor prioridad cuando se habla de aborto, y quién o qué merece atención desde el Estado, los servicios de salud, las políticas públicas enfocadas en la regulación de los cuerpos, la sexualidad, y la moral que rige estas decisiones.

El aborto y su despenalización en el caso mexicano tiene varios antecedentes de orden internacional, principalmente relacionados con la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) de 1994, donde las mujeres y sus derechos reproductivos se establecieron como temas prioritarios. Siguiendo a Brown (2008 y 2014), los derechos sexuales y (no) reproductivos refieren a la capacidad de las personas en la toma de decisiones autónomas sobre su sexualidad y sus cuerpos, la procreación y la no procreación, incluyendo la posibilidad del derecho al aborto. En este sentido, se exigía el incremento y mejora de los servicios de planificación familiar y la ampliación de los servicios de atención a la salud reproductiva donde la despenalización del aborto estaba incluida (Lamas, 2012: 46; Campos, 2018: 3). Estas propuestas impulsadas por la ONU, el Fondo de Población de las Naciones Unidas y diversos grupos feministas fueron duramente cuestionadas por los representantes de la Iglesia católica y las organizaciones cristianas en aquellas reuniones internacionales.

Las comisiones de la Santa Sede buscaron frenar el avance del que llamaron el “esquema feminista”, por un lado, criticando el uso de la categoría “género”; y por otro, intentando imponer una base teológica acerca de la educación sexual, los derechos reproductivos y la igualdad. Estas propuestas finalmente fueron descartadas por los

¹ Las feministas de los años ochenta utilizaban este término para dar cuenta de los mecanismos de subordinación de las mujeres y la importancia de la cultura en los roles e identidades sociales. Frente a ello, los grupos conservadores exigían una definición precisa del término con el fin de revertir esta lectura feminista para, desde sus interpretaciones propias, reafirmar el concepto biologicista y esencialista del ser mujer y reforzar así los roles tradiciones de esposa y madre.

organismos internacionales bajo la declaración de que “una Iglesia no puede monopolizar la ética y la moral” (Lamas, 2012: 46), dando prioridad al desarrollo integral de las naciones en defensa de los derechos sexuales desde una postura laica y reconociendo a los derechos sexuales y reproductivos como un derecho humano; no sin desatar una serie de campañas de desacreditación y desprestigio por parte de la Iglesia católica, quien a través de sus alianzas con diversos estados nacionales y organizaciones religiosas dio origen a un activismo conservador vigente hasta nuestros días (Vaggione, 2012: 62-63).

En la IV Conferencia de las Mujeres en Beijing en 1995, se refrendaron los compromisos realizados en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo del 94, creando un marco internacional donde los derechos sexuales y su defensa involucran la creación de políticas públicas que garanticen la salud de la población, la difusión de información en torno a la sexualidad y los derechos, garantizando el ejercicio de la capacidad reproductiva de manera informada y dotando de los medios para la toma de decisiones reproductivas en condiciones óptimas. Una de las discusiones que se retomarían en esta conferencia fue la recomendación internacional para revisar las leyes internas que penalizaban a las mujeres cuando se sometían a abortos de manera ilegal, así como la creación de una serie de acciones orientadas al bienestar sexual y reproductivo.

México, preparándose para esta reunión, tuvo varios momentos relevantes. El primero de ellos fue la declaración del entonces secretario de salud, Juan Ramón de la Fuente, quien mostró disponibilidad para revisar las leyes internas diciendo que “El debate sobre el aborto en México no es un asunto cerrado; su situación jurídica no es inamovible y en su momento la sociedad mexicana debe revisarlo”². Esto generó una reacción por parte de los grupos políticos conservadores y de la jerarquía católica, entonces encabezada por Norberto Ribera, quien declaró que discutir el tema del aborto no haría más que “dividir y confrontar a los mexicanos”.

² *La Jornada*, 15 de agosto de 1995, p. 24

En un segundo momento, el presidente de la Comisión de Población y Desarrollo de la Cámara de Diputados, Jorge Dávila Juárez, realizó una consulta pública con miembros de la sociedad civil –estratégicamente elegidos con tintes conservadores– para establecer la posición de México frente a la conferencia de Beijing. Los resultados de esta consulta, como era de esperarse, apuntaban a una postura en defensa de la vida desde la concepción, posición que fue debatida por grupos de la sociedad civil e incluso por estudios realizados por organizaciones como Gallup/Gire en 1992 y 1993, donde se mostraba apertura al tema del aborto y el papel protagónico de la mujer al momento de tomar la decisión de interrumpir el embarazo.

En octubre de 1995, en este panorama social y político, surge la primera marcha “en pro de la vida y de la familia” convocada por la arquidiócesis de México³. En ella se hacía un llamado para marchar del Ángel de la Independencia a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México, teniendo como objetivo hacer una demanda social y pública al estado frente al avance de los acuerdos de Beijing, y pidiendo a los católicos mexicanos –asistentes y no asistentes a la marcha– que se unieran en oración con un rosario entre las once de la mañana y una de la tarde, dando en sus plegarias un “sí a la vida”. Cabe destacar que, en la cobertura mediática de la época, este llamado a salir a las calles fue considerado como un acto radical por parte de las organizaciones católicas impulsadas por la Iglesia.⁴

Aun con estas resistencias tanto sociales como políticas al respecto de la despenalización del aborto, México tiene dos casos exitosos

³ En los comunicados oficiales que emitió ProVida, se alertaba a la población sobre tres temas principales: la despenalización el aborto – vista como una afrenta al derecho a la vida-; la legalización de matrimonios igualitarios -que atenta contra la llamada “familia natural” de origen heterosexual y considerada como el núcleo social-; y finalmente la sustitución de la palabra “sexo” por la de “género” –cuestión que, según sus lecturas, implicaba aceptar abiertamente “cualquier tipo de desviación sexual -”.

⁴ Revista *Proceso*. 15 de octubre de 1995. Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/170435/con-el-apoyo-de-la-iglesia-organizaciones-catolicas-se-radicalizan- contra-los-acuerdos-de-beijing>. Página no encontrada

hasta hoy: el primero ocurrido en la ahora Ciudad de México, donde en 2006 la Comisión de Equidad y Género planteó a la Asamblea Legislativa del Distrito Federal la propuesta de despenalización del aborto voluntario. Esta propuesta suscitó en 2007 una amplia discusión, donde se incluyeron diversas voces para dar sustento a las propuestas que incluían la supresión de penas para las mujeres que consintieran un aborto durante las primeras doce semanas de gestación. Esta propuesta se discutió y aprobó por mayoría en la asamblea el 24 de abril de 2007 y fue publicada el 26 de abril en la Gaceta Oficial del Distrito Federal, entrando en vigor al día siguiente.

El segundo caso exitoso de despenalización del aborto en México sucedió el 25 de septiembre de 2019. Con veinticuatro votos a favor y doce en contra, el Congreso local aprobó el dictamen de reforma del Código Penal para despenalizar el aborto antes de las doce semanas, reforma que entró en vigor el 28 de octubre de 2019. Con esta modificación, Oaxaca se convirtió en el segundo estado del país en despenalizar el aborto y garantizar la atención y las decisiones reproductivas de las mujeres, sumando el aborto voluntario durante el primer trimestre de gestación a las causales legales ya aceptadas en la entidad –aborto imprudencial o culposo, cuando el embarazo es consecuencia de una violación, si el producto tiene alteraciones genéticas o congénitas graves, si existe peligro de muerte para la mujer o si hubo inseminación artificial no consentida.⁵

Por supuesto, este último caso no estuvo exento de tensiones y críticas por parte de grupos provida tanto del activismo social como de aquellos representantes de los partidos políticos que votaron en contra; quienes manifestaron su desacuerdo a través de rezos y vito-reos donde llamaron “asesinos” a quienes estuvieron a favor la reforma del Código Penal. Un caso similar sucedió en el estado de Nuevo León, al norte de México, donde, contrario a los movimientos por la

⁵ GIRE (30 de septiembre de 2019). Oaxaca y el grito global por el aborto legal. Animal Político. Disponible en: <https://www.animalpolitico.com/punto-gire/oaxaca-y-el-grito-global-por-el-aborto-legal/> Consultado el 5 de noviembre de 2019.

despenalización, en marzo de 2019 el Congreso del estado aceptó por mayoría la llamada Ley Antiaborto, que modifica el artículo primero de la constitución estatal reconociendo el derecho a la vida desde la concepción hasta la muerte natural; los grupos a favor de las “dos vidas” celebraron con sus pañuelos celestes esta modificación como una victoria que permitía salvaguardar los intereses políticos y religiosos en pro de la vida y la familia.

Tejiendo activismos en la trama del aborto: activismos feministas y activismos conservadores

Este breve recuento del caso mexicano nos muestra una serie de hilos que se entretajan para conformar un contexto, aunque no nuevo ni en el país ni en la región, cuyas mutaciones y manifestaciones presentan diversos retos para su análisis en conjunto. En primer lugar, México tanto a nivel internacional como en su interior, es considerado por muchos (aún) como un país donde el catolicismo sigue siendo una marca tanto en la identificación de los habitantes como en diversos aspectos anclados en la cultura. Esta afirmación presenta apreciaciones ambivalentes en distintos niveles. Por un lado, la idea de un país católico –o Guadalupano– desdibuja la diversidad de manifestaciones religiosas no católicas, dejando a estas como religiones marginales por representar minorías, deslegitimando y degradando la importancia que estas tienen y que han adquirido en la vida social y religiosa a partir de ser construidas como una otredad radical⁶. En este sentido, y como menciona Frigerio (2018), la regulación social, mediática, estatal y académica construye desde sus propias narrativas las prácticas que se consideran legítimas –o ilegítimas– generando la falsa ilusión de un pasado

⁶ Una muestra de la mutación de las identificaciones religiosas en México se puede observar en los resultados de la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México (ENCREER) realizada por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM) en 2016, cuyos resultados están disponibles en: <https://rifrem.mx/encreer/>

marcado por el monopolio católico y un presente caracterizado por la diversidad y el pluralismo. Por otro lado, aun admitiendo el pluralismo, la vida social e incluso cívica de los mexicanos está fuertemente regulada por una visión religiosa. Festividades, lugares turísticos, lenguaje coloquial e incluso algunas técnicas corporales tienen una marca cultural relacionada con lo católico más allá de esta identificación –considerando también sus respectivas variaciones como católicos practicantes, por tradición, a su manera, etc. – e incluso en aquellos que se asumen como no creyentes o sin religión. Es así que podemos hablar de una serie de manifestaciones cívicas o reguladoras del tiempo –como la Semana Santa, o el 12 de diciembre en la celebración de la Virgen de Guadalupe y que sigue considerándose una fiesta nacional– que muestran un catolicismo cultural que, para el tema aquí tratado, no sólo tiene que ver con una pertenencia por la memoria (Champion, 1995), sino con la interiorización de una serie de normativas en torno al cuerpo, el género, la sexualidad y la reproducción, y que permea en la sociedad; teniendo su origen en un dogma y en una forma particular de entender la vida, el placer, la familia y los derechos.

Ahora, esta marca cultural y moral –que se encuentra de manera transversal en distintas religiones– llevada al ámbito público y político, entra en disputa al momento de ser cuestionada en alguno de sus fundamentos; en este caso cuando se habla de la vida, de los derechos y del cuerpo de las mujeres. La cultura como arena política, de acuerdo con Vaggione (2012: 63), es un espacio privilegiado que permite la conjunción de discursos y contradiscursos acerca de los derechos. En el ámbito público, asistimos a la emergencia de grupos y narrativas tanto seculares como religiosas que conviven y se contraponen al discutirse temas relevantes que desafían las normas interiorizadas como moralmente positivas. Como dice Gudiño hablando de los activismos conservadores (2017: 43): “[...] dichos grupos profundizan su activismo toda vez que se pone en cuestión la redefinición de los marcos normativos sobre la sexualidad, la reproducción, el género y la familia y que se desafían los principios y postulados heteronormativos del catolicismo”.

El tema del aborto y su despenalización llama a la visibilización de distintos actores que utilizan el ámbito público y mediático como espacio de discusión. Por un lado, vemos la presencia de grupos derivados de organizaciones feministas que abogan por la autonomía corporal, por el cuestionamiento de las normas relativas a la sexualidad y la heterosexualidad obligatoria, así como la reproducción como mandato divino y como obligación biológica de las mujeres. Asimismo, apelan al lenguaje de los derechos humanos y los derechos sexuales como un marco universal que merece ser reconocido y respetado por los estados y las legislaciones en todos sus niveles. Por otro lado, tenemos un reavivado activismo de bases religiosas que responde a estas luchas de maneras sumamente complejas, pero que convergen en la defensa por la sexualidad unida a la reproducción, la defensa de la vida desde la concepción hasta la muerte natural y la familia como célula de la sociedad.

Ante este panorama, podemos hablar de dos modelos de desprivatización (Casanova, 1994). Por un lado, la desprivatización y politización de los actores y colectivos religiosos como actores públicos y, por otro, la desprivatización del cuerpo como espacio político, teniendo al cuerpo femenino y la sexualidad como los principales territorios de resistencia, de disputa y de manipulación política (Campos y Bandeira, 2013: 374). En ambos casos, esta desprivatización y las acciones públicas y políticas que se generan en torno al aborto permiten hablar de la defensa de los derechos donde el orden social se ve amenazado desde discursos contrapuestos: del lado de los activismos feministas, la defensa del derecho a la vida desde la concepción limita las capacidades de decisión sobre el propio cuerpo y su reproducción y, por el lado del activismo conservador, el avance de los derechos sexuales y reproductivos y la despenalización del aborto son considerados como una afrenta al “orden natural” e incluso leídos como característica de la llamada cultura de la muerte (Vaggione, 2012: 64) generando así la incitación hacia una “politización reactiva” (Vaggione, 2005: 239).

Ahora, en esta trama creada en torno a la despenalización del aborto y al llamado derecho a decidir se hilvanan formas de activismo que en su interior no reflejan orígenes únicos, es decir, ni los activismos feministas se establecen como un bloque homogéneo radical, ni los activismos conservadores se relacionan con una sola forma religiosa y organizativa. Ya Vaggione, desde 2005, planteaba que una de las formas en las cuales el activismo conservador tomaba forma como el brazo civil de las iglesias es a través del fenómeno de la ONGización de la religión; sin embargo, siguiendo a Morán (2018), estos sectores se han caracterizado por su vínculo con la religión pero desde una perspectiva plural, donde su peso y composición responde a los contextos de origen y establecen desde ahí su potencial incidencia. La relevancia política que adquieren estos grupos, entonces, tiene una estrecha relación con el momento histórico, con la importancia y confianza de la cual gozan las instituciones eclesiales y con la fortaleza o debilidad de la laicidad.

Una segunda cuestión tiene que ver con el carácter plural de la composición de estos activismos conservadores –ya que la oposición a los derechos sexuales y reproductivos no es sólo parte de la agenda católica–. Actualmente, las iglesias evangélicas en la región latinoamericana, por ejemplo, participan activamente en la conformación de organizaciones que buscan defender las medidas restrictivas sobre el cuerpo y la sexualidad, sumando, a su vez, diversos actores políticos, científicos y profesionales abiertamente religiosos o activistas que públicamente se muestran como no confesionales, lo que impacta en el imaginario y los posicionamientos de la sociedad a través de narrativas que circulan por los medios de comunicación y las redes sociodigitales, dando la imagen de ser un activismo conformado por sociedad civil más allá de las bases religiosas.

Esta pluralidad y heterogeneidad en la composición del activismo conservador da paso a lo que diversos autores han llamado la articulación de alianzas ecuménicas y una red de actores interreligiosos, donde se disuelven las diferencias de adscripción religiosa bajo el fin común del rechazo a los derechos sexuales y reproductivos y al derecho

a decidir. Pero no sólo el discurso religioso es parte de las narrativas de los activismos conservadores, también lo ha sido la retórica secular, a través del secularismo estratégico (Vaggione, 2005, 2009 y 2013), principalmente apoyado por el discurso científico, bioético y jurídico construido en torno a la regulación del cuerpo, de la reproducción y la sexualidad; cuestión que Gudiño (2017) considera el ápice central tanto del lenguaje político de los grupos provida como de la Iglesia católica:

La activación del discurso bioético por parte de los grupos antiaborto es de referencia a los embriones y fetos como personas jurídicas y sujetos de derecho desde la concepción y tiene como objeto penetrar en la conciencia colectiva y en la opinión pública a partir de la construcción imaginaria del aborto como asesinato y crimen contra la vida de niños inocentes, trazando mecanismos de articulación entre dispositivos clásicos de la normatividad religiosa y las nuevas pautas del discurso y el saber biomédico (47).

Ejemplo de ello es el llamado derecho a la vida, que da cuenta de una selección estratégica de los avances científicos, tecnológicos y biomédicos para fundamentar la defensa de la vida desde la concepción. Esta noción, siguiendo a Morán y Peñas (2013: 14) ha sido contingente, ya que, por ejemplo, a mediados del siglo XX el “giro genético”, así como el contexto de posguerra, colocaron la vida como un derecho inalienable desde el plano jurídico, y es ahí donde la Iglesia católica se apropia del discurso del derecho a la vida como uno de sus principales argumentos en contra del aborto, defendiendo a esta desde el momento de la fecundación. De este modo, la visión católica contra el aborto y a favor del derecho a la vida parte de la selección estratégica del discurso científico y jurídico moderno para fundamentar una postura moral que coloca al cigoto como sujeto de derechos, en detrimento de los derechos y el papel de la mujer, que queda reducida a un canal para nacer. “La vida es defendida como un don y propiedad de Dios, pero también como una cuestión de derechos civiles avalados por el conocimiento científico” (Gudiño, 2017: 47). Como ha escrito Maldonado (2012):

La Iglesia católica, así como otras organizaciones religiosas herederas de una tradición conservadora han representado fuertes grupos de poder opositores al aborto, argumentando la existencia de la vida humana desde la concepción, el derecho a la vida del no nato y la obligación de llevar a fin todo embarazo como un deber moral (103)

Entonces, en esta trama y aún con su heterogeneidad interna, el tema del aborto y de la defensa de la familia habilitan la confluencia de diversos grupos bajo una lucha común definida como provida. Este concepto, a la par del profamilia, “no operan únicamente como rótulos, sino como verdaderas categorías identitarias que definen un accionar basado en imaginarios y agendas compartidas (Morán, 2015: 2018).

En el caso de los activismos feministas y en pro de los derechos sexuales y reproductivos, su pluralidad interna también es diferenciada y compleja. De acuerdo con la literatura sobre el tema, se habla del activismo feminista y de la diversidad sexual como un bloque que impulsa el cuestionamiento de la sexualidad desde una visión heteronormativa, la reproducción como mandato divino y como un deber moral, así como el orden sexual y de género centrado en el pensamiento binario, entre otras. Pero, aún cuando ambos movimientos comparten la posición crítica sobre la funcionalidad de la sexualidad, estos activismos responden a distintas agendas, intereses y problemáticas.

En el caso particular del movimiento feminista, el discurso de la ideología de género (Campos, 2018) lo sitúa desde un posicionamiento radical dada su visión crítica respecto al papel que ha jugado histórica y culturalmente la religión en el lugar otorgado a las mujeres; sin embargo, el feminismo es un conjunto heterogéneo de movimientos políticos, culturales y sociales que, aun cuando comparten una serie de postulados, los posicionamientos de este conjunto tienen sensibles diferencias. Así, más que hablar de feminismo o del movimiento feminista contrapuesto al activismo conservador, optaría más bien por hablar de feminismos en plural. Es bien conocido que al interior del movimiento históricamente han existido tensiones políticas y

teóricas que han alimentado una profunda problematización –el concepto “género” es un buen ejemplo de ello–; estas divisiones valdrían considerarse, ya que están presentes y se articulan en una gramática particular cuando se trata de la defensa del llamado derecho a decidir. En este sentido el feminismo de la igualdad, el de la diferencia, el ecofeminismo, el transfeminismo, el lesbianofeminismo, el feminismo radical, etc. aun con sus posicionamientos diferenciados, habilitan una agenda compartida en defensa del cuerpo y de la autonomía reproductiva, ejemplo de ello es que algunos de ellos han incorporado términos como “cuerpos gestantes” con el fin de incluir en estas discusiones a las identidades trans.

Asimismo, fiel a su origen, el feminismo parte de una postura crítica al orden social que se funda en el análisis cultural. En el caso de la lucha por la despenalización del aborto, los grupos feministas de distinta índole son actores sociales y políticos que han impulsado la agenda de derechos sexuales y reproductivos y la defensa de la autonomía del cuerpo. Si bien sus cuestionamientos y posicionamientos se caracterizan por tener una base secular y laica, existen también algunas organizaciones que abiertamente provienen y cuestionan el orden social desde dentro de las comunidades religiosas; ejemplo de ello son las Católicas por el Derecho a Decidir. Esta organización, desde su origen, ha visibilizado y denunciado la nula consideración de las mujeres desde la estructura religiosa, el miedo histórico hacia el cuerpo de las mujeres, las visiones patriarcales en torno a la familia y las diversas limitantes de la autonomía femenina y sus derechos. Sin embargo, no son las únicas que han incorporado narrativas espirituales y religiosas al tema de los derechos. Más recientemente, han surgido grupos desde el feminismo espiritual que han colocado otras formas de concebir el cuerpo femenino y su autonomía a partir de la noción del cuerpo como espacio sagrado. Estos grupos, provenientes de espiritualidades híbridas y ensambladas, colocan en la narrativa del derecho a decidir y de los derechos humanos una serie de discursos, prácticas y rituales que pugnan por la autogestión de los cuerpos, formas alternativas del tratamiento de las enfermedades,

dolencias y de los eventos reproductivos con una carga simbólica que anteriormente no se presentaba en los espacios colectivos feministas en pro de los derechos de las mujeres. Estos ejemplos, como veremos, incorporan elementos de complejidad al hablar de las maneras en las cuales los activismos se manifiestan en el espacio público y también recrean, a partir de nuevas gramáticas, elementos que parecían alejados del feminismo secular, dando cabida a un tipo de feminismo que no deja al margen lo espiritual.

Con estas consideraciones, en el tema del aborto y su despenalización, los activismos feministas, aun en su multiplicidad, encuentran en la defensa de los derechos y del derecho a decidir una lucha común que confronta a los grupos conservadores considerados como antiderechos en la arena pública. Hablar de movimientos por los derechos desde la trama feminista permite también adoptar una categoría identitaria e identificatoria que define el actuar y la agenda colectiva en la defensa del cuerpo, de su autonomía reproductiva y de las mujeres como sujetos de derecho.

Entre símbolos, rezos y consignas

En este amplio y complejo panorama de diálogos y tensiones, los símbolos y las narrativas de los activismos que se ven enlazados en las discusiones sobre la despenalización del aborto muestran una serie de traslapes y articulaciones innovadoras, donde un mismo símbolo o un mismo discurso adquiere connotaciones diferenciadas en función de quién las nombra, de quién se las apropia y de quién las difunde. El espacio público, entonces, se convierte en una arena de acción colectiva que echa mano de aspectos retóricos y visuales estratégicos para apropiarse de las calles y visibilizar sus luchas. Siguiendo a Gudiño (2017: 51), la estética de la acción colectiva y la performatividad política se relaciona con dos dimensiones: la enunciativa, donde cada actor se sitúa como sujeto enunciador y desde ahí se definen sus “otros” antagónicos –los provida o los defensores

del derecho a decidir –; y la dimensión modal, donde el enunciador establece una relación específica con aquello que compone el contenido de su discurso en las formas básicas de un saber que configura el sentido público de su práctica política.

En la trama de activismos feministas y conservadores se originan nuevos modos de comprensión y de difusión de los mensajes, y cada una contribuye no sólo a generar una forma particular de apropiación del espacio público a través de las marchas y comunicados sino hacia la sociedad en general, donde independientemente de si se es activista desde un grupo organizado o no, estos discursos y símbolos tienen el potencial de emitir un mensaje en esta lucha entre los derechos y los antiderechos en el tema del aborto.

En el plano simbólico y material, 2018 se vio marcado por la emergencia de la llamada marea verde, haciendo alusión tanto a las olas del feminismo como al surgimiento de un símbolo que, sin duda, ha permeado y se ha ganado un sitio en el imaginario social y político en el panorama internacional de búsqueda y lucha por la despenalización del aborto en la región latinoamericana: la pañoleta, la cual se ha extendido tanto en uso, apropiación y circulación, incluso generando una contraparte del lado del activismo conservador. Así, la pañoleta verde a favor de la despenalización del aborto y la educación sexual, y la celeste que pugna por la defensa de las dos vidas, se han convertido en símbolos viajeros y marcadores de las posiciones en pro y en contra de la despenalización del aborto en América Latina (Felitti y Ramírez, 2020: 13').

(En México) La primera vez que (la pañoleta) tuvo presencia colectiva y masiva fue en el “Pañuelazo” de agosto de 2018, que respondió a un llamado internacional de apoyo a la multitud que se manifestaba en las calles en la Argentina mientras la Cámara de Senadores debatía y votaba el proyecto.⁷ Las marchas se realizaron en distintas ciudades del país y llevaron como estandarte la pañoleta verde, junto a mantas, camisetas de elaboración casera, esténciles, calcomanías; todas ellas con mensajes

⁷ <https://www.reporteindigo.com/reporte/mexicanas-se-movilizan-pedir-aborto-legal-en-argentina/>

que exigían el aborto legal. La respuesta a esta convocatoria mostró que la marea verde había llegado a México para quedarse, que colectivos y mujeres –que se identificaban como feministas o no– se sumaban a la exigencia internacional por la maternidad elegida y que el pañuelo verde sería el estandarte de esta lucha (Felitti y Ramírez, 2020: 130)

En 2019, en el marco del 8M en Guadalajara, colectivos feministas convocaron a una concentración previa a la marcha en la Rotonda de los Jaliscienses ilustres, junto a la catedral metropolitana en el centro de la ciudad. Los colectivos preparaban sus carteles, la batucada ensayaba sus consignas y cada vez más mujeres llegaban al lugar. Una gran manta verde en forma triangular y que tenía escrito “la maternidad será deseada o no será” estaba colgada en una de las esquinas de la rotonda enmarcando la concentración. Previo al inicio de la marcha, un hombre que portaba un pañuelo celeste se colocó de rodillas frente la manta y comenzó a rezar el rosario convocando a otros paseantes y miembros del FNF Guadalajara a unirse a él. Periodistas y asistentes fotografiaron a este pequeño grupo que decía “Viva Cristo Rey” y mientras las acciones de las mujeres marchistas quedaban listas para comenzar. (Rosario Ramírez. Diario de campo)

Otro símbolo que se ha popularizado en este marco es el uso estratégico y selectivo de las vírgenes, que arquetípicamente representan la figura de la madre y que, por el lado conservador, son usadas como figuras clave en la defensa de la vida, la sexualidad unida a la reproducción y el papel de la mujer en la estructura familiar y religiosa y, por el otro, su figura es utilizada también como el cuestionamiento a la maternidad obligatoria y las visiones religiosas sobre la regulación de los cuerpos, siendo ejemplo de ello las imágenes de la vulva representada como una Virgen⁸ María feminista o la llamada “Virgen abortera”⁹ –censurada en Argentina en mayo de 2019.

⁸ https://www.instagram.com/p/BPoE23KDMp_/

⁹ Sarramea, Mariana (28 de mayo de 2019) “La historia de la “virgen abortera” que terminó guardada bajo llave en la ex Esma” en Perfil. Rescatado de: <https://www.perfil.com/noticias/sociedad/historia-virgen-abortera-panuelo-verde-que-termino-guarda>

Un tercer elemento son las oraciones y los símbolos religiosos, entre ellos el rosario, que desde los activismos conservadores se utiliza para guiar las plegarias que pugnan por el derecho a la vida, y que en su base material son objetos que circulan en las marchas y movilizaciones en contra de la despenalización del aborto, siguiendo el color celeste ahora característico; pero que del lado de los activismos feministas se ha usado como parte de la narrativa de una de las consignas que exigen la toma de decisiones libres de una visión religiosa: “siquen sus rosarios de nuestros ovarios”.

En la misma línea, los activismos en pro del derecho a decidir han utilizado formas de enunciación que remiten a oraciones como el padre nuestro, adaptándolo a la exigencia de la autonomía reproductiva y la maternidad elegida. Estos han sido diversos, pero el más conocido y que ha tenido presencia en diversas movilizaciones en América Latina es la “oración por el derecho al aborto”, difundida por el colectivo Mujeres Públicas y que dice:

Concédenos el derecho a decidir sobre nuestro cuerpo Y danos la gracia de no ser ni vírgenes ni madres ni esposas. Libranos de la autoridad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo para que seamos nosotras las que decidamos por nosotras. Ruega porque el poder judicial no haga suyos los mandatos de la Iglesia y ambos nos libren de su misógina opresión. Venga a nosotras el derecho a cuestionar si es bendito el fruto de nuestro vientre. No nos dejes caer en la tentación de no luchar por nuestros derechos. Y concédenos el milagro del aborto libre y gratuito en México. Así sea.¹⁰

Otro símbolo arquetípico es el de la bruja, la mujer sabia vinculada con los ciclos de la naturaleza y los conocimientos no regulados por las instituciones médicas, que se ha construido como un símbolo que representa a las mujeres perseguidas por

da-bajo-llave-ex-esma.phtml consultado el 11 de noviembre de 2019. Otras fuentes sobre el tema son: <https://www.pagina12.com.ar/191884-donde-esta-la-virgen-abortera>

¹⁰ Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=M9h6iOLqcWg>

la inquisición, pero también a esas mujeres contemporáneas que se asumen como “las nietas de las brujas que no pudiste quemar” y que siguen en la defensa de los saberes y de la autonomía corporal y reproductiva de las mujeres. En algunos casos, hay colectivos de mujeres que se han unido a las marchas difundiendo el acompañamiento de abortos en casa e incluso a través del uso de plantas como una forma de resolver y autoregular la reproducción de manera autogestiva.

Al ser el espacio público el lugar donde estos activismos se muestran y se manifiestan, un elemento clave dentro de las expresiones lo constituyen las consignas que cada grupo construye para sí y en contra de sus opositores, que aun cuando tienen evidentes contraposiciones han adaptado estratégicamente las mismas consignas para sus propios fines; por ejemplo, “Ni una menos/Ni una más” se utilizó para hacer un llamado a parar la violencia de género y los feminicidios, pero ahora el activismo conservador también se ha apropiado de esta frase para exigir que no haya una muerte más, refiriéndose a la muerte del producto al consentir un aborto. En este sentido, la vía de la resignificación constituye un marco de oportunidad social y política, ya que revertir este discurso de manera estratégica coloca a los activismos conservadores como “defensores de las mujeres que están aún por nacer”. Del lado contrario, el “sí a la vida”, característico en un principio de los activismos conservadores, también ha sido recuperado por los activismos feministas para defender la vida de las mujeres, a través de su uso como la garantía de abortos llevados a cabo bajo procedimiento regulados que salvaguarden la integridad y la salud.

Finalmente, la imagen del feto, que es un elemento omnipresente en el activismo conservador, se muestra desde este lugar de enunciación como un ser mutilado y ensangrentado con el fin de denunciar al aborto no como un derecho, sino como un asesinato. Este uso estratégico de la imagen del feto es un recurso visual direccionado a la emoción del espectador, que busca el impacto en la conciencia colectiva y que muestra, desde esta narrativa, la privación de la vida de

un ser inocente. Esta imagen, que ha tenido presencia y circulación también desde las industrias culturales aliadas a los activismos conservadores, se utiliza para argumentar la defensa de la vida desde la concepción bajo el argumento de que desde ese momento el feto se constituye como una persona. Pero en 2018 la imagen del feto se resimbolizó y comenzó a ser utilizada de modo irónico por el activismo feminista y por un sector de la población no necesariamente activista desde las redes sociodigitales. Lo que dio origen a este giro fue la fotografía de un cartel utilizado en una marcha provida en Argentina,¹¹ donde se mostraba de un lado la imagen de un feto y del otro la leyenda “yo quiero ser ingeniero”, lo que suscitó entre los usuarios de las redes sociodigitales un revuelo a través de la creación de memes e imágenes sobre las aventuras del ahora conocido como “feto ingeniero”.

Anticipando algunas conclusiones

En el análisis de los actores que intervienen en el tema de los derechos (y los anti derechos) reproductivos, se ha dado énfasis al cuestionamiento teórico y empírico que trae consigo la emergencia de los activismos conservadores por su novedad, por su desprivatización y por las formas en las cuales se manifiestan y modernizan los discursos religiosos y seculares frente al avance de las demandas de los activismos feministas con respecto al derecho a decidir sobre el propio cuerpo, la autonomía corporal y la reproducción. Pero en la arena cultural y política donde convergen ambos tipos de activismo, hay formas enunciativas y simbólicas que resulta necesario atender para alcanzar la comprensión del fenómeno con toda su riqueza.

¹¹ Esta no fue la única vez en la que se usó la figura del feto como figura central. Desde los activismos provida Argentinos, han circulado por las calles y los medios “Alma” y “Merceditas”, figuras gigantes que, según el activismo conservador, representan un feto de doce semanas.

Los diálogos y resignificaciones del lado del activismo verde y del activismo celeste, como vimos, comparten una serie de narrativas e intereses que se enlazan, muchas veces compartiendo símbolos y retóricas seleccionadas estratégicamente. En este marco, por ejemplo, ambos modos de activismo hablan sobre los derechos y antiderechos de modo controversial, uno porque argumenta que el derecho a decidir sobre el cuerpo es parte de los derechos humanos y sexuales; y el otro porque apunta al derecho a la vida como derecho inalienable. Ambos, vistos en conjunto, se construyen mutuamente como una otredad radical que niega o habilita el ejercicio de las decisiones sobre el cuerpo y/o sobre la vida. En este sentido, hablar de derechos y antiderechos implica el abordaje de un mismo fenómeno desde visiones diferenciadas e interpretaciones con matices y antecedentes que hacen converger visiones seculares, religiosas, ideológicas y normativas puestas en tensión.

Por otro lado, en las composiciones internas de ambos modos activistas, podemos ver una serie de elementos también compartidos: la ONGización de los colectivos, la desprivatización y politización de sus elementos centrales (la religión, el cuerpo y la reproducción) y la heterogeneidad de sus integrantes, donde se incluyen la visión científica, jurídica, moral, religiosa o espiritual y secular. Así, ambas formas sociales resultan plurales en su interior, pero cada una logra matizar sus diferencias y las articula bajo un fin común, ya sea la defensa del derecho a la vida o el derecho a decidir.

Ahora, teniendo a la cultura y al espacio público como arena de disputa, se habla de una politización reactiva como base de los activismos conservadores; sin embargo, los activismos feministas, desde esta perspectiva, también generan estrategias reactivas frente al avance y visibilización de los activismos conservadores. Esto se ve principalmente en la resignificación de retóricas e imágenes para posicionar argumentos en pro de la despenalización del aborto en el espacio público, en las manifestaciones sociales y, más recientemente, en las redes sociodigitales. Esto muestra que no sólo ambos modos de activismo usan términos, imágenes y medios con una

intencionalidad particular, sino que se pone en acción un ejercicio de creatividad y de selección estratégica con el fin de colocar en la opinión pública los distintos argumentos sobre la vida y los derechos.

Analizar los activismos actuales en torno a los derechos resulta una tarea compleja, ya que implica cuestionar, reformular y proponer una serie de conceptos clave para alcanzar su comprensión y capturar la heterogeneidad de las manifestaciones colectivas tanto en su interior como en sus relaciones y formas antagónicas. En este capítulo se presentaron los hilos y las tramas que se tejen en torno a los activismos que surgen en el contexto del avance de los derechos reproductivos centrados, en este caso, en la despenalización del aborto, donde la composición de los activismos y los significados de sus discursos tienen en sí mismos diversas formas de diálogo y confrontación en tanto ejercicios de construcción mutua.

Bibliografía:

Brown, Josefina (2008). "El aborto como bisagra entre los derechos reproductivos y los sexuales", en Pecheny, Mario; Figari, Carlos & Jones, Daniel (comp.), *Todo sexo es político*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, pp. 277-301.

Brown, Josefina (2014). *Mujeres y ciudadanía en Argentina. Debates teóricos y método- lógicos sobre derechos sexuales y (no)reproductivos (1990-2006)*, Buenos Aires: Teseo.

Campos de Almeida, Tânia y Bandeira, Lourdes (2013). "O aborto e o uso do corpo feminino na política: a campanha presidencial brasileira em 2010 e seus desdobramentos atuais". *Cadernos Pagu*, 41: 371-403.

Campos, María das Dores (2018). “O discurso cristão sobre a “ideologia de gênero”. Em *Revista Estudos Feministas* [online] 26 (2). Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/1806-9584-2018v26n247463>.

Casanova, José (1994). *Public religions in the modern world*, Londres y Chicago: University of Chicago Press.

Champion, Françoise (1995). “Lo religioso flotante, eclecticismo y sincretismos”, en Delumeau, Jean (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*. Madrid: Alianza, pp. 535-555.

Felitti, Karina y Ramírez, Rosario (2020). “Pañuelos verdes por el aborto legal: historia, significados y circulaciones en Argentina y México”. *Encartes. Revista digital multimedia*. 3 (5) 110-145.

Frigerio, Alejandro (2018). “¿Por qué no podemos ver la diversidad religiosa?: Cuestionando el paradigma católico-céntrico en el estudio de la religión en Latinoamérica”. *Revista Cultura y representaciones sociales*, 12 (24): 51-95.

Gudiño, Pablo (2017). “Activismo católico antiabortista en Argentina: performances, discursos y prácticas”. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 26: 38-67.

Lamas, Marta (2012). “Mujeres, aborto e Iglesia católica”. *Revista de El Colegio de San Luis*. 11 (3): 42-67.

Maldonado, Vanessa (2012). *Identidad, ser mujer y abortar: una relación dialéctica*. Tesis de grado. Licenciatura en Sociología. Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México.

Morán, José Manuel y Peñas, María (2013). “¿Defensores de la vida? ¿De cuál “vida”? Un análisis genealógico de la noción de “vida” sostenida por la jerarquía católica contra el aborto”. *Sexualidad, salud y sociedad. Revista Latinoamericana*, Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos, 15: 10-36.

Morán, José Manuel (2018). “Religión, secularidad y activismo heteropatriarcal: ¿qué sabemos del activismo opositor a los derechos sexuales y reproductivos en América Latina?” en *La ventana. Revista de Estudios de Género*, 47: 97-138.

Morán, José Manuel (2015). "El desarrollo del activismo autodenominado 'Provida' en Argentina, 1980-2014". *Revista Mexicana de Sociología*, 77 (3): 407-435.

Vaggione, Juan Marco (2005). "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo". En Vasallo, Marta (ed.) *En nombre de la vida*, Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir, pp. 137-167.

Vaggione, Juan Marco (2009). "El fundamentalismo religioso en Latinoamérica. La mirada de los activistas por los derechos sexuales y reproductivos", en Vaggione, Juan Marco (Comp.) *El activismo religioso conservador en Latinoamérica*, Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir-HIVOS, pp. 287-319.

Vaggione, Juan Marco (2012). "La "cultura de la vida": desplazamientos estratégicos del activismo católico conservador frente a los derechos sexuales y reproductivos". *Religião e Sociedade* [online], 32 (2): 57-80. Disponible en: <http://dx.doi.org/10.1590/S0100-85872012000200004>.

Vaggione, Juan Marco (2013). "Política y religión. Desafíos y tensiones desde lo sexual" en Salazar, Pedro y Caodeville, Pauline (Comps.) *Colección de Cuadernos Jorge Carpizo para Entender y Pensar la Laicidad*, 16, Ciudad de México: UNAM, pp. 213-250.

El neoconservadurismo cristiano en el Brasil contemporáneo

*Maria das Dores Campos Machado*¹

A mediados de los noventa, cuando escribía mi tesis de doctorado sobre los pentecostales y carismáticos católicos en Brasil,² uno de los estudios que me ayudó a entender la atracción de las mujeres pobres brasileñas por el pentecostalismo fue el de Elizabeth Brusco titulado *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Columbia* (1995). En este libro, Brusco explora las dimensiones de la pobreza y de la violencia como elementos fundamentales para explicar el crecimiento del pentecostalismo, y argumenta que la conversión femenina es estratégica y que puede provocar la domesticación de los hombres y “reformular el machismo” en Colombia. Hago mención a esta obra porque, veinticinco años después de leer este libro, me veo de nuevo buscando puntos de continuidades y discontinuidades sobre los discursos e iniciativas de los grupos pentecostales y católicos brasileños en el campo de las relaciones de género y de la familia.

¹ Agradezco al CNPq la beca de productividad que me otorgó el proyecto de investigación titulado *Religión y Moral: un estudio de las moralidades en disputas en el campo evangélico*.

² Ver Machado, 1996.

En aquel contexto, me impresionaba la idea de que el pentecostalismo colombiano tenía un “ethos femenino” y que la adhesión de los hombres al movimiento podría aminorar las diversidades enfrentadas por las mujeres en el seno familiar. De forma sintética, la autora reconocía la agencia de las mujeres y mostraba la racionalidad que existía por detrás de la adhesión de las colombianas pobres a las comunidades pentecostales. Encontré muchas similitudes con lo que yo misma observaba entre las mujeres brasileñas que, rompiendo con la tradición familiar, dejaban la Iglesia católica y se convertían al pentecostalismo. En trabajos anteriores (Mariz y Machado, 1994; Machado, 1996) reparé en que, en este proceso de tránsito religioso, estas mujeres ganaban autoridad moral y re-configuraban sus subjetividades, ya que se sentían más acogidas, desarrollaban nuevas formas de sociabilidad y recibían estímulos para una posición más independiente o proactiva frente a las adversidades económicas y, consecuentemente, para una mayor circulación en la esfera pública. Dicho de otra forma, el ideario pentecostal remodelado con la teología de la prosperidad ofrecía un campo de valores para el proceso de individualización de las mujeres y para la lucha contra la pobreza. Las posibilidades de éxito en esta lucha parecían mayores si los hombres también compartían los mismos valores que sus esposas y adoptaban el “ethos” más femenino del cuidado de la prole, identificado entre los colombianos estudiados por Brusco.

Estudios realizados en la década de 2000 constataron cambios en las representaciones de género, con mujeres que se consagraban pastoras, abrían nuevas iglesias y, algunas pocas pentecostales, participaban en procesos electorales y en debates públicos (Machado, 2005). Se reconoce, sin embargo, la vitalidad del poder masculino que se mantiene a partir del desarrollo de estrategias como la consagración de esposas de líderes religiosos, el ministerio de la pareja, la designación de mujeres del grupo familiar para la política, etc. Es decir, se trataba de un proceso de adaptación a los cambios sociales, económicos y culturales en la sociedad inclusiva, con discontinuidades y continuidades.

Las campañas anti-género desarrolladas en los últimos años en América Latina y, más especialmente, la participación de mujeres evangélicas en estas campañas nos coloca ahora en el desafío de comprender por qué determinados sectores femeninos se identifican con el discurso neoconservador de la ideología de género. Los cambios en el ideario pentecostal no evitaron que una lógica normativa tan desfavorable a las mujeres, principalmente a las más pobres y a las minorías sexuales, se volviese hegemónica entre los cristianos. ¿Era el énfasis en la familia y en los niños el elemento discursivo de los neoconservadores lo que atraía a las mujeres evangélicas? ¿Cuál es el papel de las mujeres cristianas en las controversias sobre los derechos reproductivos y sexuales en Brasil?

Estas son mis inquietudes actuales y adelanto que hoy únicamente trataré algunas de ellas, pues procuraré examinar de qué manera el discurso católico de la ideología de género se ha convertido en un dispositivo estratégico (Foucault, 2008) de los sectores cristianos – masculinos y femeninos– que promueven racionalidades políticas neoconservadoras (Brown, 2006) en Brasil,³ un país marcado por la desigualdad social, por la violencia y por la fuerte adhesión de las élites económicas y políticas contemporáneas al neoliberalismo, pero también donde, en las últimas décadas, hubo cambios culturales y legales importantes que beneficiaron a minorías identitarias con moralidades en conflicto: los evangélicos, por un lado, y las feministas y los colectivos LGBTQ por otro.

Sé que algunas de las características que he citado anteriormente pueden encontrarse en otras sociedades latinoamericanas y que, tanto la transición religiosa que favorece a los pentecostales como a la ampliación de la ciudadanía de las mujeres y de los colectivos LGBTQ también ocurrieron en otros lugares (Peñas Defago y Faundes, 2014; Serrano, 2017; Beltrán, 2013; Zabala, 2016 ; Vigoya, 2017 ;

³ Vengo discutiendo con Vaggione (Vaggione y Machado, 2020) la pertinencia del uso de la noción de neoconservadurismo para el análisis de la actuación de grupos cristianos – católicos y evangélicos – en la esfera pública de diferentes países latinoamericanos.

Montoya, 2018). Sumado a ello, los aportes de los capítulos que conforman este libro brindarán una visión más clara de las continuidades y discontinuidades del proceso de desarrollo del neoconservadurismo cristiano en nuestro continente. De modo que examinaré la adaptación discursiva y estratégica de los sectores evangélicos a las conquistas feministas y de los movimientos por la diversidad sexual, y los factores que propiciaron las alianzas de estos sectores con los católicos y judíos neoconservadores, así como con los militares para la elección de Jair Messias Bolsonaro, en 2018.

Varios autores llaman la atención hacia el carácter plural de los evangélicos y la intensa competición entre las denominaciones religiosas de esta rama del cristianismo. Aquí cabría destacar que, pese a las disputas de moralidades en este campo confesional (posiciones diferenciadas en el uso terapéutico de las células madre y en relación al aborto, por ejemplo), se observa la hegemonía de una forma de moralidad centrada en la defensa de la familia patriarcal, de la heteronormatividad y de la vida.

La retórica de la crisis moral inminente y las alianzas con los militares

Según Cowan (2014), hay que tener en cuenta dos elementos a la hora de analizar la constitución de una “Nueva Derecha” en Brasil y la participación de sectores evangélicos en este proceso. El primero sería el propio contexto histórico en el que los grupos bautistas y asamblearios entraron en la política institucional: el del autoritarismo militar. El segundo, y no menos importante, sería el hecho de que estos sectores definieron la moralidad como el área central de la actuación en la esfera política. Es decir, el argumento de la crisis moral inminente fue un elemento primordial tanto para las alianzas de estos cristianos con los militares en el poder, como para la implicación de líderes evangélicos en los procesos electorales al poder legislativo.

En esta línea de interpretación, el abandono de la perspectiva milenarista en favor de una intervención política en el espacio público estaba asociado a cambios en la propia forma de pensar la lucha contra el mal y las “cosas mundanas”. A diferencia de los “primeros moralistas evangélicos” que rechazaban todas las “cosas mundanas” y entendían que la batalla contra el mal solo terminaría con la llegada del mesías, los líderes evangélicos conservadores asumían el discurso de la “crisis moral inminente” y convocaban a los fieles para la depuración de la política.

Recordando la presencia del presidente militar Figueredo en la manifestación “Dios salve a la familia”, organizada por bautistas, en 1982, Cowan (2014: 12) argumenta que las afinidades con la agenda moral del ejército llevaron “a los evangélicos conservadores a los pasillos del poder” y facilitaron la concesión de medios de comunicación a los evangélicos. Los puntos de afinidades iban más allá de la moralidad familiar, entre ellos se encontraban el anticomunismo y la visión negativa de las contestaciones culturales de los jóvenes a las formas tradicionales de autoridad. O sea, elementos que se retomarían en la campaña anti-género después de un breve espacio de tiempo en el que los evangélicos se movieron para la base de apoyo del Partido de los Trabajadores en nombre de la ética en la política. Como ya existe una vasta literatura en Brasil sobre la movilización de los evangélicos en el Congreso Nacional en torno a estos temas en el período que va de la constituyente hasta el año 2017,⁴ centraré mi análisis en la implicación de los/las evangélicos/as en las campañas anti-género, la aproximación de este sector confesional a la candidatura del exmilitar Jair Bolsonaro y en la política de ocupación de la máquina del Estado.

⁴ Ver Vital y Lopes, 2013 y 2017; Machado, 2006; Almeida, 2017 y 2019; Lacerda, 2019; entre otros.

Del énfasis en las temáticas de la familia y de la sexualidad al discurso de la ideología de género

Aunque el sintagma ideología de género ya había aparecido en la Cámara Federal en propuestas legislativas realizadas en la primera mitad de la década de 2000 (Rosado-Nunes, 2014), el momento de mayor difusión del discurso católico en oposición a las perspectivas de género ocurrió durante la tramitación del Plan Nacional de Educación (PNE/ PL 8035/10) para el período de 2011/2020 en el Congreso Nacional (Corrêa, 2017; Machado, 2018a y 2018b). El PNE había sido presentado por el poder ejecutivo a finales de 2010 y entre los innumerables objetivos citados en su formulación original se encontraba, en el artículo 2, la superación de las desigualdades educativas y el destaque de que se debería poner “énfasis en la promoción de la igualdad racial, regional, de género y orientación sexual”. La posibilidad de incorporación de conceptos y tesis de la perspectiva de género en la política educacional brasileña provocó una fuerte alianza de parlamentarios católicos y evangélicos en el Congreso Nacional, así como la movilización de obispos, sacerdotes, pastores y fieles en la sociedad civil brasileña. Con la presión de los neoconservadores, el PNE que había sido aprobado por los diputados (2012) sufrió modificaciones en el Senado, sugeridas por el pastor bautista Magno Malta y volvió a la Cámara, donde se aprobó (22/04/2014) sin las referencias al género y a la orientación sexual.⁵

Mientras se examinaba el PL 8035/10 en las dos casas del Congreso Nacional, en aquel espacio se realizó una serie de eventos con sacerdotes y activistas católicas relacionadas con los movimientos provida, con la intención de difundir entre los parlamentarios las formulaciones neoconservadoras sobre la ideología de las feministas y el

⁵ En junio de, la presidente de la república, Dilma Rousseff, tuvo que sancionar la ley aprobada en el Congreso con las alteraciones exigidas por los parlamentarios neoconservadores. Ver <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?data=26/06/2014&jornal=1000&pagina=1&totalArquivos=8>.

marxismo cultural. La presencia de las especialistas cristianas tenía un valor simbólico importante: eran mujeres que se contraponían a las feministas con el objetivo de impedir la adopción de la perspectiva de género en las políticas educativas del país. El fortalecimiento político de los pentecostales en la Cámara de los Diputados, primero la propuesta del diputado y pastor Marco Feliciano para la presidencia de la Comisión de Derechos Humanos y Minorías (2013) y después con la elección de Eduardo Cunha (2015) para el cargo más importante de aquella casa, favoreció también a los/as católicos/as comprometidos/as en la cruzada contra la ideología de género en Brasil y pasaron a que los invitasen a exponer sus ideas en diferentes espacios.

Las alianzas entre católicos y evangélicos neoconservadores en el legislativo brasileño ya han sido objeto de análisis en otras publicaciones (Machado, 2015, 2016, 2017 y 2018), pero recordaría que, mientras los primeros se destacaron en las últimas décadas por la defensa de la vida, los políticos evangélicos se movilizaron más en las controversias en torno de la sexualidad, combatiendo de forma asertiva los intentos de ampliación de los derechos sexuales. Esto no quiere decir que el tema de la vida no les fuese importante, sino que los líderes evangélicos –masculinos y femeninos– sintieron sus valores amenazados con una serie de iniciativas de los poderes ejecutivo, legislativo y judicial a principios del siglo XXI y de esta manera la temática de la sexualidad fue convirtiéndose en central en la actuación de varios políticos y formadores de opinión pública de este sector.

Entre las medidas de los poderes ejecutivo y legislativo que descontentaron a los evangélicos, destacaría el Programa de Combate a la Violencia y a la Discriminación contra LGTB (2004); la propuesta de Ley para criminalizar la homofobia (PL122/2006); la convocatoria de la Primera Conferencia Nacional de Gays, Lesbianas, Bisexuales, Travestis y Transexuales (2007); el Plan Nacional de Derechos Humanos 3 (2009); el proyecto Escuela sin Homofobia (2011).⁶ Ya entre las

⁶ Ver Machado y Piccolo (2011), Machado (2018a) Vital y Lopes (2013) Natividade y Oliveira (2013)

deliberaciones del Supremo Tribunal Federal, cabría mencionar el reconocimiento de la unión estable entre personas del mismo sexo (2011), así como el reconocimiento del derecho de la pareja gay a adoptar sin restricciones de edad y sexo (2015); y la autorización para que las personas transexuales pudiesen alterar el nombre, incluso sin la realización de la operación o el documento de decisión judicial (2018).

Ya en el plano de la sociedad civil, las denuncias de violación de la ética profesional dirigidas a los Consejos Regionales de Psicología y la apertura de procesos investigativos, inicialmente de Río de Janeiro (2007) y después en Paraná (2014) implicando a profesionales cristianas que estarían prestando atención psicológica con el propósito de cambiar la orientación sexual de los homosexuales, alimentarían el discurso persecutorio de los evangélicos neoconservadores en los medios de comunicación electrónicos, púlpitos y redes sociales. Vinculadas, respectivamente, a la Iglesia Presbiteriana y a la Iglesia Bautista, Rozângela Alves Justino⁷ y Mariza Lobo⁸ fueron censuradas públicamente por los Consejos Regionales y Federal de Psicología e iniciaron una batalla para echar abajo la resolución del Consejo Federal de Psicología de 1999, que prohíbe a los profesionales del área ofrecer “tratamientos y curas de las homosexualidades”. Una de las estrategias adoptadas pasaba por el legislativo, donde el Pastor evangélico João Campos presentó un Proyecto de Decreto Legislativo 234/2011 para impedir la resolución. Ante la fuerte reacción de la sociedad civil y de la dirección de su partido político, el PSDB, el autor pidió que se archivara su propuesta en la Cámara Federal, en 2013.

La segunda estrategia fue el accionar judicial, con Rozângela encabezando a una veintena de psicólogos cristianos, que solicitó, en 2017, la retirada de la referida resolución con la justificación de que la misma hería el libre ejercicio profesional. El mismo año, el juez Waldemar Carvalho (14^o Juzgado Civil de Brasilia) a través de una

⁷ <https://espaco-vital.jusbrasil.com.br/noticias/1624005/censura-publica-a-psicologa-que-oferecia-terapia-para-curar-homossexualismo>

⁸ <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2017/09/1915592-psicologa-evangelica-ganha-batalha-contra-conselho-na-justica.shtml>

orden judicial, liberó el tratamiento psicológico de LGBTIQ+ por los profesionales cristianos, provocando una reacción inmediata del CFP, que recurrió al STF⁹. En abril de 2019, la ministra Carmen Lúcia, del STF, revocó la orden, manteniendo la Resolución del CFP en su totalidad.¹⁰ Acto seguido, en agosto de 2019, el Movimiento Psicólogos en Acción, formado por cristianos, echó mano de una tercera estrategia y presentó la candidatura de Rozângela Justino para la presidencia del Consejo Federal de Psicología, pero fue derrotada. Antes de las elecciones, Rozangela y otros representantes del Movimiento Psicólogos en Acción fueron recibidos por la responsable del Ministerio de la Mujer, Familia y Derechos Humanos, Damares Alves, que apoyó la iniciativa del grupo de presentarse a la dirección del CFP.

Las controversias en torno a la actuación profesional de estas “psicólogas cristianas” son interesantes por varios factores. Un primer punto que señalar es que ambas presentan un nivel de escolaridad por encima de la media de la población brasileña, están insertadas en el mercado de trabajo y se unieron a pastores/as intolerantes en la lucha contra la homosexualidad. Sus iniciativas indican también que las disputas de moralidades entre los/las cristianos/as y los colectivos LGTBQ se dan en varias esferas –en el legislativo, en la academia, en las entidades de control del ejercicio profesional, en el poder judicial, etc.–, exigiendo un análisis cuidadoso de las articulaciones de la religión con otros sistemas de valores. Es decir, es reivindicando el lugar social de las “psicólogas cristianas” y/o de las “activistas por los derechos de la minoría de ex-gays” como estas dos mujeres hacen intervenciones en el debate público sobre la sexualidad, la familia y la educación de los niños.

A lo largo del proceso que sufrió en el Consejo de Psicología, Rozângela incorporó en su discurso algunos principios del ideario de los derechos humanos que podrían reforzar su defensa y la participación de los cristianos en el debate público sobre la sexualidad.

⁹ <https://apublica.org/2019/08/apoiado-por-damares-movimento-de-ex-gays-disputa-conselho-de-psicologia/>

¹⁰ <https://istoe.com.br/carmen-lucia-suspende-acao-e-barra-cura-gay/>

En un primer momento, construyó una retórica de que el veto a las intervenciones de los psicólogos con el objetivo de mudar la orientación sexual de los clientes hería el principio de la libre expresión religiosa. Después, pasó a usar el argumento de que es necesario defender el derecho al “ejercicio profesional”. En este proceso se aproximó a los católicos, incorporó en su discurso la asociación del aborto con la cultura de la muerte, e hizo lobby en el Congreso Nacional contra las deliberaciones del Consejo Federal de Psicología, así como contra la ampliación de los derechos de los colectivos LGBTQ y de los permisivos con la interrupción del embarazo.

Marisa Lobo, pese a haber intentado articular sus posiciones con la gramática de los derechos humanos, parece haber visto en el discurso católico de la “ideología de género” un poderoso recurso para su lucha contra los movimientos LGBTQ y para el lanzamiento de su carrera política. Además de participar en varios eventos en el Congreso Nacional, esta psicóloga bautista escribió un libro, organizó seminarios y participó en debates sobre el tema en canales de televisión y en youtube, con el propósito de diseminar las formulaciones contra las perspectivas de género entre los evangélicos. De forma sintética, Marisa se volvió una activista de las campañas anti-género en Brasil y en el proceso electoral de 2018 afirmó que se presentaría a las elecciones para la Asamblea Legislativa del Estado de Paraná para combatir la “revolución comunista” y la “diversidad de género en la Escuela”, pero no fue elegida.

Otras mujeres que forman la opinión pública en el medio evangélico desempeñaron un papel importante en las alianzas de los evangélicos con grupos católicos, así como en la campaña de Bolsonaro. Se debe reconocer, sin embargo, que la líder evangélica femenina que más destacó en la alianza entre los legisladores evangélicos y católicos en el Congreso Nacional, en lo que se refiere a la promoción de la racionalidad neoconservadora en la campaña de Bolsonaro, fue la ya mencionada Damares Alves. Abogada y pastora –inicialmente de la Iglesia Cuadrangular y después de la Iglesia Bautista de Lagoinha– Damares actuó en la asesoría jurídica de varios políticos en el Congreso Nacional, así como del Frente Parlamentario Evangélico,

y fue Secretaria General del Movimiento Nacional Brasil Sin Aborto, que tiene militantes de varios sectores religiosos. Esta líder desempeñó y sigue desempeñando un papel fundamental en la difusión de la lógica normativa centrada en la familia heterosexual, en la educación religiosa de los niños, en el combate a las perspectivas de género y de la diversidad sexual entre los evangélicos brasileños.

En una charla realizada en 2013, en la Iglesia Bautista de Campo Grande (MS), y vehiculizada ampliamente en las redes sociales evangélicas, Damares declaró que:

Están destrozando a nuestros niños y riéndose de los cristianos en Brasil[...] los diputados evangélicos, que están allá en la Cámara intentando hacer oposición, que fueron a cuestionar [la política de educación sexual del gobierno del PT] están siendo llamados homofóbicos, fundamentalistas... están siendo perseguidos [...] Dios está llamando a la iglesia evangélica brasileña para un nuevo momento, un nuevo instante, y nos esperan grandes desafíos [...] Los desafíos son salvar a esta nación de lo que está ocurriendo.¹¹

Este fragmento de la charla de la pastora me parece importante no solo por explicitar el malestar o la preocupación de la líder evangélica con la rotulación de homofóbicos, sino también porque expresa un sentimiento de falta de reconocimiento social que es típico de los actores colectivos que desarrollan una política de identidad (Castells, 1999). La salvación de los niños y de la propia nación depende de los evangélicos. Esta es una cuestión importante, pues abre una brecha para que entendamos la movilización de los sectores femeninos evangélicos en las campañas anti-género. Y esto porque este tipo de formulación acciona sentimientos que son interiorizados por la mayoría de las mujeres cristianas, que tienen que ver con el cuidado de los niños y de la familia.

La diseminación de la retórica de la ideología de género entre los/las líderes evangélicos/as y el mayor alineamiento de los/las mismos/as con

¹¹ <https://noticias.gospelmais.com.br/video-zombando-cristaos-brasil-pastora-damares-alves-53325.html>

los católicos exigiría nuevas formulaciones discursivas, con el argumento de que la minoría religiosa discriminada cedía espacio para la idea de una mayoría cristiana que quiere defender la familia heterosexual y a los niños de la nación brasileña. Para enfrentar este “desafío”, las mujeres evangélicas y católicas neoconservadoras se movilizaron en las redes sociales, recorrieron estados dando charlas, ocuparon tribunas para presionar en las votaciones de los proyectos de ley en las Asambleas Legislativas y Cámaras Municipales y ayudaron a los líderes masculinos en las contiendas contra las feministas, las minorías sexuales y demás sectores sociales que defendían el pluralismo ético y la democracia del país.

Cabe recordar, además, que entre los elementos que favorecieron el acercamiento de sectores evangélicos/as neoconservadores a Jair Bolsonaro se encontraban la visión negativa de la homosexualidad y la posición agresiva en el combate a las demandas por la ampliación de la ciudadanía de los LGTBQ. El capitán Bolsonaro fue uno de los personajes clave en la controversia establecida, en 2011, en torno al Programa Escuela sin Homofobia, denominando el material educativo a ser distribuido entre los estudiantes “Kit Gay” y propagando en los medios de comunicación informaciones falsas acerca de la franja de edad a ser contemplada con el material. Integrante del “bajo clero”, como la mayoría de los legisladores evangélicos en la Cámara Federal, Bolsonaro vio que se ampliaban sus posibilidades de éxito al hacer oposición al PT con la actuación conjunta con los cristianos en el embate en cuestión. Con la difusión de las formulaciones contestatarias a la perspectiva de género en la Cámara Federal y en el debate público sobre la educación de los niños y adolescentes, el parlamentario fue incorporando el sintagma de la “ideología de género” en su discurso político.

Los vínculos familiares –la unión de Bolsonaro con una mujer evangélica (2007) y el hecho de que sus hijos sean bautistas– favorecieron la aproximación entre el militar y los sectores neoconservadores cristianos. Sin embargo, más allá de una afinidad afectiva e ideológica –visión patriarcal de la familia, concepción autoritaria de la sociedad y visión negativa de la izquierda asociada al comunismo– la alianza con sectores cristianos se construyó también con objetivos políticos.

El pragmatismo de los dos lados quedaría claro con el bautismo de Bolsonaro en las aguas del Río Jordán, llevado a cabo por el pastor de la Asamblea de Dios y dirigente del Partido Social Cristiano, Everaldo Dias, en vísperas del *impeachment* de la Presidente Dilma, en 2016. Everaldo, que había conseguido atraer a Bolsonaro para su partido con la promesa de presentar el nombre del capitán para representar al PSC en las elecciones a la Presidencia de la República, intentaba vincularlo también a la Iglesia Asamblea de Dios y ampliar su capacidad de influencia en la sociedad y en la política brasileña. Ya Bolsonaro logró una gran proyección y simpatía entre los cristianos, pero continuó declarándose católico después del evento en cuestión y, en el año electoral, se pasó del PSC al PSL. El pastor Everaldo, así como líderes de otras importantes iglesias cristianas, siguieron haciéndole campaña a Bolsonaro y, al final de la segunda vuelta, este candidato obtuvo dos tercios de los votos de los electores evangélicos.

El fortalecimiento de los lazos con la derecha cristiana estadounidense

No se puede olvidar el hecho de que la influencia de la agenda cultural de los cristianos norteamericanos en los evangélicos brasileños aumentó en los últimos años, y que los intercambios entre los líderes cristianos regionales con los movimientos provida y asociaciones profamilia de naturaleza transnacional se están volviendo cada vez más vigorosos. Destacaría, por ejemplo, el hecho de que, desde 2017, la organización Ministerio del Capitolio¹², fundada por el pastor americano Ralph Drollinger con el objetivo de “crear discípulos de Jesucristo en el escenario político del mundo”, abrió ministerios en varios países de América Latina (Dip y Viana, 2019).

¹² O “Ministerio del Capitolio” surgió en California, en 1996. Ver https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/12/politica/1565621932_778084.html

Dicha organización contó con el apoyo financiero y logístico del vicepresidente Mike Pence y del responsable de la política exterior de Trump, Mike Pompeo. Los Ministerios del Capitolio también usaron dos grandes eventos de entrenamiento para líderes empresariales, para reclutar políticos profesionales y pastores¹³ de otras naciones (Idem). El brasileño Giovaldo Freitas, pastor de la Iglesia Bautista de Moema, São Paulo, estuvo en uno de estos encuentros (2017) y después de realizar el entrenamiento en Washington con el equipo de Capitol Ministeries, empezó a negociar la llegada de la organización a Brasil.

En agosto de 2019, se realizó la presentación oficial del proyecto Capitol Ministeries en la Cámara de Diputados, con la presencia del estadounidense Ralph Drollinger, cinco senadores (entre ellos Flávio Bolsonaro- PSL/RJ), una treintena de diputados federales, pastores, líderes y empresarios cristianos.¹⁴ Entre las actividades a llevar a cabo por la organización en Brasil, está la realización semanal de estudios bíblicos, primero en la Cámara Federal y posteriormente en las Asambleas de los Estados y en los legislativos municipales. Según el pastor Raul José Ferreira Jr. (Iglesia Bautista Vida Nova), que fue el elegido para dirigir la regional de Capitol Ministeries en Brasilia,

Estamos plenamente a favor de la separación entre Iglesia y Estado, pero defendemos la influencia de la Iglesia en el medio político a través del evangelismo y discipulado de las autoridades y del buen testimonio cristiano, que vale más que las palabras [...] Nuestra idea es llegar al nivel de la Presidencia de la República y de los ministros, al primer escalón. Tenemos un eslogan que es '*first the firsts*', es decir, primero los primeros. A través de esas personas con relevancia podemos cambiar el destino de nuestra nación.¹⁵

¹³ Ver <https://apublica.org/2019/08/os-pastores-de-trump-chegam-a-brasilia-de-bolsonaro/>

¹⁴ Ver <https://guiame.com.br/gospel/noticias/ministerio-que-realiza-estudos-biblicos-na-casa-branca-inicia-reunioes-em-brasilia.html>

¹⁵ <https://guiame.com.br/gospel/noticias/ministerio-que-realiza-estudos-biblicos-na-casa-branca-inicia-reunioes-em-brasilia.html>

La retórica del buen testimonio cristiano no encuentra soporte en la biografía controvertida de Bolsonaro –discurso despreciativo en relación al sexo femenino, histórico de violencia conyugal, etc. – pero tiene una fuerza simbólica en los sectores evangélicos y católicos neoconservadores. Y no se puede dejar de reconocer que, en cuanto asumió la presidencia, este político intentó atender a sus bases de apoyo, realizando profundas alteraciones en la máquina del Estado y convocando a sus aliados –religiosos y no religiosos– para puestos clave en su gobierno.

En pocas palabras, el primer año del gobierno de Jair Bolsonaro estuvo marcado por un gran reclutamiento de actores cristianos neoconservadores para la máquina del Estado, fenómeno que condujo a un fuerte ataque contra las políticas sexuales y de género, y un desmantelamiento del aparato institucional creado por el PT para hacerlos efectivos en la sociedad. La antigua Secretaría Nacional de Políticas para Mujeres fue sustituida por el Ministerio de las Mujeres, Familia y Derechos Humanos y Bolsonaro le entregó el cargo a la pastora bautista Damares Alves.

Ministerios importantes –Relaciones Exteriores, Educación, Mujeres, Familia y Derechos Humanos–, así como la Secretaría Especial de la Cultura, asumieron el liderazgo de la cruzada moral contra la agenda de género y colocaron a los movimientos LGBTQ, feministas y por los derechos humanos en una posición defensiva. Aunque se han producido cambios en el equipo de gobierno durante el año 2019, se puede afirmar que el grupo cristiano utiliza el aparato estatal para la promoción de la lógica normativa neoconservadora en la sociedad.

Consideraciones finales

En este capítulo he argumentado que las alianzas con los carismáticos católicos y la difusión de la retórica sobre la ideología de género provocaron una revisión en la agenda política de grupos evangélicos

en Brasil, que venían enfrentando un desgaste en la sociedad civil por sus posiciones inflexibles en las controversias en torno a los derechos sexuales. Es decir, el discurso de la ideología de género se convierte en un dispositivo estratégico para que los líderes evangélicos de manera conjunta defiendan la autoridad moral en el campo de la familia y de la sexualidad, así como para escapar de las acusaciones de homofobia. La política de alineamiento con los católicos hizo, además, que el argumento evangélico de la minoría religiosa discriminada cediese lugar para la idea de una Mayoría Cristiana que puede verse amenazada por el pluralismo ético sugerido por los movimientos feministas y por la diversidad sexual.

He llamado la atención respecto a que, así como en el medio católico, identificamos a las mujeres evangélicas promoviendo la lógica normativa neoconservadora en la sociedad civil y en la máquina del Estado. Son activistas que, pese a haber recibido una formación superior, conjugan los valores de diferentes campos del conocimiento con una lectura literal de la Biblia y, en función de este bricolaje, refuerzan las contiendas de los líderes masculinos con los movimientos feministas y LGTBQ. En mi interpretación, este activismo femenino en los movimientos neoconservadores religiosos hace que los retos de las feministas sean aún mayores y que sea necesario un análisis más exhaustivo. La reiterada defensa de los niños y de la familia en los discursos de los movimientos neoconservadores ha activado sentimientos y afectos en sectores vulnerables de la población brasileña y nosotras, las feministas, no estamos consiguiendo establecer puentes o elaborar un discurso que genere empatía en estos sectores.

Bibliografía

- Almeida, Ronaldo (2017). “A onda quebrada - evangélicos e conservadurismo”. *Cuadernos Pagu*, Campinas, n.50. <https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-83332017000200302&script=sci_abstract&tlng=pt>. Consultado el 02/05/2018.
- Beltrán, William Mauricio (2013). “La mutación del cristianismo colombiano: de católico a pentecostal”. *Razón Pública*, 20/10/2013. <https://razonpublica.com/index.php/econom-y-sociedad-temas-29/7141-la-mutaci%C3%B3n-del-cristianismo-colombiano-de-cat%C3%B3lico-a-pentecostal.html> Consultado el 26/04/2019
- Biroli, Flávia (2018). “Reação conservadora, democracia e conhecimento”. *Revista de Antropologia*, 61 (1): 83-94.
- Brown, Wendy (2006). “American Nightmare: Neoliberalism, Neoconservatism, and Democratization”. *Political Theory*, 34 (6): 690-714.
- Brusco, Elizabeth (1995). *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*, Austin, University of Texas Press.
- Burity, Joanildo, 2015, “A cena da religião pública”. *Novos Estudos CEBRAP*, núm. 102, pp.89-105.
- Campos Machado, Maria das Dores y Picollo, Fernanda (orgs.) (2011). *Religiões e homossexualidades*. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas.
- Campos Machado, Maria das Dores (2018^a). “Religion and moral conservatism in Brazilian Politics”. *Politics and Religion Journal*, 12 (1): 55-77.
- Campos Machado, Maria das Dores (2018). “O discurso cristão sobre a ‘ideologia de gênero’”. *Revista Estudos Feministas*, 26 (2) 447 – 463.
- Campos Machado, Maria das Dores (2017). “Pentecostais, sexualidade e família no Congresso Nacional”. *Horizontes Antropológicos*, 47:351 - 380.
- Campos Machado, Maria das Dores (2016). “Pentecostales y controversias de los derechos humanos en Brasil”. En Macarena Sáez y José Manuel Morán Faúndes, Washington, Center for Latin American & Latino Studies American University, pp. 157-187.

Machado, Maria das Dores (2015). “Religião e política no Brasil contemporâneo: uma análise dos pentecostais e carismáticos católicos”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 35 (2): 45-72.

Campos Machado, Maria das Dores (2006). *Política e Religião: A participação dos evangélicos nas eleições*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Rio de Janeiro.

Campos Machado, Maria das Dores (2005). “Representações e relações de gênero em grupos pentecostais”. *Revista Estudos Feministas*, 13: 387 – 396.

Campos Machado, Maria das Dores (1996). *Carismáticos e Pentecostais: Adesão Religiosa e Seus Efeitos Na Esfera Familiar*. Editora Autores Associados/ANPOCS, Campinas.

Castells, Manuel (1999). *A Sociedade em Rede*, Paz e Terra, Petrópolis

COMPENDIO de la Doctrina Social de la Iglesia (29 de junio 2004) Versión on line: [http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_sp.html] fecha de consulta: 15 julio 2019.

Corrêa, Sonia (2018). “A “política do gênero”: um comentário genealógico-núm.”, *Cadernos Pagu*, 53, disponible en: <https://dx.doi.org/10.1590/18094449201800530001>

Cowan, Benjamin Arthur (2014). “Nosso Terreno” crise moral, política evangélica e a formação da ‘Nova Direita’ brasileira. *Varia Historia*, 30 (52): 101-125.

Dardot, Pierre y Christian Laval (2016). *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal*, Boitempo, São Paulo.

Dip, Andrea e Natalia Viana (2019). “Os pastores de Trump chegam a Brasília”, en *El Pais Brasil*. 12/08/2019. https://brasil.elpais.com/brasil/2019/08/12/politica/1565621932_778084.html.

Foucault, Michel (2008). *Nascimento da Biopolítica*. (Traducción Eduardo Brandão). Martins Fontes, São Paulo.

Lacerda, Marina Basso. 2019. *O novo conservadorismo brasileiro*. Porto Alegre: Editora Zouk.

Mariz, Cecília Loreto y Maria das Dores Campos Machado (1994). "Sincretismo e Trânsito Religioso: Comparando Carismáticos e Pentecostais". *Comunicações do ISER*, 45: 24-34.

Natividade, Marcelo y Oliveira Leandro (2013). *As novas Guerras Sexuais*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária

Peñas Defago, María Angélica y José Manuel Morán Faúndes (2014). "Conservative Litigation Against Sexual and Reproductive Health Policies in Argentina." *Reproductive Health Matters*, 22 (44): 82-90.

Rosado-Nunes, Maria José (2014). "Gênero: uma questão incômoda para as religiões". En Souza, Sandra Duarte y e dos Santos Naira (eds.) *Estudos Feministas e Religião: Tendências e Debates*, Curitiba: Editora Prismas / Universidade Metodista.

Serrano, José Fernando (2017). "La tormenta perfecta: Ideología de género y articulación de públicos". *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, [S.l.], 27: 149-171.

Vaggione, Juan Marco (2017). "La Iglesia católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa". *Cadernos Pagu*, 50. Disponible en: <<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8650719>>

Vaggione, Juan Marco y Maria das Dores Machado (2020). "Religious Patterns of the neoconservatism in Latin America". *Politics and gender*, 16 (1) , Disponible en: <https://www.cambridge.org/core/journals/politics-and-gender/article/religious-patterns-of-neoconservatism-in-latin-america/8A03AE9A49E1D2B63A9ED8254DEBBBCD2>

Velasco Montoya, Juan David (2018). "Colombia: de Minorías Dispersas a aliados Estratégicos", en Guadalupe, Juan Luis Pérez y Grundberger, Sebastián (eds.) *Evangélicos y Poder en América Latina*, Lima, Konrad Adenauer Stiftung /Instituto de Estudios Social Cristianos, pp. 221-246.

Vital, Christina y Paulo Victor Lopes, 2017, *Religião e Política: medos sociais, extremismo religioso e as eleições 2014*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll.

Vital, Christina y Paulo Victor Lopes (2013). *Religião e Política Uma análise da atuação de parlamentares evangélicos sobre direitos das mulheres e dos LGBTs no Brasil*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Boll & ISER.

Viveros, Mara y Manuel Alejandro Rodríguez Rondón A. (2017). "Dossier Hacer y Deshacer la Ideología de Género". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 27: 118-241. <http://dx.doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2017.27.07.a>

Zabala, Alfredo Serrano (2016). "El fenómeno cristiano detrás del No". *El Espectador*, disponible en: <https://www.elespectador.com/noticias/politica/el-fenomeno-cristiano-detras-del-no-articulo-661678>

Antagonismos en el espacio público en torno a la “ideología de género”: expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico en México¹

Karina Bárcenas Barajas

En la última década, los movimientos antigénero o contra la “ideología de género”² han tomado gran visibilidad en diferentes regiones del mundo como Europa, Estados Unidos y América Latina. Mientras en Europa se articulan a partir de una serie de alianzas entre movimientos sociales y partidos políticos populistas de extrema derecha, en diversos grados de cooperación con la Iglesia católica, en

¹ Agradezco el financiamiento del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) de la UNAM para la realización de este capítulo, el cual forma parte del proyecto “Entre el sexularismo y el neoconservadurismo. Las iglesias evangélicas y cristianas en México y Brasil en las disputas por la regulación de la moral sexual contemporánea”, clave IA300719.

² La “ideología de género” “es un término creado por la jerarquía de la Iglesia católica, apropiado en años recientes por actores evangélicos, con el que se pretende refutar una de las premisas más importantes de la teoría de género contemporánea, es decir, el hecho de que el sistema sexo-género es parte de una construcción sociocultural con fines patriarcales. Por medio de este vocablo se intenta legitimar un esencialismo de género que valida como única forma de organización y estructuración de la sociedad, aquella que parte de una concepción biológica del sexo a partir de la cual se establece la complementariedad entre la mujer y el hombre en función de un conjunto de roles de género tradicionales” (Bárcenas Barajas, 2021).

América Latina se han caracterizado por una politización evangélica que viene de la mano del auge del pentecostalismo y neopentecostalismo en esta región, en vinculación con la Nueva Derecha Cristiana estadounidense.³

Desde estos territorios del mundo se ha construido un frente común para declarar una ofensiva contra el género, una guerra de raíces religiosas,⁴ pero que se lleva a terrenos seculares para impedir tres derechos en los que, desde su perspectiva, se articula lo que se ha denominado como “ideología de género”:

- El derecho a decidir sobre el propio cuerpo en relación con:

1) La identidad de género que, por una parte, cuestiona el determinismo biológico (se nace hombre o mujer) y, por otra, transgrede una visión del mundo religiosa que da sentido a la vivencia del género por medio de la creencia en un diseño original por un ser supremo.

2) La interrupción legal de embarazo, que rebate el discurso antigénero sobre el origen de la vida desde la concepción y, en consecuencia, quebranta una regla religiosa que establece que solo dicho ser supremo puede dar y quitar la vida.

- El derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo, que se contrapone a los discursos antigénero sobre la familia “natural”, conformada por padre, madre e hijos.

- El derecho a la adopción homoparental, que se confronta con los discursos antigénero sobre el derecho de los padres a educar a los hijos, apelando a la libertad de conciencia y la libertad religiosa.

³ Un breve estado del arte sobre estas diferencias regionales se encuentra en Bárcenas Barajas (2020a).

⁴ Una guerra espiritual, siguiendo la cosmovisión evangélica.

La politización evangélica contra la “ideología de género”, en México, como en otros países de América Latina, ha estado protagonizada por tres actores clave: 1) pastores, 2) legisladores y grupos de la sociedad civil interreligiosa, y 3) perfiles ideológicos que promueven el odio. Dichos actores operan a través de tres tipos de estructuras o soportes: simbólicos, jurídicos y de la información, para frenar o, incluso, consolidar retrocesos en la agenda feminista y de la diversidad sexual.⁵

En México, el origen de la politización evangélica —predominantemente pentecostal y neopentecostal— contra la “ideología de género” se encuentra en la coyuntura que simbolizó la iniciativa que presentó el presidente Enrique Peña Nieto, el 17 de mayo de 2016, para incluir en el artículo 4 Constitucional el derecho al matrimonio igualitario, respaldando, con ello, la decisión de la Suprema Corte de Justicia de la Nación que declara inconstitucionales los códigos civiles de los estados en los que el matrimonio sea entendido como la unión entre un hombre y una mujer.

En este contexto, se visibilizó la centralidad de actores evangélicos no solo religiosos, sino también parlamentarios y de la sociedad civil, por lo que la politización evangélica se llevó a cabo tanto en el espacio público como en los espacios legislativos (Bárceñas Barajas, 2018). Si bien inicialmente grupos de la sociedad civil con principios de origen católico y evangélico convergieron en sus manifestaciones en el espacio público con un discurso secular, es decir, recurrían a derechos y libertades para marcar sus posicionamientos contra la “ideología de género”, desde 2019 ha sido más evidente el resurgimiento de una politización católica que retoma referentes religiosos, como los relacionados con la guerra cristera,⁶ para establecer sus posicionamientos.

⁵ Una aproximación metodológica para el estudio de estos actores en el espacio público, en el espacio legislativo y en las redes sociodigitales se localiza en Bárceñas Barajas (2020b).

⁶ Conflicto armado también conocido como la Cristiada, ocurrido de 1926 a 1929, durante el gobierno de Plutarco Elías Calles, quien estableció restricciones a la celebra-

A partir de ello, en este capítulo, se profundiza en los actores de la sociedad civil interreligiosa para analizar las convergencias y contrastes en las expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico contra la “ideología de género” en el espacio público, las cuales pretenden generar prácticas de gubernamentalidad que impidan la garantía de los derechos enunciados anteriormente, transgrediendo con ello los principios de un estado constitucionalmente laico como el mexicano.

Para Foucault (2007: 213) la gubernamentalidad implica una forma de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política y como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. Desde su perspectiva, se ejerce por medio de instituciones, procedimientos, saberes, análisis y reflexiones que permitan conducir a la población a un fin conveniente, es decir, “el bien común, que, esencialmente, responde a un principio de obediencia a la ley, a la ley del soberano en esta tierra, o a la ley del soberano absoluto, Dios” (Foucault, 2007: 200-203).

Siguiendo este enfoque, queda claro que lo que actores neoconservadores católicos y evangélicos han denominado como “ideología de género” no corresponde a lo que desde su visión constituye el bien común,⁷ más bien, como se mostrará a continuación, simboliza un enemigo al que es necesario declarar una ofensiva a través de diversas concepciones simbólicas, tácticas y performances en el espacio público que demandan prácticas de gubernamentalidad para que, desde instituciones políticas, dispositivos de seguridad y saberes “científicos”, se discipline y se corrija todo lo que desde su perspectiva encarna lo anormal en torno al género.

ción de cultos y manifestaciones religiosas fuera de los templos, entre otras medidas que limitaban el poder económico y social de la Iglesia católica.

⁷ Perspectiva que podría no ser compartida por otros actores católicos y evangélicos.

Una nota metodológica: la etnografía (visual) en el espacio público

El análisis que aquí se presenta es resultado de un acercamiento etnográfico en el espacio público, que dialoga con los principios de la etnografía visual, por lo que, además de la descripción etnográfica, la fotografía jugó un papel importantísimo en el proceso de producción de datos, ya que permitió identificar las performances, los actores y las consignas que desde este espacio les permitieron a los actores del neoconservadurismo católico y evangélico articular un conjunto de demandas.

Este acercamiento etnográfico se llevó a cabo de 2016 a 2019, en la Ciudad de México. Para este capítulo se retoman las marchas y manifestaciones que se enuncian a continuación:

1. 24 de septiembre de 2016: Marcha nacional convocada por el Frente Nacional por la Familia.
2. 20 de octubre de 2018: Marcha #SalvemosLas2Vidas Ola Celeste México, convocada por el Frente Nacional por la Familia.
3. 21 de septiembre de 2019: Marcha de grupos católicos (religiosos y de la sociedad civil) que se congregaron por una convocatoria que lanzó el Frente Nacional por la Familia para la Gran Marcha en defensa de la vida la familia y las libertades, la cual se canceló en la Ciudad de México⁸.
4. 26 de octubre de 2019: Marcha por un México libre de homicidios y feminicidios prenatales, convocada por el FNF con presencia de otras asociaciones civiles católicas.

⁸ En lugar de esta manifestación, se realizó un acto simbólico el lunes 23 de septiembre, a las 6:30 am, afuera de Palacio Nacional, con el que pretendían que Andrés Manuel López Obrador emitiera un posicionamiento sobre la agenda provida y Pro-familia.

5. 19 de noviembre de 2019: Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans en la Ciudad de México, convocada por la asociación civil evangélica Iniciativa Ciudadana, en compañía de otros actores evangélicos y católicos.

La etnografía (visual) en estos escenarios de trabajo de campo tuvo como propósito dilucidar “las dimensiones simbólicas de la acción social” (Geertz, 2003: 40), que hacen posibles los antagonismos en torno a la “ideología de género” para, en consecuencia, producir una “descripción densa” (Geertz, 2003: 21, 24) que permita desentrañar estructuras de sentido, en las que, siguiendo a Augé (1995), sea posible explicar las relaciones con la alteridad —en este caso encarnada en mujeres feministas y personas de la diversidad sexual—, en la que se confronta la identidad de los actores del neoconservadurismo católico y evangélico.

Tres aproximaciones al neoconservadurismo católico y evangélico en el espacio público

Para analizar las convergencias y contrastes en las expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico contra la “ideología de género” en el espacio público con el propósito de demandar prácticas de gubernamentalidad, se proponen tres aproximaciones:

- Las concepciones simbólicas sobre la “ideología de género”.
- Las tácticas políticas seculares.
- Las performances religiosas.

En las dos primeras aproximaciones existe una convergencia de actores evangélicos y católicos —de manera independiente o como parte de una sociedad civil interreligiosa— la cual, precisamente, se caracteriza por el uso de argumentos y tácticas políticas seculares. Es en la tercera aproximación en la que se identifican prácticas diferenciadas, aun cuando las performances coincidan en un mismo espacio, ya que estas retoman prácticas que caracterizan a dichos grupos religiosos: la adoración en el caso de los evangélicos, los rezos y las imágenes religiosas en los católicos.

Concepciones simbólicas sobre la “ideología de género”

En las expresiones del neoconservadurismo católico y evangélico contra la “ideología de género”, la familia juega un rol central en dos direcciones. Por una parte, los actores católicos y evangélicos convergen en llevar al espacio público una concepción simbólica de la familia conformada por papá, mamá e hijos como el modelo a seguir, lo que en consecuencia deslegitima las orientaciones no heterosexuales, la identidad de género y la interrupción legal y voluntaria del embarazo.

Por otra parte, a partir de dicho modelo de familia, y de la vivencia de género que encarna, se construyen representaciones sobre la “ideología de género” como una amenaza, como una imposición.

El 24 de septiembre de 2016, durante una de las primeras manifestaciones contra la “ideología de género”, convocada por el Frente Nacional por la Familia, esta asociación civil, con el apoyo de dos conductores, invitó a sus seguidores a entonar la Víbora de la mar “profamilia” inspirada en la tradicional canción-juego de origen mexicano, que además constituye un ritual importante en la celebración de los enlaces matrimoniales. Aprovechando la popularidad de esta melodía, en su versión enfatizaron una concepción sobre la “ideología de género” como una imposición.

A las calles, a las calles
de la ciudad, la ciudad
por aquí voy a marchar
los de adelante son mis hijos
los de atrás son sus papás
pas pas pas.

Una ideología
nos quieren imponer.
No estamos de acuerdo
lo tienen que saber.

Será por hoy
será otro día
será por siempre
por la familia
ia ia ia

En las diferentes marchas etnografiadas, ello también fue observable en las pancartas que portaban consignas como las siguientes, las cuales además eran repetidas por los manifestantes:

¡La ideología de género daña a los niños!
¡Viva la familia! ¡No a la ideología de género!
No confundan a la niñez
#ConLosNiñosNo
Una verdadera feminista lucha por la vida de todas las mujeres —incluso — no nacidas

Sin embargo, la producción y circulación de un imaginario sobre la “ideología de género” no es exclusiva del espacio público, sino que en paralelo se lleva a cabo en otros escenarios, como los espacios legislativos y las redes sociodigitales. En todos los casos tiene el mismo propósito: demandar prácticas de gubernamentalidad para erradicar una amenaza de género. Ello ha tenido como resultado que la “ideología de género” se asocie con un acto de implantación, dictadura y adoctrinamiento, así como con unas representaciones relacionadas con el peligro, la perversión sexual, la destrucción de la familia, la destrucción del tejido social y cambiar las leyes de la naturaleza (Bárcenas Barajas, 2021).

Las representaciones sobre la “ideología de género” —asociadas con la imposición de una minoría, el peligro y la destrucción de la familia— han provocado que las consignas de grupos católicos y evangélicos se dirijan al presidente Andrés Manuel López Obrador, quien, desde que asumió el cargo, ha evitado algún posicionamiento respecto a la agenda provida y profamilia. No obstante, a Morena, su partido político, se le ha vinculado con una ideología de izquierda

que, para estos grupos, representa una de las bases en las que se sostiene la “ideología de género”.

Sr. presidente: ¿quién quiere que lo apoye? Una minoría escandalosa o una mayoría respetuosa de la vida y la dignidad humana. ¡Piénselo bien!

AMLO: La familia natural debe ser protegida por el Estado.

Nosotros también votamos

FeCal declara la guerra al narco, AMLO se la declara a las familias mexicanas

No a la muerte, señor presidente.

A partir de estos elementos, es posible plantear que la “ideología de género” encarna una estrategia discursiva que claramente marca las fronteras entre lo normal y lo anormal, por lo que, siguiendo a Foucault (2009: 31), se convierte en un dispositivo disciplinario que tiene como propósito controlar y corregir prácticas, representaciones y rituales de género en cuerpos sexuados.

Tácticas políticas seculares

Desde las primeras manifestaciones contra la “ideología de género” en 2016, convocadas por grupos de la sociedad civil: 1) interreligiosa, como el Frente Nacional por la Familia, 2) de principios cristianos, como la Unión Nacional Cristiana por la Familia, o 3) católica, como el Consejo Mexicano por la Familia, quedó claro que estábamos frente a una forma de politización que se amparaba en tácticas políticas seculares para defender e imponer una visión del mundo de génesis religiosa.

Un actor de la sociedad civil que desde entonces ha marcado la pauta siguiendo esta perspectiva es el Frente Nacional por la Familia, el cual se define como un movimiento social que construye su ideología (religiosa) a partir de la defensa de cuatro libertades: de conciencia, de creencia, de expresión y de los padres a educar a sus hijos.

En el marco de las elecciones de 2018, lanzaron su Plataforma Electoral y el sitio web Saber Votar, con lo que pretendían incidir tanto en los candidatos como en los votantes para comprometerse a defender una agenda provida y profamilia. Asimismo, ha sido distintiva su participación en organismos internacionales como la Organización de Estados Americanos (OEA) la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) y la Entidad de la Organización de las Naciones Unidas para la Igualdad de Género y el Empoderamiento de la Mujer (ONU Mujeres) para defender esta misma agenda apelando a la soberanía de los estados nación, la autodeterminación de los pueblos y la ponderación de lo que consideran como “problemas reales” frente a “falsos derechos” (Bárcenas Barajas, 2020a).

En este contexto, conviene analizar las maneras como las tácticas políticas seculares del neoconservadurismo católico y evangélico se emplazan en el espacio público. Una de las primeras iniciativas fue el autobús de la “libertad” (precepto secular) que circuló en algunas ciudades del país gracias al Consejo Mexicano por la Familia en alianza con CitizenGo. Esta iniciativa tuvo un importante alcance mediático por portar consignas emblemáticas contra la “ideología de género” como: #ConMisHijosNoSeMetan y ¡Dejen a los niños en paz!

Además de enunciaciones que tergiversan propuestas de educación sexual con el propósito de generar pánico moral, como: “Es perverso decirles a los niños que desde los diez años pueden tener sexo con adultos y abortar ... ¡sin conocimiento de sus padres! En educación ¡biología, no ideología de género!” y frases transfóbicas como: “Los niños tienen pene. Las niñas tienen vulva. Que no te engañen. Si naces hombre, eres hombre. Si eres mujer, seguirás siéndolo”.

En las marchas etnografiadas, las tácticas y políticas seculares son observables, a primera vista, en las consignas que los manifestantes entonan mientras recorren calles y avenidas de la ciudad como: “Educación sin ideologías, por nuestras familias”, “México

valiente defiende al inocente”, “México ¡despierta! La vida se respeta”. Asimismo, actores políticos como el presidente de la república, y la secretaria de gobernación se han convertido en un destinatario importante: “no somos uno, no somos cien, señor presidente cuéntenos bien”, “Señor presidente, sí a la vida”, “Olga Cordero, tu ley no la queremos”.

En el marco de la Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans en la Ciudad de México, convocada por la asociación civil evangélica Iniciativa Ciudadana, los diputados locales estuvieron en el centro de las consignas, en las que, mientras se apela a la biología (a reconocer el sexo biológico como determinante del género), se pide no transgredir lo que en términos religiosos se enuncia como el diseño original:

¡Por la vida y la familia!
¡Respeto a los niños!
¡Señores diputados!
¡Con mis hijos no se metan!
¡Señores diputados!
¡No confundan a los niños!
¡Señores diputados!
¡No perviertan a los niños!
¡Por la vida y la familia!
¡No más ideologías!
¡Queremos biología!
¡Hombre y Mujer!
¡El diseño original!
¡Por la vida y la familia!
¡Mis hijos, tus hijos!
¡Merecen, respeto!
¡Viva la familia!
¡Vivan nuestros niños!
¡No a la ley Trans! (diecinueve veces)

Al término de la manifestación, los líderes evangélicos convocantes, en compañía de otros actores católicos, fueron recibidos en

la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México por diputados del PAN y del PES, quienes les expresaron apoyo y coincidencia con su agenda. En esta ocasión, este grupo de actores evangélicos probó su peso como minoría activa, ya que después de la manifestación, que tuvo una importante cobertura mediática, se logró detener el avance de dicha iniciativa en el pleno del congreso.

Otra táctica política secular ha sido la vigilancia y castigo simbólico, a la manera de Foucault (2009), que consiste en identificar a los actores políticos que se posicionan contra la agenda provida y profamilia para advertirles sobre el voto de castigo que ejercerán en su contra si deciden mantener sus posturas. El 26 de octubre de 2019, durante la Marcha por un México libre de homicidios y feminicidios prenatales, convocada por el Frente Nacional por la Familia, con presencia de otras asociaciones civiles católicas, los manifestantes portaron pancartas con la consigna “¡Con aborto no te voto!” y la imagen de personajes políticos como Olga Sánchez Cordero, Temístocles Villanueva, Citlalli Hernández, Porfirio Muñoz Ledo, Lorena Villavicencio, Xóchitl Zagal, Wendy Briceño, Geraldine Ponce, Mildred Ávila Vera y Alejandro Viedma.

Estas consignas también se han llevado a escenarios de la esfera pública digital, como las redes sociodigitales. Durante septiembre de 2019, en Twitter, se viralizaron los hashtags #MexicoEsProvida y #ConAbortoNoTeVoto. Mientras que el 19 de noviembre Levanta tu voz (perfil de origen evangélico) invitó a unirse a una “cita tuitera” a las 9:00 horas, con la cual lograron viralizar el hashtag #NoALaLeyInfanciasTrans. En las indicaciones a los participantes se pidió arrobar las cuentas del Congreso de la Ciudad de México, la Comisión de Derechos Humanos, Morena Diversidad Sexual, la Asamblea Legislativa de la Ciudad de México y Morena. En la publicación con la que se invitaba a esta cita destaca el siguiente mensaje a los legisladores: “Señores diputados dedíquense a legislar sobre las necesidades urgentes del país, no en contra de los niños”.

Las tácticas enunciadas revelan la centralidad de los discursos seculares —en los que se recurre a la biología y a la educación para

rechazar lo que denominan como una imposición ideológica — para demandar desde el espacio público a los actores de gobierno y legislativos la generación de prácticas de gubernamentalidad, ya que son ellos quienes disponen de las posiciones y los capitales para lograr este propósito.

Performances religiosas

De 2016 a 2019 la politización contra la “ideología de género” en el espacio público se transformó. Del uso casi exclusivo de tácticas políticas seculares, durante 2019, se sumaron expresiones que aquí se analizan como performances religiosas, en tanto implican una escenificación en la que el uso del cuerpo es fundamental para expresar una creencia, un valor o una visión del mundo, con fundamento religioso.

En el espacio público los grupos evangélicos han recurrido en menor medida a este recurso, lo que podría estar relacionado con el hecho de que, a diferencia de los católicos, las imágenes religiosas están relacionadas con una práctica de idolatría. Sin embargo, ello se traduce en una ventaja para posicionarse en las coordenadas establecidas por el estado laico a través de prácticas de ciudadanía religiosa.

No obstante, la adoración representa una práctica que puede analizarse como una performance religiosa. En la siguiente imagen se observa a integrantes de grupos evangélicos adorando a Dios en la explanada del Palacio de Bellas Artes, en la Ciudad de México, antes del inicio de la Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans. Como parte de su expresión corporal destacan los ojos cerrados y las manos levantadas, que son fundamentales en la vivencia subjetiva de su religión, mientras que en sus pancartas se lee “Respeto a la familia”, “Respeto a la niñez”.



Imagen 1. Integrantes de grupos evangélicos orando en la explanada del Palacio de Bellas Artes en la Ciudad de México antes del inicio de la Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans, 19 de noviembre de 2019. Elaboración propia.

En los grupos católicos, son observables performances religiosas que aluden a un conservadurismo más clásico, protagonizado por hombres y mujeres mayores, quienes generacionalmente han vivido y concebido de forma distinta las prácticas de género que ahora están en disputa.

En la siguiente imagen se observa un hombre mayor que asistió a la Marcha por un México libre de homicidios y feminicidios prenatales, convocada por el Frente Nacional por la Familia. A diferencia del caso anterior, estamos frente a una performance individual en el que destaca el Cristo que este hombre lleva consigo al marchar, además, sostiene una hoja en la que se leen las siguientes consignas: “México fiel, Cristiano y Mariano” y “Entiende Presidente, México no quiere un gobierno herodiano”.



Imagen 2. Manifestante en la Marcha por un México libre de homicidios y femicidios prenatales, convocada por el FNF, 26 de octubre de 2019. Elaboración propia.

Una performance similar se observó durante la Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans en la Ciudad de México, convocada por la asociación civil evangélica Iniciativa Ciudadana. Ese día, un grupo de mujeres católicas mayores se unieron a la protesta, rezaron el rosario, y portaron fotografías con la imagen del fraile franciscano Maximiliano Kolbe y de Juan Pablo II.



Imágenes 3 y 4. Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans en la Ciudad de México, convocada por la A. C. evangélica Iniciativa Ciudadana, 19 de noviembre de 2019. Elaboración propia.

Entre los liderazgos sigue permeando un discurso sobre la “ideología de género” asociado con una dictadura, con una imposición, respaldada por organismos internacionales como la ONU. Asimismo, su privilegio en el uso de las palabras les da la posibilidad de crear discursos de pánico entre las personas que se congregan a su alrededor, al señalar, por ejemplo, que, por cuestiones como el aborto, la tierra recibirá castigos terribles.

No obstante, a estas formas de politización más tradicionales se suman las performances católicas con elementos seculares encabezadas por una joven generación neoconservadora que, sobre todo, se ha visibilizado en la causa provida. Además de las mujeres jóvenes que marchan portando la pañoleta azul —que ha popularizado el movimiento provida con la consigna “salvemos las dos vidas”— o levantando mantas en las que se funde la imagen de un recién nacido con la bandera de México y con la consigna “Nunca más aborto en México”, los hombres también se han hecho presentes, llevando

al espacio público la representación de un actor clave en la disputa sobre la interrupción legal y voluntaria del embarazo: el médico.

En la siguiente imagen, un hombre que viste la bata blanca, emblemática del personal clínico, y un pañuelo celeste, levanta una figura a gran escala de la Virgen María durante la Marcha #SalvemosLas2Vidas Ola Celeste México, convocada por el Frente Nacional por la Familia. En este cuadro se funde un poderoso simbolismo a favor de la vida desde la concepción: por un lado, el médico representa el conocimiento científico que legitima la causa en el terreno secular, por otro, la Virgen María simboliza la encarnación de un designio divino, que da sentido a la causa en el terreno religioso.



Imagen 5. Un hombre que viste la bata blanca, emblemática del personal médico, y un pañuelo celeste, levanta una figura de la Virgen María durante la Marcha #SalvemosLas2Vidas Ola Celeste México, convocada por el Frente Nacional por la Familia, 20 de octubre de 2018. Elaboración propia.

Las marchas, como un acto que congrega múltiples performances, también abren la posibilidad de que los manifestantes recurran a distintas formas de creación para expresar sus consignas. Ello es visible en una cruz identificada en la marcha del 21 de septiembre de 2019, que en la parte superior tiene una placa en la que se puede leer “Jesús Rey, nuestro, vivo, No más abortos, María Reyna Madre”. Posteriormente, se encuentra una paloma que simboliza el espíritu santo. Del centro de la cruz cuelga un pañuelo azul, con el logotipo y la frase “salvemos las dos vidas” y un rosario hecho artesanalmente. Los extremos de la cruz fueron decorados con los símbolos de género: femenino, masculino y heterosexual. En uno de ellos aparece la consigna “Dios dijo hombre y mujer” y en el otro “viva la familia”. En el final de la cruz se observa la ilustración de un bebé.



Imagen 6. El diseño de esta cruz consigna una protesta contra el matrimonio entre personas del mismo sexo y el aborto. Fue vista durante la marcha de grupos católicos, religiosos y de la sociedad civil, que se congregaron en el Monumento a la Madre en la Ciudad de México, en el marco de la convocatoria que lanzó el FNF para la Gran Marcha en defensa de la vida la familia y las libertades, 21 de septiembre de 2019. Elaboración propia.

El acento cristero

El año 2019 marcó el giro de la politización católica y evangélica contra la “ideología de género”, que se caracterizó por transitar de tácticas políticas seculares a la expresión de creencias, valores o visiones del mundo con fundamento religioso, para demandar a las instituciones del Estado, a los actores legislativos y a la sociedad en general el cumplimiento de un conjunto de demandas que, desde su perspectiva, permitirían hacer frente a la amenaza que representa el género.

Asimismo, empezó a tomar visibilidad la presencia de consignas y referentes de la Guerra Cristera. Esta renovada fuerza de la politización católica contra la “ideología de género” converge con el hecho de que, en febrero de 2019, el Vaticano emitió el documento “Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del *gender* en la educación” (Versaldi y Vincenzo, 2019) con el que se posiciona explícitamente contra la “ideología de género”.

En dicho documento, a partir de conceptos fundacionales de la teoría antropológica y de género —que son usados estratégicamente para legitimar una concepción del mundo de raíces religiosas—, sostienen que existe una desorientación antropológica, un vaciamiento del fundamento antropológico de la familia, que ha contribuido a desestructurarla, al considerar las diferencias entre hombre y mujer como “simples efectos de un condicionamiento histórico-cultural” (Versaldi y Vincenzo, 2019: 3).

Asimismo, plantean una distinción entre la investigación sobre el género, relacionada con la manera como se vive ser hombre y mujer en diferentes culturas, y la ideología de género, asociada con una imposición que tiene entre sus propósitos adoctrinar a los niños. Este documento constituye un esfuerzo más para legitimar un imaginario asociado a este término que, como ya se mostró, ha sido apropiado en las consignas que dan forma a las protestas en el espacio público, así como en las redes sociales y en los espacios parlamentarios (Bárceñas Barajas, 2020a y 2021).

En este contexto, más que tratarse de una coincidencia, se puede decir que estamos ante un esfuerzo más contundente desde el Vaticano para combatir lo que han denominado como “ideología de género” y que, en México, ello se expresa recurriendo a referentes y símbolos de una guerra de origen religioso que tenía como misión la restauración social y moral.

Fernando González (2001: 27) señala que, en el marco de la Guerra Cristera, la restauración del orden social cristiano era vista como una medida necesaria frente a una sociedad “atravesada por los *antivalores* de la modernidad inspirados en la Revolución francesa y en las ideas de los reformadores mexicanos”.

Por su parte, Pierre Luc Abramson enfatiza que:

[...] los cristeros querían ser los restauradores: restaurar no sólo a la Iglesia en su derecho sino también la moral pública y privada, al mismo tiempo que la autoridad en el cuerpo social. Todo está ligado. Así el argumento principal, formulado en las numerosas reclamaciones dirigidas a las autoridades de reapertura de las escuelas religiosas que el presidente Calles había mandado clausurar, es la necesidad de formar hombres que crean en Dios puesto que son los únicos que pueden gobernarse (Abramson, 1979).

La Guerra Cristera también permite tejer una interesante línea genealógica con la “ideología de género” ya que, en ambos casos, la libertad religiosa ha sido clave para articular un proyecto religioso-político que se proponía la restauración de un orden social y una moral pública.

En la Guerra Cristera, la libertad religiosa fue la causa que aglutinó la organización de la Unión Popular (UP), la cual se fundó a principios de la década de 1920, en Jalisco, con la esperanza de educar a las masas sobre la necesidad de una acción social católica (Miller, 1984: 304). Asimismo, la Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa (LNDLR), fundada en 1925, y que asumió un liderazgo importante en la rebelión cristera, también fue una organización cívica católica cuyo objetivo fue trabajar por la defensa de la libertad religiosa

y “desarraigar de la Constitución todas sus injusticias” (Miller, 1984: 307-308).

A partir de 2019, fueron cada vez más comunes las mantas con la consigna “¡Viva Cristo Rey!”, así como las personas que se manifestaban levantando un cristo, al mismo tiempo que entonaban la alabanza “Tu reinarás” al paso de la marcha, la cual precisamente, retoma a la patria y a la nación:

Tú reinarás, este es el grito
Que ardiente exhala nuestra fe
Tú reinarás, oh Rey Bendito
Pues tú dijiste ¡Reinaré!
Reine Jesús por siempre
Reine su corazón
En nuestra patria, en nuestro suelo
Es de María, la nación

La intersección de símbolos religiosos con representaciones del nacionalismo mexicano generó mayor empatía en algunos sectores de la población, por lo que también empezaron a ser comunes las banderas con la composición de los colores patrios —verde, blanco y rojo— que, en lugar del escudo nacional, portaban una imagen religiosa de la Virgen de Guadalupe (que también encarna un referente patrio) y el Sagrado Corazón de Jesús.⁹

El 21 de septiembre de 2019, un estandarte de la Virgen de Guadalupe, una bandera de México y un crucifijo con una pañoleta azul encabezaron el contingente de una marcha de grupos católicos que se manifestaban a favor de la familia natural y la defensa de la vida desde la concepción. Dichos símbolos, que convergen en representaciones patrióticas y nacionalistas, recorrieron un trayecto que va del Monumento a la Madre al Ángel de la Independencia, avanzando por el Paseo de la Reforma en la Ciudad de México.

⁹ La bandera de México también se ha usado como referente importante en las manifestaciones de los grupos neonazis contra la “ideología de género”.



Imagen 7. Marcha de grupos católicos a favor de la familia natural y la defensa de la vida desde la concepción, 21 de septiembre de 2019. Elaboración propia.

Asimismo, es observable una convergencia entre lo secular y lo religioso, ya que, en paralelo a estos referentes religiosos y nacionalistas, los manifestantes enuncian consignas seculares como las ya mencionadas en el apartado relacionado con las concepciones simbólicas sobre la “ideología de género”.

De acuerdo con Barbara Miller (1984: 322), durante la Guerra Cristera, las mujeres fueron actoras importantes en la construcción de una red de inteligencia, la formación de un ejército y la organización de un sistema de propaganda. En nuestros días, las mujeres siguen ocupando un papel central en la circulación de símbolos y referentes de esta ofensiva religiosa en el espacio público, ya que son ellas las que generalmente portan mantas con la consigna “Viva Cristo Rey” o imágenes de mártires cristeros, como el joven San José Sánchez del Río y el beato Miguel Agustín Pro, tal como se muestra en la siguiente imagen.



Imagen 8. Marcha contra la iniciativa de ley de las infancias trans en la Ciudad de México, convocada por la A. C. evangélica Iniciativa Ciudadana, 19 de noviembre de 2019. Elaboración propia.

La imagen de estos mártires también se ha popularizado en internet, gracias a una red sociodigital como Twitter, donde, en diferentes ocasiones, se ha viralizado el hashtag #VivaCristoRey gracias a la convocatoria de grupos católicos. Una de ellas fue el 28 de septiembre de 2019, cuando se realizó una marcha en el marco del Día internacional de los derechos sexuales y reproductivos. Ese día, grupos católicos provida también protegieron con su cuerpo los templos del centro de la Ciudad de México por donde pasaría la marcha que formó parte del documental Marea Verde. Entonaron la Guadalupana y Tú Reinaras –Viva Cristo Rey, también rezaron el rosario.

A manera de cierre

A lo largo de este capítulo se reveló la centralidad del espacio público para los actores del neoconservadurismo católico y evangélico,

quienes a través de 1) la circulación de una concepción simbólica sobre la “ideología de género” relacionada con el peligro, la perversión sexual, la destrucción de la familia, la destrucción del tejido social, 2) tácticas políticas seculares y 3) performances religiosas, demandan prácticas de gubernamentalidad para disciplinar y corregir lo que desde su perspectiva representa la amenaza del género.

En esta ofensiva, las concepciones simbólicas sobre la “ideología de género” que circulan en el espacio público establecen las fronteras entre lo normal y lo anormal, por lo que se convierten en un dispositivo disciplinario que tiene como propósito controlar y corregir prácticas y representaciones de género en cuerpos sexuados.

Mientras tanto, las tácticas políticas seculares que se emplazan en el espacio público han revelado la centralidad de los actores del Estado y legislativos tanto para generar alianzas como para presionar para la implementación de prácticas de gubernamentalidad que impongan una visión del mundo religiosa, anteponiendo la libertad religiosa, la libertad de conciencia y la libertad de los padres de educar a los hijos a la garantía de derechos para las personas de la diversidad sexual y para las mujeres que decidan ejercer el derecho a decidir sobre su cuerpo por medio de la interrupción legal y voluntaria del embarazo.

Las tácticas políticas seculares han sido fundamentales, sobre todo, para la politización de los actores del neoconservadurismo evangélico, quienes, por las particularidades de su religión, disponen de menos recursos para encarnar performances religiosas, mientras que los actores del neoconservadurismo católico encuentran en ellas una vía para retomar referentes nacionalistas, patrióticos o cristeros que den legitimidad y visibilidad a sus demandas.

Bibliografía

- Abramson, Pierre Luc (1979). “La cristiada: historia y hagiografía”. *Nexos*. Disponible en: <https://www.nexos.com.mx/?p=3432>
- Augé, Marc (1995). *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. Barcelona: Gedisa
- Bárceñas Barajas, Karina (2018). “Pánico moral y de género en México y Brasil: rituales jurídicos y sociales de la política evangélica para desactivar los principios de un estado laico”. *Religião e Sociedade*, 38 (2): 85-118.
- Bárceñas Barajas, Karina (2020^a). “Religión y elecciones presidenciales 2018 en México: la ciudadanía religiosa contra la ‘ideología de género’”. *Estudios Sociológicos* (en dictamen).
- Bárceñas Barajas, Karina (2020b). “Tres anclajes antropológicos sobre la politización evangélica contra la ‘ideología de género’ en México y Brasil”, en Miguel Armando López Leyva, (Compilador), *Perspectivas contemporáneas de la investigación en Ciencias Sociales*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, (en edición).
- Bárceñas Barajas, Karina (2021). “La violencia simbólica en el discurso sobre la ‘ideología de género’: una perspectiva desde la dominación simbólica a través del pánico moral y la post-verdad”. *Intersticios Sociales*, (aceptado para publicarse en 2021).
- Foucault, Michel. 2007. “La gubernamentalidad”. En Gabriel Giorgi y Fermín Rodríguez (Comps.), *Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida*, pp.187-215. Buenos Aires: Paidós, pp.187-215.
- Foucault, Michel (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Ciudad de México: Siglo XXI
- Geertz, Clifford (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa
- González, Fernando (2001). *Matar y morir por Cristo Rey: Aspectos de la cristiada*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, Plaza y Valdez
- Miller, Barbara (1984). “The Role of Women in the Mexican Cristero Rebellion: Las señoras y las religiosas”. *The Americas*, 40 (3): 303-323.

Versaldi, Giuseppe y Vincenzo Zani, Angelo (2019). *Varón y mujer los creó. Para una vía de diálogo sobre la cuestión del gender en la educación*. Ciudad del Vaticano: Congregación para la Educación Católica.

Parte 5

La nueva era y el espacio público

Nueva era política en Uruguay

Juan Scuro

Los episodios de crímenes de lesa humanidad y terrorismo de Estado fundantes del Estado-nación moderno como del pasado reciente son capítulos no resueltos de la historia y presente del Uruguay. Este hecho crea espacios de disputas por narrativas, tensiones reivindicativas y nuevos mecanismos de producción de identificaciones. En este escenario, en un Uruguay caracterizado por la impronta secular que inhibe interpretaciones públicas de hechos sociales en claves religiosas/espirituales, emergen posibilidades de identificación y construcción narrativas en clave Nueva Era, específicamente neochamánicas. Así, Uruguay no es ajeno a los procesos globales contemporáneos de reposicionamiento de narrativas religiosas/espirituales en el espacio público.

Este texto analiza la emergencia de una narrativa específica proveniente de un espacio de espiritualidad Nueva Era de tipo neochamánico en Uruguay. La narrativa se construye en torno a dos ejes: 1) La reconsideración de aspectos históricos fundantes de la nación. Por un lado, se retoma la figura del héroe nacional, José Artigas, en una clave espiritualizada y conectada con la causa indígena (“*él era un charrúa*”, tal como lo plantea Alejandro Spangenberg, psicólogo gestáltico líder del Camino Rojo en Uruguay (Spangenberg, 2014: 94) y se remite de diversos modos a los conflictos entre grupos indígenas que habitaron (o habitan) el territorio, al genocidio fundante

del Estado-nación moderno y a una retórica de la desaparición. 2) La consolidación de Alejandro Corchs Lerena (yerno del mencionado Spangenberg) como un líder espiritual que emerge de las mismas filas neochamánicas proponiendo una forma particular de indigenismo, identificación y construcción discursiva frente al pasado reciente y el terrorismo de Estado de la dictadura cívico-militar en Uruguay (1973-1985). Corchs es hijo de detenidos desaparecidos de la dictadura y autor de *best-sellers* de literatura de autoayuda. Su mensaje se posiciona en un lugar disruptivo en relación con las formas de identificación dominantes en el espacio público relativas al pasado reciente, particularmente respecto a las posiciones dominantes de sus pares, las víctimas directas del terrorismo de Estado. Su literatura y liderazgo espiritual, su fuerte presencia mediática, su lugar híbrido entre varias posiciones, lo colocan de lleno dentro de la espiritualidad Nueva Era, claramente manifiesta en espacios como talleres de crecimiento personal, *best-sellers* espirituales y presencia en los medios masivos de comunicación (De la Torre, Gutiérrez Zúñiga, y Juárez Huet, 2013; Semán y Rizo, 2013; Semán y Viotti, 2019).

Estos referentes espirituales no provienen necesariamente de los contextos habituales de formación de “especialistas religiosos”, sino que muestran trayectorias que articulan la psicología heterodoxa, la experimentación espiritual y la industria cultural (Semán y Battaglia, 2012). Pierre Bourdieu identificó estas emergencias en los años ochenta, haciendo referencia a la necesidad de redefinición de las fronteras de su propia idea de “campo religioso”, al observar precisamente la “psicologización” y “secularización” de lo que llama los “nuevos clérigos” (Bourdieu, 2000). Esta “conurrencia entre psicoterapeutas y curas o pastores” también debe ser extendida, como señalan Semán y Rizo, a los circuitos del libro, ya que “En un universo sociocultural en el que se hacen cada vez más presentes los valores de la autonomía y las prácticas letradas, el libro –específicamente la literatura de masas, sus circuitos de difusión y apropiación– puede acarrear un espacio privilegiado para la elaboración de experiencias religiosas” (Semán y Rizo, 2013: 84).

El contexto “étnico-religioso” uruguayo

Al Uruguay se lo ha caracterizado históricamente por un modelo de laicidad radical que produjo una singularidad en el contexto latinoamericano (Caetano y Geymonat, 1997; Da Costa, 2009; Guigou, 2003).

El proceso ocurrió entre el último cuarto del siglo XIX y las dos primeras décadas del XX, siendo un hito importante la puesta en vigencia de una nueva Constitución de la República en 1919 (votada en 1917), en la que quedaban definitivamente separadas la Iglesia católica del Estado y donde se hace explícito que “todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay” y que “el Estado no sostiene religión alguna” (Artículo 5°).

Caetano menciona la “naturalización de una visión radical de la laicidad” (2013: 118) para ese período histórico. Radical por dos razones: 1) por una “marginalización institucional de lo religioso y su radicación paulatina en la esfera privada” (*Ibid*); y 2) por la adopción de “posturas oficiales fuertemente críticas respecto de la religión institucional hegemónica (en esta caso la Iglesia católica), unido a ‘una transferencia de sacralidad de lo religioso a lo político’, que derivó en la conformación de una suerte de ‘religión civil’” (*Íbid*).

La enfatizada particularidad del modelo de secularización y laicidad uruguayo y su peso en la construcción de identificaciones nacionales vienen siendo reelaborados a partir de la incuestionable presencia e influencia pública que ostentan diferentes segmentos y ámbitos religiosos y espirituales en las últimas décadas. Un momento significativo, identificado por el historiador uruguayo Gerardo Caetano como señal de indicios de “porosidad” en los modelos de laicidad y secularización uruguayos, estuvo dado por la cuestionada instalación definitiva de la “cruz del papa”, una cruz erguida en un importante cruce de avenidas en la ciudad de Montevideo con motivo de la visita de Juan Pablo II en 1987 (Caetano, 2003).

La década de 1990 fue escenario de disputas por legitimidad y presencia pública de otros segmentos religiosos, marcados, por ejemplo,

por la instalación de una estatua a la orixá Iemanjá en la rambla de Montevideo. Los últimos quince años han sido también un período particularmente interesante, en el que se han dado importantes transformaciones en los tradicionales vínculos entre religión y política y religión y espacio público en Uruguay (Caetano, 2013).¹ En este escenario, también se observan algunas tendencias regionales, por ejemplo, el notorio aumento de la influencia política de sectores evangélicos neopentecostales (Milsev, 2019). Todo esto confirma la posición crítica de José Casanova (2006) respecto a la idea de secularización en tanto privatización de lo religioso, mostrando cómo, al contrario, lo religioso se hace cada vez más público en un mundo cada vez más globalizado.

Quizá por el carácter híbrido entre religión y psicología al que hacíamos referencia antes, los estudios sociales sobre religión no le han dado la suficiente relevancia al caso de la Nueva Era (Semán y Viotti, 2019). Sin embargo, lo observado por María Julia Carozzi (2000) en Buenos Aires respecto a la emergencia de las redes Nueva Era es revelador de lo que podemos apreciar en Uruguay. El desarrollo de la red observada por Carozzi, con fuerte protagonismo de terapeutas gestálticos, reverbera con los orígenes mismos de líderes como Alejandro Spangenberg en Uruguay, un psicólogo gestáltico, ex docente de la Universidad de la República, que descubre los psicodélicos y el Camino Rojo en 1994.

Aunque sin referirse explícitamente a esto, las tempranas reflexiones de Gerardo Menéndez respecto a la crisis del modelo laico del Uruguay muestran un interés académico por la “cultura holística” (Menéndez, 1997) en la que podemos incluir el propio surgimiento del Camino Rojo en Uruguay. Hacia mediados de la década de 1990, comenzaron a llegar a Uruguay nuevas modalidades religiosas y espirituales de tipo neochamánico, particularmente aquellas vinculadas

¹ Este período específico y estos vínculos y transformaciones los he analizado en otro texto que muestra las formas en que el concepto mismo de laicidad se está disputando en el Uruguay (Scurio, 2018b).

a los usos rituales de plantas psicodélicas como la ayahuasca (Apud, 2013a, 2013b; Scuro, 2012a, 2016). A mediados de la década de 1990 comienza a surgir en Uruguay el Camino Rojo, proveniente de México, de la mano de jóvenes viajeros, grupos de teatro y psicólogos gestálticos como Alejandro Spangenberg (Scuro, Giucci, y Torterola, 2018). También comienza a formarse en esa época una pequeña iglesia del Santo Daime, proveniente de Brasil (Scuro, 2012b). Más tarde, un centro holístico dirigido por una terapeuta corporal incorpora el uso de ayahuasca a su centro (Apud, 2013a).

La Nueva Era, bien delimitada en su *modus operandi* por Alejandro Frigerio (2013), opera bajo una lógica de exotización de alteridades, con un carácter eminentemente selectivo. Como explica Frigerio, “el tipo de tradición indígena que es apropiado o no por los circuitos *new age* en cada país depende también del lugar otorgado a los ‘indígenas’ en las narrativas dominantes de la nación de cada uno” (Frigerio, 2013: 62). En el caso del Uruguay, este “lugar otorgado a los indígenas” ha sido y es por demás complejo y se ha construido en torno a la idea del salvajismo, la desaparición, el exterminio y la integración forzosa a la homogeneidad de la nación laica (Guigou, 2010).

Nuevos sacerdotes neochamanes en el Uruguay secular “sin indios”

El Camino Rojo surge en México como resultado de la unión de dos grandes fuentes que le aportan su repertorio de discursos y prácticas: la mexicanidad y la espiritualidad y ritualidad de los Lakota, de Estados Unidos.

La mexicanidad (devenida neomexicanidad) es un movimiento de carácter político-espiritual que, como lo identifica el antropólogo mexicano Francisco de la Peña, es revitalista, nativista y neo-tradicionalista. Además de ser milenarista y profético, “el mexicanismo aspira a la restauración de la civilización precolombina y a la reindianización de la cultura nacional” (de la Peña, 2001: 96). La

mexicanidad descrita por de la Peña tiene dos vertientes, una llamada mexicanidad radical y otra identificada como nueva mexicanidad (de la Peña, 2002; 2001).

La nueva mexicanidad, explican las antropólogas mexicanas Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2011), ha sido sobre todo incorporada en circuitos Nueva Era y neochamánicos en Europa. En su paso hacia Sudamérica, la recreación del Camino Rojo modifica sus elementos originales, al ser “incorporada a un circuito psicoterapéutico neochamánico, que lo aleja de su matriz mexicana y lo re-nativiza en la búsqueda de raíces étnicas propias” (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2017: 96).

Se mencionan tres líneas del Camino Rojo: 1) la Native American Church y sus redes de espiritualidad alternativa; 2) el *mexicayotl*, que las autoras llaman “de rescate de la mexicanidad”; 3) la que se difunde a través del Fuego Sagrado de Itzachilatlan, liderada por Aurelio Díaz Tekpankalli (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2017: 452). Esta última resemantiza los rituales de origen Lakota (como la Búsqueda de Visión) combinándolos con terapias gestálticas, rituales de consumo de enteógenos, etc. (*Ibid*: 508). Esta línea es la que llega al Uruguay a mediados de la década de 1990, luego de que algunos “jóvenes hippies” (así se autodenominaron) vinculados al teatro conocieran el trabajo de Tekpankalli viajando por América Latina. Pronto pondrían en conocimiento de esto a algunos “veteranos gestálticos” con los que estaban vinculados en Uruguay. Entre ellos estaban Alejandro Spangenberg y su esposa. Algunas personas dentro del Camino Rojo en Uruguay cuentan cómo a través de su interés convencieron a Tekpankalli para que fuera a Uruguay, ya que allí, como ella misma le expresó en una carta para convencerlo de su visita, “todas las raíces se habían perdido”. La narrativa de la pérdida de las raíces en el Uruguay habría motivado a Tekpankalli para conocer ese país y “levantar el rezo”, en sintonía con su promoción de la recuperación de tradiciones étnicas de toda América. El contenido del rezo, el pedido, era por la recuperación de la tradición indígena en el Uruguay. De este modo, con la visita de Tekpankalli, Spangenberg se introduce en

el mundo de las plantas sagradas y de las prácticas neochamánicas habilitando una gradual incorporación de estas técnicas al conjunto de la perspectiva gestáltica.

Spangenberg nació en 1953, es ex controlador aéreo, uno de los fundadores del Centro Gestáltico de Montevideo en 1987, y fue profesor en la Universidad de la República entre 1989 y 2008. Su formación como psicólogo gestáltico la realizó en Estados Unidos. El proceso iniciado por Spangenberg en el camino neochamánico lo transformó, como él dice, “de psicólogo prestigioso a chamán poderoso”. Su trayectoria tiene algunos puntos de encuentro con la de Michael Harner, un antropólogo devenido chamán, quien en los años 1980 desarrollara sus propias técnicas y modalidades terapéuticas denominadas *core shamanism* (Harner, 1980).

Los principales ritos que promueve el Camino Rojo son la Búsqueda de Visión² y la Danza del Sol³ (actualmente denominada de

² La Búsqueda de Visión responde al diseño de Tekpankalli. Él introdujo el formato de realizarla durante cuatro años, primero “plantándose” (ayuno en aislamiento) durante cuatro días, luego durante siete, al siguiente por nueve y finalmente por trece días. En Camino Rojo se ha incorporado como rito de iniciación para nombrar nuevos hombre o mujer medicina (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2018). En el contexto Lakota, esto no necesariamente se realiza así, según testimonio de Alejandro Mendo, investigador y practicante de ceremonias de origen Lakota con gran relevancia en el ámbito de la mexicanidad, uno de los primeros también en iniciar la Danza del Sol en Guadalajara, a quien entrevisté en esa ciudad en 2015. Entre los Lakotas, la ceremonia de Búsqueda de la Visión no es algo que deba necesariamente repetirse durante cuatro años, ni tampoco existe este formato de ir aumentando los días de ayuno y aislamiento. Pero Tekpankalli introduce este diseño y propone que la Búsqueda de Visión sea un ciclo de al menos cuatro años, donde el participante pueda ir superando año a año el tiempo de ayuno y aislamiento (el plantarse, como le llaman).

³ La línea del mexicayotl mencionada fue liderada por Francisco Jiménez Tlakaélel, persona clave en la incorporación de la Danza del Sol en México. Según Aldo Arias, Tlakaélel fue iniciado en la Danza del Sol y “Después de dos ocasiones de ir a bailar a Dakota del Sur, el grupo de danzantes creció, y entonces Tlakaélel decidió traer la Danza del Sol a México. Fue así que el jefe Leonard Crow Dog autorizó que Tlakaélel hiciera dicha ceremonia en México en 1982” (Arias, 2011:37). La danza consiste en una reunión donde se ayuna, se danza, se ofrecen temazcales, y eventualmente ofrendas de sangre por parte de los danzantes, que danzan y cantan al ritmo del tambor durante todo el día. En Uruguay, para ser danzante se debe haber completado la Búsqueda de Visión.

la Paz en Uruguay). La Danza del Sol también comenzó a realizarse en Uruguay por intermedio de Tekpankalli. A raíz de las diferencias que se fueron produciendo entre el grupo que se había formado en el Uruguay y la propia institucionalidad de Tekpankalli (el Fuego Sagrado de Itzachilatlan), este la condujo una única vez en Uruguay e instruyó a Spangenberg para continuarla. Al principio danzaron en Uruguay según el formato “clásico”, lo que incluye la realización de un sacrificio, u ofrenda de sangre a la tierra, pero luego se dio un proceso de adaptación de los contenidos del culto, cada vez más alejados de los preceptos heredados (vía Tekpankalli) por tradiciones nativas americanas y cada vez más adaptada a conceptos Nueva Era de reconciliación y armonía del individuo y sus relaciones. Un cambio importante en este sentido es que se dejó de realizar el sacrificio ofrenda de sangre. Este cambio coincide también con el proceso de escisión de la línea jerárquica original de Tekpankalli, para adoptar una modalidad de “familia”, de círculos, de descentralización de las figuras de liderazgo y de horizontalidad. En ese proceso de abandonar el sacrificio se cambia el nombre de Danza del Sol a Danza de la Paz. Este proceso coincide con la mayor visibilidad pública del Camino Rojo en Uruguay, y la proyección pública del discurso de Alejandro Corchs, cuya historia de vida invita a muchos a transitar su camino espiritual.

Detener el sacrificio con ofrenda de sangre refiere al hecho de que, según el entendimiento de la familia del Camino Rojo en Uruguay, en esas tierras se ha derramado demasiada sangre y que, por lo tanto, ya no es necesario seguir ofrendándola. Hay una intención explícita de “conectar” con el sufrimiento del pasado y detenerse en el amor y el perdón como valores autonómicos. Esto resuena con la intención propuesta de establecer la reconexión con el pasado de los habitantes nativos de estas tierras, en especial “sanar” la masacre de la población charrúa por parte de las fuerzas gobernantes del primer gobierno de la República en 1831 y otros conflictos previos y posteriores con asesinatos y matanzas. Se entiende que ya hubo demasiado sufrimiento y derramamiento de sangre en esas tierras.

Así, contrario al modo guerrero imperante en el espíritu de la Danza proveniente del norte, aquí se le invierte el sentido, y se reconvierte en la Danza de la Paz. Esta paz reverbera con el mensaje de perdón que tanto acentúa Alejandro Corchs, sobre quien nos detendremos más adelante.

Hemos hecho especial hincapié en las sutilezas simbólicas implícitas en el lenguaje de la narrativa de estos líderes del Camino Rojo en relación a los genocidios y terrorismo de Estado, y la particular teoría del perdón de Corchs y su recurso espiritual en la gestión de tragedias colectivas (Scuro, 2018a; Scuro *et al.*, 2018; Viotti y Scuro, 2019).

A su vez, a poco de terminar de escribir este capítulo, termino también de leer el recién publicado libro *El cóndor pasa. Sobre genocidios y metamorfosis*, de la antropóloga uruguaya Natalia Montealegre (2019), distribuido en abril de 2020. La existencia del buen libro de Montealegre pone de manifiesto que estamos frente a un hecho social de relevancia, que requiere nuevos abordajes, y hace explícita la existencia de una controversia pública en torno a la figura y obra de Alejandro Corchs.

De lo que otrora pudiera ser identificado en los márgenes o en restringidos ámbitos “sumergidos” de espiritualidad tipo Nueva Era, emergen figuras públicas con enunciados provocadores para las subjetividades más fuertemente secularizadas. Estas narrativas se construyen (en parte) en torno a espacios semánticos altamente sensibles para el Uruguay. Para las trayectorias más secularizadas y que puedan compartir con la trayectoria de Corchs algunos elementos (generacionales: hijos de militantes de izquierda, exiliados, desaparecidos) el tema en cuestión es doblemente interpelante, no sólo en términos analítico-académicos, sino propiamente individuales, subjetivos. A su vez, las formas de militancia política y las trayectorias religioso-espirituales de la generación de los padres de Corchs fueron muy diversas. Así también lo son las de sus hijos. La trayectoria de Corchs muestra una tangente posible en esa estructura, un personaje que ocupa los espacios simbólicos disponibles, se nutre de un capital simbólico de izquierda pero que, a su vez, resulta contestado

desde filas tradicionales de izquierda, específicamente desde los espacios de reclamo por la verdad y justicia en torno a los crímenes de lesa humanidad de la dictadura. Por otra parte, otras personas, tanto de la generación de los padres de Alejandro Corchs como de la suya misma, vinculados a trayectorias militantes similares, ven en la figura de Corchs (y en el tipo de espiritualidad que él representa) vías legítimas de transitar sus trayectorias espirituales.

Por eso, los estudios de Semán y Viotti (2015), Semán y Rizo (2013), Viotti y Funes (2015) y Viotti (2017) ayudan a comprender las dinámicas del campo en cuestión, al detenerse en las relaciones entre Nueva Era y cultura masiva, mercado, literatura, cristianismo, *best-sellers*, política y emociones, que aparecen como muestras, no de una “red sumergida” (parafraseando a Carozzi), sino del ascenso a las superficies del mundo de las espiritualidades, discursos y prácticas de la Nueva Era (Viotti y Funes, 2015).

A continuación, veremos de qué manera tanto Alejandro Spangenberg como su yerno, Alejandro Corchs, se presentan a través de sus textos como “nuevos sacerdotes”, produciendo nuevas narrativas sobre el pasado en el marco de lo que he denominado neo-orientalidad (Scuro, 2016). Para eso, antes, es necesario un breve interludio en el cual poder situar brevemente la idea de orientalidad.

Interludio: orientalidad

La idea de orientalidad, orientales, puede resultar confusa para quienes no estén familiarizados con la historia del Río de la Plata. Oriente y orientales remiten en la retórica global al territorio que se despliega al oriente de Europa y a los habitantes de aquella parte del mundo. Orientalismo hace referencia a las formas en que Occidente habría producido a este Oriente en clave romántica y colonial. Es difícil pensar el orientalismo con sentidos muy lejanos a los remarcados por Edward Said.

Sin embargo, al sur de América del Sur, en la región de la cuenca del Plata, también se han desarrollado unas formas de denominación territorial y de identificación de algunas gentes y procesos en períodos específicos del siglo XIX en términos de Orientales. Hubo, antes de la denominación de la actual República Oriental del Uruguay, una Banda Oriental, una Provincia Oriental y un Estado Oriental. Los orientales comienzan a ser identificados como tales en el período de apogeo del artiguismo, a partir de 1811. La orientalidad refiere a las primeras formas de identificación de los habitantes de la Banda Oriental o Provincia Oriental, territorio más o menos coincidente con el que ocupa actualmente el Uruguay.

Es necesario, antes de continuar, situar brevemente al personaje histórico José Gervasio Artigas. Artigas nació en Montevideo el 19 de junio de 1764. Se crio en el campo, desarrollando habilidades típicas de ese entorno y cercano a poblaciones indígenas. En 1797, ingresó a los Blandengues, milicias de Montevideo creadas en el ámbito del virreinato del Río de la Plata. A partir de 1808, la coyuntura de debilidad de la monarquía borbónica tras la invasión napoleónica marcó el inicio de movimientos revolucionarios en la América hispánica. El 25 de mayo de 1810 es depuesto el Virrey en Buenos Aires. Es también el inicio de un protagonismo mayor de Artigas y el comienzo de su liderazgo propio más allá de los intereses de la Junta gobernante de 1810, constituida como triunvirato. Tras los episodios de mayo de 1810, Montevideo se convertía en la nueva capital del Virreinato. En un principio, Artigas, con ánimo de levantamiento contra los españoles, asume órdenes de Buenos Aires para ir contra Montevideo. El año 1811 marca el inicio propiamente dicho del período revolucionario artiguista, y es a partir de allí que comienza a ser seguido por el pueblo oriental. El 18 de mayo de 1811 Artigas vence a las fuerzas del entonces Virrey Elío, en la famosa Batalla de Las Piedras. Se inaugura, con Artigas, la “orientalidad”. Luego de sitiar la ciudad de Montevideo en poder del Virrey, parte a La Redota,⁴ como se conoce al éxodo que lidera Artigas acompañado por sus seguidores, y va estableciendo diferentes campamentos,

⁴ En alusión a la derrota que significó para las fuerzas artiguistas el sitio de Montevideo

alcanzando finalmente Purificación, su gran campamento y base de su proyecto político, centro de la Liga Federal.

Diferentes documentos de visitas a los campamentos artiguistas, dan cuenta que allí “ya están los charrúas instalados en él siguiendo a Artigas” [este refiere a 1812] (Petit Muñoz, 1959: 226). El propio Artigas, señala Carlos Maggi, “hacía de abogado de esos desamparados, aun en contra de su eficacia militar” (Maggi, 1959: 58), teniendo en cuenta que las relaciones con Buenos Aires ya no eran amistosas y que estaba en guerra con los españoles de Montevideo. “Son todos los orientales los que se niegan a permanecer bajo la dominación española y portuguesa” (*Ibid*:59). “Sólo un gran entusiasmo, un fenómeno espiritual, podía superar la triste condición en que se hallaban” (*Ibid*). Estaba gestándose la identidad nacional de lo que posteriormente sería nombrado Estado Oriental. Y así, oriental u orientales fueron los gentilicios hasta mediados del siglo XIX, cuando comenzó a utilizarse el de uruguayo (Demassi, 1999). En 1815, Artigas expresaba en algunos documentos “Yo deseo que los indios, en sus pueblos, se gobiernen por sí, para que cuiden de sus intereses como nosotros de los nuestros [...] Recordemos que ellos tienen el principal derecho” (Petit Muñoz, 1959: 228). Sobre el funcionamiento y vida cotidiana de Purificación (campamento artiguista durante su época de mayor liderazgo en la región) existen pocos relatos. En uno de ellos, escrito por un comerciante inglés llamado John Robertson, este describe una breve estancia en Purificación, dando cuenta de una forma de vida en aquel lugar que lo sorprende por su simplicidad y horizontalidad.

Neo-orientalidad

La idea de neo-orientalidad surgió como posibilidad de análisis a partir de diferentes casos etnográficos ya trabajados (Scurio, 2016) y fuertemente influenciada por la idea de neo-mexicanidad mencionada antes (de la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2011) donde se ponen de manifiesto formas específicas de espiritualización en

clave política-nacionalista en redes Nueva Era en México. La idea de neo-orientalidad, entonces, inspirada por la de neo-mexicanidad, es una posibilidad analítica que refiere a unas formas contemporáneas específicas de reinterpretar hechos históricos, vinculados al período de apogeo del artiguismo, que ponen en primer plano un componente inspirador en las ideas y praxis de Artigas, de fuerte influencia local, indígena y fuertemente espiritual, antes que leer su proyecto en términos de mayor influencia de las “nuevas ideas” provenientes de Europa y de la independencia de Estados Unidos. La neo-orientalidad construye una nueva mitología nacional, sin recurrir necesariamente a la historiografía canónica, sino haciendo emerger nuevas significaciones del pasado y, por lo tanto, nuevos proyectos políticos presentes y futuros. La neo-orientalidad se constituye como narrativa al margen de la institucionalidad del Estado, porque se nutre de identificaciones previas a la existencia del mismo. Montealegre (2019) muestra acertadamente cómo esto opera en el caso específico de la narrativa de Corchs. La neo-orientalidad pone en práctica una construcción y revaloración de una narrativa de la ancestralidad, como ya lo vimos en el caso general del neochamanismo (Scuro, 2016). Lo que la neo-orientalidad acciona es la “nuevaerización” de una alteridad específica condicionada por las narrativas nacionales particulares, como fue señalado por Frigerio (2013).

Por ejemplo, en la actualidad, Purificación vuelve a ser un punto de encuentro y centro desde el cual emergen nuevos proyectos. Purificación es un Centro de Desarrollo Espiritual ubicado en las sierras del Departamento de Rocha, en el este del Uruguay, vinculado al Camino de los Hijos de la Tierra (Camino Rojo). El nombre “Purificación”, además de su obvio énfasis en el aspecto curativo o de sanación, podemos leerlo también en referencia al famoso campamento artiguista de Purificación. En esas sierras de Rocha, el actual Camino de los Hijos de la Tierra despliega buena parte de sus actividades, como la Búsqueda de Visión y la Danza de la Paz. A su vez, tanto Spangenberg como Corchs han publicado cantidad de libros (alguno en coautoría entre ellos) bajo el sello Purificación.

En uno de esos libros de Spangenberg, titulado *Conversando con el Gran Espíritu*, este se expresa acerca del proyecto federalista y libertario de Artigas y afirma que “Artigas intentaba instalar una forma de vida que había experimentado en carne propia, y que sabía que era gestora auténtica de la felicidad humana” (Spangenberg, 2014: 86). Podríamos pensar que esta experiencia en carne propia de Artigas lo sitúa, sin distar necesariamente de la historiografía, en un lugar de *pensamiento fronterizo*, al decir de Mignolo (2013), lo cual resulta fértil para ser reinterpretado en una clave de neo-orientalidad. Pero al agregar a esta experiencia el saberla gestora de la “auténtica felicidad humana”, o al afirmar, como hace Spangenberg, que “Artigas había vivido en el Orden del Amor de las culturas comunitarias indígenas” (Spangenberg, 2014: 86), parecería que nos adentramos en una zona de orientalismo mistificador de la alteridad, de un modo semejante al que Michael Taussig mostrara en torno a los poderes atribuidos en las relaciones coloniales en torno al chamanismo y la alteridad (Taussig, 2012). Por otra parte, con una perspectiva autonómica, Spangenberg asegura que “esa forma de vida permitía la plena expresión de la libertad y de la diversidad de cada individuo” (Spangenberg, 2014: 86). Al detenerse en el proyecto político, Spangenberg recurre nuevamente a aspectos historiográficamente conocidos acerca de las ideas federalistas de Artigas y “la organización comunitaria dentro de los valores horizontales que tan bien conocía” (*Ibid*: 87). Enseguida, introduce nuevamente el componente espiritual en la recreación del relato de la vida y proyecto artiguista, haciéndolo conocedor a Artigas del “impacto que esta forma de vida tenía sobre los que la experimentaban. Sabía por experiencia propia el impacto que el orden que sus enemigos llamaban ‘anárquico’ tenía sobre los que tenían oportunidad de vivirlo” (*Ibid*). Para mostrar esto recurre a interpretaciones psicológicas de lo que las personas que conocieran Purificación podrían experimentar, incluso en caso de ser espías enviados para matar a Artigas, ya que “El solo hecho de verse involucrado en la forma de vida que se llevaba en Purificación le provocó una crisis existencial, así como el profundo cuestionamiento de las

razones por las que aceptó el encargo de matar al Protector de los Pueblos Libres [Artigas] (*Ibid*).

Spangenberg sostiene también que “Muchas de las características de la personalidad de Artigas, de sus movimientos estratégicos, de su ética y virtudes, y del pueblo que le seguía o mejor dicho que le acompañaba, solo pueden ser entendidas al entender que él era un charrúa” (Spangenberg, 2014: 94) (énfasis de Spangenberg). Incluso va más lejos en los asuntos relacionados a las formas de vida charrúas y al artiguismo cuando sostiene que “los charrúas ya vivían lo que Cristo predicaba. Por esa razón muchos religiosos se unieron a la gesta artiguista y a la defensa de esa forma de vida, pues habían descubierto a un pueblo que vivía el evangelio” (*Ibid*: 92).

La propuesta de Spangenberg, y a través de él, del Camino de los Hijos de la Tierra, es la de rehacer esas formas de vida que entiende se llevaron a cabo, por ejemplo, en Purificación, el campamento artiguista emblema de su proyecto cuyo nombre ahora designa a un Centro de Desarrollo Espiritual. Las especulaciones históricas en torno al campamento artiguista no son pocas, y por supuesto que la historiografía encuentra diferentes matices en las interpretaciones. De todos modos, más allá de esto, Spangenberg plantea su posición mostrando cómo es posible acceder a la “fuente original” y sostener un relato que puede coincidir o no con los relatos canónicos. La narrativa de Spangenberg se construye “en paralelo”, con puntos de contacto y divergencias respecto a los diferentes relatos. Lo novedoso de su relato es la “espiritualización” del proyecto artiguista y sus seguidores. Spangenberg no recurre a un correlato fáctico necesariamente demostrable historiográficamente para situar las influencias del ideario artiguista. Su intención no es “aportar una opinión más” acerca del tema sino “afirmar, desde el conocimiento directo que proviene del acceso a la fuente original” (Spangenberg, 2014: 89) que el ideario artiguista debe a la influencia indígena y no a la de autores europeos. Y continua su argumento afirmando que “Lo que está oculto en nuestra historia, no sólo lo está por obra de intenciones concretas, tanto ideológicas como político partidarias, sino que

lo está por ignorancia del plano espiritual trascendente que fue el telón de fondo, y a la vez la motivación más importante en la estrategia desarrollada por Artigas y sus seguidores, durante toda la gesta libertadora” (Spangenberg, 2014: 89).

Con esta narrativa, Spangenberg se mete de lleno en un tema sensible políticamente, pero en el cual hace un *bypass* al escenario estrictamente político partidario y de las disputas ideológicas tradicionales para introducir una nueva lectura que re-sacraliza el proyecto trunco del artiguismo. Saber por “conocimiento directo que proviene del acceso a la fuente original” plantea un interesante movimiento de a-historicidad que resuena con algunas modalidades de consagraciones mesiánicas observables en escenarios neo-pentecostales.

Cabe remarcar los siguientes puntos de la narrativa de Spangenberg: el valor de la experiencia; el orientalismo (ahora sí en el sentido clásico de Said) de la neo-orientalidad de Spangenberg al suponer, entre otras cosas, unas culturas comunitarias indígenas que vivían en el “Orden del Amor”; la potencialidad que estos modos de vida tienen de producir transformaciones importantes en las trayectorias individuales; la identificación de Artigas como charrúa que habilita identificaciones contemporáneas en la misma clave; el acceso a la verdad a través del dominio del plano espiritual.

Un redentor

Alejandro Corchs es el yerno de Alejandro Spangenberg. Llegó al Camino Rojo cuando Spangenberg estaba completando sus trece días de “plantarse”. Corchs llegó a su primera búsqueda de visión, a “plantarse” por cuatro días, luego de haber entrado en contacto con Spangenberg por sugerencia de quien entonces era su psicóloga. Al ver su terapeuta que había aspectos de la vida de Corchs que ella no podía trabajar con él en terapia, le sugirió “ir con los indios”, para poder continuar trabajando con su proceso psicoterapéutico. Así lo cuenta Corchs en sus libros autobiográficos: “-¿Cómo los indios? [replicó

Corchs] En nuestro país no hay indios. –Sí que hay. Vienen de otros países. Hay mucha gente trabajando con chamanes que vienen del extranjero [respondió su terapeuta]. (Corchs, 2007: 107)

Alejandro Corchs es hijo de Elena Lerena y Alberto Corchs, ambos militantes políticos uruguayos exiliados en Buenos Aires en la dictadura. Nació en Buenos Aires en 1976 y en 1977 sus padres fueron secuestrados de su casa, convirtiéndose en desaparecidos de las dictaduras uruguaya y argentina. Alejandro Corchs, con menos de dos años en ese entonces, fue dejado primero en casa de unos vecinos, luego de otros, hasta poder ir entrando en contacto con abuelos que lo criarían luego en Montevideo. Contando su historia desde el comienzo se desarrolla su primer libro, *El camino del puma. El regreso de los hijos de la tierra*, de 2007, que es el primero de una trilogía autobiográfica. La saga autobiográfica *El regreso de los hijos de la tierra* incluyó inicialmente tres títulos. A *El camino del puma* le siguieron *La unión de la familia* y *Viaje al corazón*. Desde su primer libro no ha dejado de publicar obras de gran éxito, reflejado en las enormes ventas y popularidad en los medios de comunicación. Además de sus restantes libros, *Trece preguntas al amor*, *Camino a la libertad*, *Yo me perdóné* e *Inspiración*, ha publicado recientemente un último ejemplar que completa la saga biográfica del regreso de los hijos de la tierra con el título *La medicina del amor* (2019).

Desde el inicio de su presentación pública a través de sus textos, Corchs se muestra predestinado a transmutar el dolor del inicio de su vida en forma de guía espiritual para otras personas. Así, narra Corchs cómo un vidente le dijo: “Sos la única que me faltaba. Sos la décima persona. Vos vas a guiar a los jóvenes de América. No tenés una idea de la cantidad de jóvenes que te van a seguir” (Corchs, 2007: 97).

Corchs relata su vida repleta de acontecimientos “mágicos”, hechos adivinatorios, predicciones, una serie de eventos que van construyendo la trayectoria de un “elegido”. La combinación de su escritura con los acontecimientos de su propia vida dan un resultado poderoso, reflejándose este éxito en las masivas ventas de sus libros. Con grandes presentaciones en destacados lugares de la ciudad y en

otros países, con presencia mediática recurrente (Corchs trabajó desde joven siempre muy vinculado a los medios de comunicación), sus libros se venden a un ritmo que sorprende en un mercado como el uruguayo.

Su trayectoria y narrativa han sido analizadas en relación a los espacios simbólicos con los que se articula (los diferentes momentos de terrorismo de Estado, tanto fundante del mismo como el más reciente de la dictadura) y también sobre su particular teoría del perdón (Scurio, 2016, 2018a; Scurio *et al.*, 2018; Montealegre, 2019; Viotti y Scurio, 2019)

En todos estos trabajos mencionados, el último libro de Corchs, *La medicina del Amor*, no llega a ser incluido en los análisis. Este libro retoma la saga autobiográfica y se convierte en una inteligente literatura con fuertes componentes políticos. Este último libro hace bastante explícitos los asuntos trabajados en los anteriores y se convierte en una especie de relato “autoetnográfico” del proceso de consolidación tanto de su liderazgo como de la estructura misma del Camino de los Hijos de la Tierra y otras formas de epsiritualidad neochamánica. Me voy a detener en un par de puntos que aparecen en su último libro y que sintetizan los argumentos que estamos desarrollando en este capítulo. Invito al lector a recurrir a los textos citados arriba para ver los abordajes anteriores sobre la trayectoria de Corchs y el análisis de su obra.

Del mismo modo en que mostramos las revelaciones a las que accedió Spangenberg por medio de las técnicas de domino del plano espiritual (las plantas psicodélicas juegan un rol fundamental en esto), Corchs vuelve al período artiguista, luego de que la medicina (puede ser ayahuasca u otra) “me llevó hasta un momento posterior a la redota, donde vi cómo un joven indio charrúa era apadrinado y preparado como sucesor de Artigas” (Corchs, 2019: 55). El Artigas charrúa al que se refería Spangenberg, el Protector de los Pueblos Libres, vuelve a tomar protagonismo en la visión de Corchs, esta vez, dejando su legado a un “joven charrúa”. En ese momento se le reveló a Corchs una nueva misión:

Cuando llegó el Camino Rojo, las almas Charrúas se alinearon con su diseño. Y cuando llegó el Camino Guaraní, los guaraníes se alinearon con ellos. En esta dimensión, ellos siguen en guerra y peleando por cuál manera es la mejor. Los Charrúas son más fuertes en esta tierra que los guaraníes. En tu dimensión, eso se refleja en que el Camino Rojo ha crecido mucho, y el Camino guaraní no logra sostenerse en Uruguay. Debes explicarles a los guías de los dos caminos que para que exista la paz entre ellos, deben consentir un tercer fuego; el fuego de la Unión (2019: 55-56)

Nuevamente, como en el ejemplo de Spangenberg, vemos que por intermedio de “la medicina” (o del relato que de su uso se hace) es posible acceder a estados de conciencia en los que se revelan aspectos relevantes de las verdades históricas, del pasado tanto colectivo como individual. En la misma línea de lo inaugurado por Spangenberg con la posibilidad de la identificación de Artigas como charrúa, se habilita ahora la posibilidad de que “las almas charrúas” se alineen con un tipo de diseño específico de prácticas neochamánicas, mientras que las guaraníes puedan hacerlo con otro. El pasaje citado también refiere a otros episodios que se le habrían revelado a Corchs, en los que pudo presenciar duros enfrentamientos, previos a la conquista, entre charrúas y guaraníes. Y aquí, ahora, y en esta dimensión, Corchs aparece como el enviado a sanar estas heridas del pasado en una unión sellada en su propia persona. Montealegre (2019: 143) señaló la “obscenidad caucásica” (refiriéndose a un pasaje descrito por Corchs en el que es investido como Hombre Medicina) de estos actos en los que “Él está primero” (*Ibid*), colocándose él mismo en este lugar de legítimo representante de pueblos indígenas. En esta misma línea discursiva, otro pasaje de Corchs resulta esclarecedor. En determinado momento, Oso (personaje que oficia de traductor en diferentes instancias de las experiencias narradas por Corchs) relata que dos espíritus se pararon frente a ellos [Corchs y Oso]. A la pregunta de Corchs de “¿Quiénes son?”, Oso responde: “Son dos charrúas: un hombre medicina y su traductor (...) Dicen que reconocen nuestra manera de caminar, que nos vienen a entregar su apoyo, y que extendamos las

manos hacia adelante.” (Corchs, 2019: 78). Luego, con una exclamación de sorpresa, Oso le dice a Corchs “el que está delante de ti es el hombre medicina, y en este momento se sacó el corazón y lo puso en tus manos, para que lo lleves contigo. Dice que te van a dar el conocimiento de su gran nación, en reconocimiento a tu intención.” (Corchs, 2019: 78).

Cuando observamos el neochamanismo como un dispositivo en clave de colonialidad/decolonialidad (Scurio, 2016), se quiso justamente apuntar a los diferentes proyectos que entran en contacto en ese espacio. La circulación de los saberes en juego y los mecanismos de identificación y representación son las claves en las que opera este dispositivo en función de cada coyuntura nacional en las que *La nación y sus otros*, (Segato, 2007) adquieren configuraciones distintas.

En una articulación simbólica de características mesiánicas Corchs pasa a ocupar un lugar de legítimo representante no sólo de diferentes pueblos sino también de la resolución de sus conflictos históricos. Cuando Montealegre (2019) concluye su libro diciendo que “él es un cóndor”, resume las múltiples identificaciones y representaciones que están en juego en la persona de Corchs, ya que ese cóndor refiere no solo a su ser espiritual (episodios narrados en su biografía) sino también al Plan Cóndor, marco político en el cual se llevaron a cabo las dictaduras de las que fueron víctimas la generación de sus padres y la suya.

Corchs encarna la figura de redentor. Es en él, hijo único de padres desaparecidos a manos del terrorismo de Estado, que se deposita una carga simbólica que resulta explosiva cuando están dadas las condiciones estructurales, como en este caso, para que su narrativa fluya. Incluso fluye tanto que recientemente el diario *El País*, de mayor tiraje nacional y perfil conservador, ha publicado la obra entera de Corchs en varios fascículos semanales con el *slogan* “Para vivir un presente en paz”. Esto resuena mucho con el “Por un cambio en paz”, *slogan* de la campaña electoral de Julio María Sanguinetti, presidente electo en 1984, a la salida de la dictadura. Sobre estas semejanzas incluso hemos llamado la atención antes de la divulgación masiva de

la obra de Corchs en el diario *El País* con este lema. Cuando analizamos la narrativa de Corchs acerca de que ya “no hay más enemigos” (Scuro, Giucci, Torterola, 2018: 266) hacíamos referencia justamente a este acomodamiento de las narrativas de las “transiciones pacíficas” de las situaciones conflictivas o dolorosas y de la “coincidencia” del discurso de dejar atrás las disputas en búsqueda de “cambios/ presentes en paz”. Montealegre (2019) avanza sobre esta línea argumental con fineza.

El mensaje de perdón de Corchs tuvo un momento fuerte en ocasión de un programa de televisión conducido por Facundo Ponce de León (ciclo *Vidas*, en 2009) en que este le planteó a Corchs la hipótesis de que un militar torturador de sus padres o que hubiera violado a su madre le pidiera participar de un ritual del Camino Rojo. Corchs responde inmediatamente que con mucha alegría lo haría, y agrega: “Porque en realidad ayudándolos a sanarse también me sano yo. Yo creo que el perdón está concedido para todos y en realidad sólo tienen que decidir tomarlo. No es algo que me tengan que pedir perdón a mí, primero se tienen que pedir perdón a ellos mismos. Ojalá lo pudieran hacer” (Corchs, 2009). Esta idea se ve reforzada de forma aun más explícita en el último libro de Corchs donde, en un pasaje, cuenta de su participación en una instancia en la Fiscalía de la Nación Argentina. Corchs relata que de la instancia participaban los militares acusados de crímenes de lesa humanidad de la dictadura argentina y describe su testimonio:

Quiero aclarar que no pongo un gramo de mi energía, ni de la de mis padres, de quienes me siento legítimo representante por ser su único hijo, ni de mis hijos, para que alguien vaya encarcelado. La cárcel es la solución que el Estado propone y quiero dejar en claro que no estoy de acuerdo. Creo que deberíamos construir otros caminos para sanar las heridas, y libero a mi familia del encierro de cualquier persona, y del sufrimiento de cualquier familia (Corchs, 2019: 200).

Y enseguida continúa:

La verdad es fundamental para sentar bases de memoria, pero si no vemos a la verdad con amor, y no logramos un tratamiento amoroso de nuestras heridas como sociedad, estamos condenados una y otra vez a repetir la historia. La verdad es fundamental, y el amor es el cambio que necesitamos. No digo que juguemos a que todo está bien. Hay cosas que están mal y es notorio. Digo que enfoquemos en las diferentes heridas, veamos el dolor con la verdad y lo sanemos con el amor. Yo lo hice, y por eso sé que es posible (Corchs, 2019: 200).

El discurso de Corchs transfigura a víctimas y victimarios. El reclamo de justicia y responsabilidad estatal quedan fuera de escena. En su lugar, ingresa una especie de compasión redentora en la que él, que “ya se perdonó”, puede “ayudarlos a sanarse” a “ellos”, víctimas de su propia falta de amor, libertad y perdón en sus vidas.

Nueva Era política en Uruguay

Quise mostrar la emergencia de un tipo específico de institucionalidad, narrativa y actores que adquieren relativa visibilidad pública proviniendo de un campo religioso que se presenta “disuelto”. Esto sucede en un Uruguay, como vimos, caracterizado históricamente por su fuerte impronta laica y secular, con componentes de religión civil. Se ha construido en Uruguay la idea de ser una nación blanca, constituida a partir de grandes contingentes migratorios europeos, principalmente en el período de modernización de las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX. La combinación de estas tramas incluye la exclusión de los componentes indígenas en la construcción del relato de la nación. El genocidio fundante marca el inicio de una estética de la desaparición en la que las alteridades (indígena, africana) no tienen lugar en la narrativa de la nación, o mejor dicho la tienen, pero por medio de su anulación. Lo dicho hasta aquí puede tomarse como un marco socio-histórico-antropológico validado por la labor intelectual vernácula ya mencionada que piensa estas relaciones, y a partir de cuyos trabajos hago esas afirmaciones.

El occidentalismo constituyente del Uruguay produce el orientalismo de la neo-orientalidad. Cuando se construye la idea de un Uruguay conformado por población casi exclusivamente blanca, cuando se reproduce una narrativa de nación laica con un proceso incluso más radical que el propio francés, cuando se construye una idea de excepcionalidad del Uruguay en relación con el resto de América Latina, Uruguay produce precisamente occidentalismo en el sentido de identificarse a sí mismo como una continuidad de la modernización europea. De este espacio secularizado surge el espacio de la religión. El genocidio fundante del Estado-nación moderno crea una ausencia. El terrorismo de Estado de la dictadura crea más ausencias, desaparecidos. El Estado secular productor de religión produce ausencias, que las diferentes emergencias de identificaciones (étnicas, religiosas) pueden venir a ocupar en diferentes grados. Esas ausencias fueron producidas por el Estado y de algún modo “expulsadas” de él, como lo fue Dios de las escuelas públicas (Guigou, 2010). Lo que observamos en el caso de los dos actores terapéutico-espirituales (Spangenberg y Corchs), representantes de una institucionalidad multicéntrica (El Camino de los Hijos de la Tierra, Purificación, Gestalt, etc.), es la creación de un dispositivo (instituciones, discursos, prácticas, estéticas) que se nutre de esos espacios simbólicos. En su proceso de identificación hay una deglución antropófaga de las alteridades en juego. En ese movimiento, ellos caminan en familia (consanguínea y espiritual) al margen del Estado, como en aquella orientalidad previa al Estado.

El espacio estaba disponible en Uruguay para la emergencia de este tipo de religiosidad y de narrativa en la que se combinan de forma magistral la psicología gestáltica, las plantas psicodélicas y otras técnicas, con importantes capitales simbólicos de sus líderes que se incrustan en espacios de especial sensibilidad para la historia y presente del Uruguay.

Alejandro Corchs se reconoce a sí mismo como un ser político. Así me lo manifestó en una entrevista que mantuvimos en octubre de 2019. Cada vez resulta más explícito su accionar político, no

necesariamente a través de estructuras partidarias, aunque no es ajeno a ninguna de ellas. “La política salió muy cara para mi familia” expresó Corchs en un pasaje de la entrevista, en alusión al tipo de decisiones tomadas por sus padres y manifestando que “queremos experimentar si hay una forma mejor que la democracia”. Esta postura en el borde es la que hace del discurso de Corchs un objeto a ser públicamente contestado por quienes enuncian la discursividad y religiosidad secular. Hay un importante “excedente simbólico” en juego, un “derrame” de capital simbólico que constituye a Alejandro Corchs en un bien disputado y que él capitaliza. Esta capitalización individual puede ser pensada casi en términos de “herejía” desde la perspectiva más firmemente posicionada en el lugar de la religiosidad secular construida desde las nociones de Estado, Democracia, Justicia, particularmente desde los ámbitos más directamente relacionados a las víctimas de los crímenes de la dictadura.

Resulta claro ver el componente religioso de la figura de Corchs, quiero decir, su lugar en tanto agente de un campo religioso al que arriban “nuevos sacerdotes”, como la dupla suegro-yerno aquí trabajada. En tanto tales, arriban a un campo en disputa y, contrario a la idea de secularización en tanto demarcación y separación de esferas, vemos que el espacio de la secularización en Uruguay produce diferentes posibles maridajes entre “lo político” y “lo religioso”, en sentidos amplios.

Paradójicamente (o no tanto), El Camino de los Hijos de la Tierra busca transitar algún mecanismo legal que permita el reconocimiento explícito del uso de sus medicinas, esto es, diferentes plantas psicodélicas que contienen sustancias sujetas a controles internacionales. Constituirse narrativamente “al margen” del Estado, saltarse las temporalidades e institucionalidades características de esa forma de organización no significa, sin embargo, dejar de “pleitear” un reconocimiento oficial por parte del mismo Estado que asegure la continuidad de sus prácticas. Mientras tanto, los colectivos charrúas que se fueron consolidando en el contexto de las “reemergencias étnicas” de fines de 1980 continúan buscando también el reconocimiento de su condición de tales por parte del Estado, específicamente buscando

la ratificación del Convenio 169 de la OIT por parte del Estado Uruguayo. La clara divergencia de proyectos no implica necesariamente la demarcación estricta de una línea infranqueable por quienes transitan diferentes modalidades de identificación étnico-religiosa en el Uruguay contemporáneo.

Además de la divergencia en las estrategias o las formas de acción colectiva, podemos decir que existe una dimensión de clase social que dificulta en principio el reconocimiento mutuo en pro de una posible causa común. Resulta entonces interesante observar cómo se produce un mecanismo de legitimación pública de una estética indígena (charrúa, guaraní) a través de personas como Alejandro Spangenberg y Alejandro Corchs, hombres, heterosexuales, blancos, con importantes capitales sociales y simbólicos que parecen ser el sustento de lugares de enunciación que hacen posibles sus procesos de identificación y comunicación masiva de unos discursos que apuntan a espacios particularmente sensibles de la historia nacional y de la vida política y social contemporánea.

Bibliografía

Apud, Ismael (2013a). *Ceremonias de ayahuasca: entre un centro holístico uruguayo y el curanderismo amazónico peruano*. Lanús: Universidad Nacional de Lanús.

Apud, Ismael (2013b). “El indio fantasmal es reclutado en la ciudad. Neochamanismo, sus orígenes y su llegada a Uruguay”. *Cuadernos de Antropología Social*, N° 38, 57-83.

Bourdieu, Pierre (2000). “La disolución de lo religioso”. En: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa. pp. 102-107.

Caetano, Gerardo (2003). "La instalación pública de la llamada "Cruz del Papa" y los perfiles de un debate distinto". En: Roger Geymonat (Ed.), *Las religiones en Uruguay. Algunas aproximaciones*. Montevideo: La Gotera. pp. 214-243.

Caetano, Gerardo (2013). "Laicidad, ciudadanía y política en el Uruguay contemporáneo: matrices y revisiones de una cultura laicista". *Cultura y Religión*, 7(1), 116-139.

Caetano, Gerardo, y Geymonat, Roger (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo: Santillana.

Carozzi, María Julia. (2000). *Nueva Era y terapias alternativas*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.

Casanova, José (2006). "Rethinking secularization: A global comparative perspective". *Religion, Globalization, and Culture*, (1994), 101-120. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004154070.i-608.39>

Corchs, Alejandro (2007). *El camino del puma. El regreso de los hijos de la tierra*. Montevideo: Cruz del Sur.

Corchs, Alejandro (2019). *La medicina del amor. El regreso de los hijos de la tierra*. Montevideo: Purificación. Memoria viva.

Da Costa, Néstor (2009). "La laicidad uruguaya". *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, (146), 137-155.

de la Peña, Francisco (2001). "Milenarismo, Nativismo y Neotradicionalismo en el México Actual." *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 3(3), 95-113. <https://doi.org/10.22456/1982-2650.2171>

de la Peña, Francisco (2002). *Los hijos del sexto sol*. México: INAH.

de la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga. (2011). "La neomexicanidad y los circuitos new age". *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, (153), 183-206. <https://doi.org/10.4000/assr.22819>

De la Torre, Renée y Cristina Gutiérrez Zúñiga (2017). *Mismos pasos y nuevos caminos. Transnacionalización de la danza conchero azteca*. México: El Colegio de Jalisco y CIESAS.

De la Torre, Renée, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Nahayeilly Cristina, y Juárez Huet. (Eds.) (2013). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: CIESAS.

Demassi, Carlos (1999). “De orientales a uruguayos. Repaso a las transiciones de la identidad”. *Encuentros. Revista de Estudios Interdisciplinarios*, 6, 69–95.

Frigerio, Alejandro (2013). “Lógicas y límites de la apropiación new age: donde se detiene el sincretismo”. En Renée De la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, y Nahayeilly Juárez Huet (Eds.), *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*. México: Publicaciones de la Casa Chata, pp. 47–72.

Guigou, Nicolás (2003). *La nación laica: religión civil y mito praxis en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.

Guigou, Nicolás (2010). “Etnicidad y laicismo en el Uruguay”. En Carla Maria Rita (Ed.), *Un paese che cambia. Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità..* Roma: Centro d'Informazioni e Stampa Universitaria, pp. 163–181.

Harner, Michael (1980). *The Way of the Shaman*. New York: Harper y Row.

Maggi, Carlos (1959). “La Redota (El Éxodo)”. En *Homenaje al Jefe de los Orientales en el centenario de su muerte*. Montevideo: El País. pp. 55-62

Menéndez, Gerardo (1997). “Crisis del Uruguay laico-racionalista: nuevas religiones y cultura holística”. *Cuadernos Del Claeh*, 22, 78–79.

Mignolo, Walter (2013). *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.

Milsev, Magdalena (2019). “Politics in the Temple. Religious Doctrine and Conservative Activism in a Neopentecostal Church in Montevideo. A Brief Approach”. *International Journal of Latin American Religions*, 3(2), 325–341. <https://doi.org/10.1007/s41603-019-00092-0>

Montealegre, Natalia (2019). *El cóndor pasa. Sobre genocidios y metamorfosis*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Petit Muñoz, Eugenio (1959). “Artigas y los indios”. En Edmundo. Naran-
cio (Ed.), *Homenaje al Jefe de los Orientales en el centenario de su muerte*.
Montevideo: El País. pp. 223-234

Scuro, Juan (2012a). *No Uruguai também há Santo Daime. Etnografia de
um processo de transnacionalização religiosa*. Universidade Federal do Rio
Grande do Sul. Disponible en <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/54086>

Scuro, Juan (2012b). “Sair para buscar, encontrar e voltar: de como
surgiu uma igreja do Santo Daime no Uruguai”. *Debates Do NER*, (21),
151–180. Disponible en: [https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view-
File/26818/19866](https://seer.ufrgs.br/debatesdoner/article/view-File/26818/19866)

Scuro, Juan (2016). *Neochamanismo en América Latina. Una cartografía
desde el Uruguay*. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Disponible
en: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/140102>

Scuro, Juan (2018a). “Interpellations and challenges in the neoshamanic
and ayahuasca fields in Uruguay”. En Beatriz Labate y Clancy Cavnar
(Eds.), *The Expanding World Ayahuasca Diaspora: Appropriation, Integra-
tion and Legislation* (pp. 22–39). Londres y Nueva York: Routledge. Dispo-
nible en: <https://doi.org/10.4324/9781315227955>

Scuro, Juan (2018b). “Religião , política , espaço público y laicidad en
el Uruguay progresista Religion . *Horizontes Antropológicos*, 24(52), 41–73.
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832018000300003>

Scuro, Juan, Guillermo.Giucci y , Sebastián Torterola (2018). “Camino
Rojo from Mexico to Uruguay . Spiritual leaderships , trajectories and
memory”. *International Journal of Latin American Religions*, 2(2), 248–271.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1007/s41603-018-0055-4>

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad reli-
giosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Semán, Pablo, y Battaglia, Agustina (2012). “De la industria cultural a
la religión: nuevas formas y caminos para el sacerdocio”. *Civitas - Re-
vista de Ciências Sociais*, 12(3), 439–452. [https://doi.org/10.15448/1984-
7289.2012.3.13009](https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.3.13009)

Semán, Pablo, y Valeria Rizo (2013). “Tramando religión y best sellers. La literatura masiva y la transformación de las prácticas religiosas”. *Alteridades*, 23(45), 79–92.

Semán, Pablo y Nicolás Viotti (2015). “El paraíso está dentro de nosotros. La espiritualidad de la Nueva Era, ayer y hoy. *Revista Nueva Sociedad*, (260), 81–94.

Semán, Pablo y Nicolás Viotti (2019). “New Age Spirituality in Argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge”. *International Journal of Latin American Religions*, 3(1), 193–211. Disponible en: <https://doi.org/10.1007/s41603-018-0064-3>

Spangenberg, Alejandro (2014). *Conversando con el gran espíritu*. Montevideo: Purificación.

Taussig, Michael (2012). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: UC.

Viotti, Nicolás (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional y situada de los afectos”. *Antípoda*, 28, 175–191. Disponible en: <https://doi.org/10.7440/antipoda28.2017.08>

Viotti, Nicolás y María Eugenia Funes (2015). “La política de la Nueva Era: El arte de vivir en Argentina”. *Debates Do NER*, (28), 17–36.

Viotti, Nicolás y Juan Scuro (2019). “Hijos de desaparecidos, espiritualidad nueva era y literatura de autoayuda: Alejandro Corchs y el perdón como gestión de la tragedia colectiva”. *Século XXI*, 9(2), 356–379.

Reflexiones sobre espiritualidad holística, prisiones y esfera pública en Argentina

Nicolás Viotti

Las cárceles de Argentina son el escenario de programas que ofrecen yoga y meditación. ONGs, voluntarios de fundaciones e individuos con vocación solidaria han cruzado los muros de las cárceles para ofrecer una serie de prácticas y recursos de gestión de uno mismo que se proponen mejorar las condiciones de vida de la población y apaciguar el sufrimiento del encierro.

La presencia significativa de una gran diversidad y heterogeneidad de prácticas religiosas y espirituales en dispositivos institucionales de encierro parcial o total vinculados con el sistema penal (cárceles, reformatorios) ha puesto en cuestión el sentido común secular, o católico-secular, que imagina instituciones laicas o con la prioridad del catolicismo como un actor central. En Argentina, como en buena parte de América Latina, la diversidad religiosa institucional no católica se ha concentrado sobre todo en el pentecostalismo y, en menor medida, en prácticas del complejo y variado espacio de la espiritualidad Nueva Era.

Como señala Eva Illouz, las prácticas holistas no resultan importantes sólo por haber transformado el denominado “campo

religioso” como un espacio autónomo sino por constituir dispositivos de subjetivación y de gestión de la vida en un plano más amplio y general de la cultura contemporánea. Por ello, establece que más que cualquier otra formación cultural “el discurso terapéutico ilustra los modos en que la cultura y el conocimiento se han imbricado inextricablemente en las sociedades contemporáneas” (Illouz, 2011: 18). Considerando este diagnóstico de ampliación de la experiencia de la espiritualidad holista contemporánea a tramas más capilares de la vida social, que incluye la industria cultural, las prácticas políticas, económicas y la vida moral en general (Semán y Viotti, 2019), nos interesa reflexionar sobre el proyecto humanitario de personas y organismos que bajo el paradigma del “cambio espiritual” trabajan en el contexto carcelario. En otros términos, entender la difusión y consolidación de tecnologías de cuidado de uno mismo, de desarrollo personal y de trabajo con el “mundo interior” que se manifiestan con el yoga y la meditación entre la población carcelaria de un penal de la provincia de Buenos Aires, en Argentina.¹

Esta indagación no intenta sólo dar cuenta de algunos aspectos de la cotidianeidad de la vida carcelaria, sobre todo la que tiene que ver con sus prácticas de construcción de subjetividades en torno a los saberes y las técnicas terapéuticas, espirituales y religiosas, sino preguntarse también por las relaciones más generales entre espiritualidad, instituciones de encierro y esfera pública.² Con esa

¹ Este trabajo muestra algunos resultados parciales de una investigación que se desarrolla en la Unidad 48, dependiente del Servicio Penitenciario Bonaerense, en el Partido de General San Martín, Provincia de Buenos Aires. Desde 2019 me encuentro desarrollando una investigación destinada a entender la presencia de la espiritualidad holista en contextos de encierro desde un análisis de sus prácticas, sus experiencias y las nociones de persona que se promueven. Participo activamente de reuniones, actividades de promoción con El Arte de Vivir y Proyecto Moksha, dos organizaciones dedicadas al yoga, la meditación y el desarrollo personal que tienen diferentes grados de inserción en penales de Argentina.

² Por “esfera pública” no nos referimos a una instancia normativa secular y autónoma de la presencia de lo religioso o lo espiritual en las sociedades modernas, sino a una zona de negociación permanente que supone, al menos en la modernidad latinoamericana, modos muy específicos y situados de regulación de lo “religioso” (Bos-

intención, partimos de la constatación de que nuestras concepciones habituales sobre el pluralismo religioso se han centrado en demasía en modos institucionales y jerárquicos de la religiosidad, invisibilizando un proceso contemporáneo en el que la espiritualidad se ha convertido en un factor emergente, sin duda minoritario pero no por ello menos significativo, de las instituciones gubernamentales.

En lo que sigue trataremos de desarrollar esa problemática en tres momentos. Inicialmente presentaremos el contexto de la Unidad 48 y las prácticas holísticas en una ecología de diversidad religiosa más amplia de la población carcelaria. Señalaremos cómo este tipo de espiritualidad no constituye sólo una práctica alternativa o exclusiva de un modo de vida vanguardista de los sectores medios urbanos sino un recurso en vías de difusión masiva con presencia institucional diversificada. En segundo lugar, nos centraremos en dos experiencias organizacionales, El Arte de Vivir y Proyecto Moksha, dos fundaciones impulsoras del yoga, la meditación y técnicas de crecimiento personal en cárceles. Allí nos interesa entender la circulación de la idea de “espiritualidad” como categoría usada por la institución, instructores y presos. De modo alternativo a las interpretaciones sobre la adaptación y resistencia a los recursos indirectos de gobernabilidad en la prisión, nos interesa profundizar en el dispositivo holístico de trabajo corporal y espiritual. Finalmente, retomaremos las relaciones entre espiritualidad y esfera pública; indagaremos en algunos aspectos que han aislado el problema de la espiritualidad, sobre todo la constelación de prácticas en torno a la llamada Nueva Era, como una práctica privada, intimista y desocializada y, por lo tanto, desvinculada de la problemática de la esfera pública.

sio, 2018; Frigerio, 2007; Giumbelli, 2013) o, más cercano al caso que nos ocupa, de lo “espiritual” (Giumbelli y Toniol, 2017).

La diversidad religiosa-espiritual en la prisión

Para entender los modos de adaptación y el proyecto de organizaciones y voluntarios que desarrollan el yoga y la meditación en la cárcel, primero es necesario entender el contexto ecológico de la prisión, los proyectos institucionales presentes en el caso específico que nos ocupa y las expresiones religiosas que allí se despliegan.

La Unidad 48 es parte de un complejo penitenciario ubicado en José León Suárez, partido de San Martín, Provincia de Buenos Aires. Para llegar desde el centro de la ciudad de Buenos Aires es necesaria por lo menos una hora de viaje en auto en dirección noroeste. El complejo es relativamente nuevo, fue inaugurado en 2007, alberga alrededor de tres mil internos y cuenta con tres Unidades: la 46 y 47, que acogen población masculina y femenina, y la Unidad 48, que está conformada exclusivamente por varones y supone un régimen cerrado de alta seguridad y un pequeño predio de régimen abierto. La Unidad 48 ocupa un lugar singular en el sistema penitenciario argentino, ya que ha sido un espacio de experimentación con cierta repercusión pública y mediática. Además de los clásicos talleres de oficios, emprendimientos laborales y de una serie de actividades recreativas como teatro, música y dibujo, funciona allí un proyecto educativo de vanguardia. Desde 2009, el Centro Universitario de la Universidad Nacional de San Martín (CUSAM) se ha consolidado como un espacio singular de formación en Ciencias Sociales, que además incluye un centro de estudiantes, una biblioteca y una radio. Una serie de actividades que en la vida cotidiana de la cárcel funciona como un enclave de valores democráticos identificados con una reflexión crítica sobre la institución, y un espacio de producción académica “nativa” sobre la propia cárcel. Ese espacio es para muchos internos un dispositivo de fuerte transformación personal y de subjetivación secular por medio de la educación y los saberes letrados, que se vive de modo alternativo al dispositivo institucional.

La religiosidad ocupa un lugar crucial en la vida cotidiana de la cárcel. El catolicismo adquiere diferentes formas, tanto las que tienen que ver con formatos institucionales de la Iglesia católica como las que movilizan una espiritualidad personal cercana a estilos carismáticos o personales, como otras más capilares. La presencia de sacerdotes católicos como capellanes pretende expandir la institucionalidad de la Iglesia católica y acompañar la fe de los reclusos, pero al mismo tiempo un catolicismo espiritual se encuentra fuertemente arraigado en redes de oración y en prácticas que promueve la Fundación Espartanos, dedicada a difundir el rugby y que cuenta con por lo menos dos pabellones bajo su órbita.³

Como es ampliamente sabido en todos los ambientes carcelarios, el catolicismo eclesial no convive sólo con las versiones espirituales y capilares de movimientos católicos sino con una constelación de prácticas que hacen de la cárcel un espacio singular de la diversidad religiosa. De hecho, si por un lado la versión espiritual del catolicismo como la que moviliza la Fundación Espartanos puede leerse como una forma de presencia más capilar del catolicismo frente a los esquemas burocratizados de las capellanías, el entorno del paisaje religioso carcelario está marcado por otras prácticas que no necesariamente se relacionan con el catolicismo y, aun cuando lo hacen, suponen moralidades y modos de vínculo religioso que se alejan de las definiciones eclesiales.

Existen tres modos de religiosidad que emergen a simple vista en la vida carcelaria y que son los que organizan las formas en que los propios internos se vinculan con la sacralidad. A su vez, estos suponen modos de subjetivación específicos. En primer lugar, el

³ Esta Fundación funciona en la Unidad 48 desde 2009, donde formó el equipo de rugby "Los Espartanos" por iniciativa de entrenadores del San Isidro Club (SIC). En los valores de este proyecto se prioriza la disciplina moral y corporal, el esfuerzo y el trabajo colectivo del deporte, pero al mismo tiempo esos valores están enmarcados en los valores católicos de la superación personal. Las actividades deportivas van acompañadas de prácticas de una espiritualidad católica como rezar el rosario, charlas inspiradoras y prácticas de introspección.

catolicismo espiritualizado, acotado a experiencias singulares y al entorno de los dispositivos difundidos por la Fundación Espartanos en torno al deporte. En segundo lugar, el pentecostalismo con su centralidad en el Espíritu Santo. En tercer lugar, la relación con entidades no humanas como los santos. Asimismo, como veremos luego, esas prácticas conviven con algunas experiencias de espiritualidad holística, fomentadas por organizaciones y voluntarios que ofrecen clases de yoga y meditación, y muestran un espacio emergente vinculado a la espiritualidad Nueva Era.

Como en muchas otras unidades penitenciarias, la Unidad 48 posee pabellones evangélicos. Pablo Tolosa (2016), un interno que desarrolló una investigación para su tesis de grado en el CUSAM, ha analizado los modos de autoridad en un pabellón evangélico de la Unidad 48, indicando cómo conviven elementos seculares de la autoridad propia de la vida carcelaria con la autoridad espiritual, mostrando continuidades en torno a la idea de sumisión y señalando el carácter ascético, así como la expresión emocional y el trabajo con uno mismo.

El trabajo de Tolosa se encuentra en sintonía con otros trabajos sobre el llamado “pentecostalismo carcelario”, que ha sido particularmente analizado como un modo de “pacificación” de la violencia, con beneficio para la prisión y, por lo tanto, como una forma de “gestión institucional tercerizada en un contexto neoliberal”. En esta perspectiva porosa entre la crítica académica normativa y el sentido común progresista secular presente en la opinión pública, en general externa a las perspectivas de los presos, también se ha considerado a la conversión evangélica como un recurso utilitario, exclusivamente como “refugio”, es decir como una estrategia de supervivencia en un contexto hostil. Sin descuidar rasgos realistas de esas descripciones, algunos trabajos han complejizado esos análisis con enfoques más cercanos a la perspectiva de los presos. Por ejemplo, se han mostrado lógicas de intercambio y negociaciones situadas en un marco más amplio de un “dispositivo de gubernamentalidad carcelaria” (Manchado, 2017) y la morfología interna de los “pabellones evangélicos”

que el entorno religioso carcelario promueve, dando cuenta de características específicas del “pentecostalismo carcelario” y modos diferenciales de “pertenencia religiosa”, entendiendo los pabellones evangélicos como instituciones evangélicas de un tipo específico (Brardinelli y Algranti, 2013).

La otra corriente significativa de religiosidad es la que los internos movilizan en su vida cotidiana en vínculos personales con Dios, la Virgen, los santos y con figuras del panteón popular, como El Gaucho Gil y San La Muerte, que articulan rasgos de un catolicismo barroco con elementos indígenas, y también con entidades de religiones de matriz afro brasilera. Son vínculos que además adquieren una forma material muy explícita en imágenes entronizadas en los pabellones o en pinturas y objetos. Estampitas, rosarios, pequeñas imágenes que los presos atesoran y a las que les rezan y piden favores son habituales. También imágenes o figuras más visibles, como por ejemplo pintadas en paredes o entronizaciones de Vírgenes en pabellones rodeadas de velas y rosarios dados como ofrendas.

La presencia evangélica pentecostal y la relación con los santos constituyen entonces dos espacios centrales de la experiencia religiosa carcelaria no católico eclesial de la Unidad 48, que muestra grandes continuidades con una serie de trabajos realizados localmente sobre este tema en diferentes ámbitos carcelarios argentinos. Por ejemplo, el de Miguez (2002, 2012), que ha entendido al pentecostalismo en un sentido más poroso que los análisis centrados exclusivamente en la institución religiosa, poniendo foco en los modos de subjetivación y las configuraciones morales más generales en relación con otras prácticas religiosas (las devociones a los llamados santos populares y las religiones de matriz afro) y saberes seculares (trabajadores sociales, psicología).

Entendemos que ese tipo de análisis posee algunas ventajas para la reflexión sobre la diversidad religiosa-espiritual en contextos institucionales que nos interesa discutir aquí, ya que no se concentra exclusivamente en un grupo religioso o en la prisión como una entidad con límites estrictos (a la que les corresponden modos de

pertenencia y modos de creencia específicos) sino a una trama más amplia de relaciones, saberes y trayectorias que hacen de lo religioso y lo carcelario momentos o circunstancias de una red de relaciones mayor. En ese sentido, tal perspectiva permite leer lo religioso más allá de una correspondencia entre pertenencia y creencia (Frigerio, 2007: 104), en tanto parte de lógicas diferenciales de moralidad vinculadas, entre otros aspectos, con modos de vida y subjetivación diferenciales, que despliegan una diversidad de articulaciones entre mente, espíritu, cuerpo y entidades no humanas y que, en este caso, a su vez, permiten análisis diferenciales en función de configuraciones de clase. En ese sentido seguimos a Miguez (2012: 49) cuando señala que diferentes regímenes de subjetivación y moralidad conviven en ámbitos específicos, e incluso en las mismas personas, y que prácticas y vínculos con entidades o fuerzas no humanas (la religión entendida como relación) son uno de los modos posibles de abordar esos regímenes morales.

Desde esa perspectiva, entendemos, se abren muchas posibilidades para reflexionar sobre procesos simultáneos de subjetivación religiosa y espiritual en el ámbito carcelario, en la medida en que los dispositivos holísticos como el yoga y la meditación no constituyen un grupo religioso ni una iglesia sino una trama de voluntarios y organizaciones con un nivel de flexibilidad y socialidad muy amplio. Al mismo tiempo, ni el yoga ni la meditación son prácticas que supongan principios teológicos estrictos, aunque sí suponen códigos comunes con otras prácticas como el reiki, la lectura de libros de autoayuda o diferentes y variadas técnicas de gestión energética del yo, el trabajo con uno mismo, la manifestación de las emociones, el cuerpo, la superación y lo terapéutico (Carozzi, 2000; Viotti, 2017, 2018).

La Unidad 48 se nos presenta como un lugar singular para este tipo de prácticas, porque allí funcionan diferentes recursos de bienestar holístico. La Fundación El Arte de Vivir, una organización con fuerte presencia pública en la sociedad argentina en las últimas décadas, que articula elementos del neo-hinduismo globalizado con técnicas de desarrollo personal, tiene una presencia intermitente en

la Unidad 48. En su momento más álgido, lograron organizar un pabellón entero que se desarticuló en 2018 por problemas internos de conducta. Esa experiencia es la primera en Argentina, habilitando proyectos de menor envergadura en otras unidades penitenciarias de EADV y de otras organizaciones o profesores de yoga y meditación. Actualmente, la Unidad recibe semanalmente voluntarios de El Arte de Vivir y del Proyecto Moksha, una red de profesores de yoga y meditación, inspirados originalmente por un grupo que simpatiza con el budismo tibetano, que agrupa actualmente voluntarios que cultivan estilos de yoga y meditación diversos y heterogéneos.

Estos recursos han tenido diferentes adhesiones entre los presos. Las experiencias de El Arte de Vivir durante la última década produjeron procesos de involucramiento y formación de instructores dentro de la cárcel. Más recientemente, tanto El Arte de Vivir como Proyecto Moksha reclutan un porcentaje de la población de los pabellones que aprenden semanalmente técnicas de meditación, yoga, concentración y manejo de uno mismo. En esos contextos, el término “espiritualidad” está asociado con una serie de recursos y procesos de transformación. Es utilizado por voluntarios, funcionarios de la cárcel y los propios presos en sentidos diversos, tejiendo una trama de relaciones entre cuerpos, emociones, ideas del “yo” y valores morales que no son homogéneos sino parte de usos diferenciados y sentidos divergentes. En lo que sigue, nos gustaría referirnos brevemente a esa circulación, pero sin perder de vista el impacto de esta multiplicidad de lo espiritual en el contexto carcelario dentro de la problemática mayor de las relaciones entre religiosidad, diversidad y esfera pública.

La espiritualidad en la trama carcelaria

Como hemos señalado, el movimiento El Arte de Vivir y Proyecto Moksha son dos organizaciones que difunden prácticas de meditación, yoga y cuidado de uno mismo en la Unidad 48. Su presencia en

los pabellones supone diferentes niveles de compromiso e institucionalización, tanto con los referentes institucionales de la cárcel como con los internos. A continuación, vamos a dar un breve cuadro sobre estos proyectos y las diferentes ideas de lo “espiritual” que circulan en el ámbito carcelario.

El Arte de Vivir es una fundación de origen indio que nace en California a principio de la década de 1980. Además, es un movimiento que se identifica con el desarrollo personal en base a valores del hinduismo globalizado, con una vocación misionera que dialoga con la emergencia de una sensibilidad Nueva Era de las sociedades occidentales contemporáneas. Fundado por el ¿maestro? indio Ravi Shankar, el movimiento se organiza en torno de la figura del gurú, pero con un nivel de flexibilidad adaptado a la vida mundana moderna, es decir a la lógica del individuo, la libertad personal y el mercado. Las técnicas que más utilizan son la meditación con visualización, pranayama y yoga, que complementan con el vegetarianismo y un control ascético del cuerpo. Dependiendo del grado de adhesión a sus principios, resulta importante un sistema ético basado en la liberación del yo, la reducción del sufrimiento y el elogio de la felicidad como experiencia inmanente, que se difunde en charlas y material textual y audiovisual producido por la misma organización a los fines de transmitir las enseñanzas de Sri Sri Ravi Shankar.

Desde 1990, en Argentina, el movimiento ha crecido con fuerza, adquiriendo en las últimas dos décadas una fuerte visibilidad pública por su presencia en entornos institucionales públicos y privados como escuelas, cárceles y espacios gubernamentales. Esa presencia movilizó fuertes controversias en la sociedad argentina, desplegando críticas tanto de ámbitos católicos como de posiciones seculares, que veían una amenaza a la configuración laicista con prioridad dada al catolicismo o un emergente del neoliberalismo (Viotti, 2015).⁴ El término “espiritualidad” entraba así en el espacio público desde

⁴ Sobre la controversia de las técnicas holísticas en relación con el neoliberalismo ver el trabajo de Cook (2011).

un movimiento que es sólo el emergente de una sensibilidad mayor, mucho más capilar y, que pese a las críticas y acusaciones, mostraba también un amplio nivel de aceptación mediática y social, factor que posiblemente tenga que ver con su epicentro en zonas legítimas de la cultura urbana y las capas medias, en contraste con grupos religiosos minoritarios, como las religiones de matriz afro o el pentecostalismo del mundo popular, pero también con el lugar polisémico que el término “espiritualidad” posee en la polarización más clásica establecida entre religión y secularismo.

Buena parte de las miradas más benévolas hacia El Arte de Vivir tenían que ver con la rehabilitación en cárceles, una práctica que la Fundación realizaba en diferentes unidades penitenciarias de Argentina desde la primera década de 2000, bajo el Programa *Prision Smart*. Considerado “útil” y “eficaz”, este recurso contribuyó a construir la imagen más positiva del movimiento, dimensión secular de ayuda humanitaria con consecuencias prácticas que suelen ser avaladas por estudios “basados en la evidencia” que muestran la reducción de la violencia. Dedicado a difundir las técnicas de desarrollo personal en la población carcelaria, el Programa *Prision Smart* funcionó en la Unidad 48 y llegó a conformar un pabellón entero de practicantes de yoga y meditación, con foco en la lucha contra la violencia y el *stress* de los internos.

El Proyecto Moksha es una organización inspirada en prácticas *kaladanda*, un tipo de yoga y meditación de inspiración budista que funciona en Argentina desde comienzos de la década de 2000, en la periferia norte de Buenos Aires, y ha formado profesores de yoga y meditación en base a los principios fusionados del budismo tibetano y la tradición india (reconocen como maestros al Dalai Lama y a Trungpa Rimpoche, tanto como a Paramahansa Yogananda). Consideran un método que integra lo que entienden como una combinación entre prácticas externas: ética, asanas, pranayama, cantos, karma yoga, y prácticas internas: estudio de textos antiguos y meditación. A partir de ellas, su propuesta es desarrollar la compasión y la sabiduría, ya que, al integrarlas, aceleran el “proceso de

transformación total del ser” de un estado “contraído y sufriente” al “gozo, la claridad y la paz”.

La incorporación de nuevos voluntarios supuso un crecimiento del proyecto y diversificó la propuesta, haciendo de la inspiración ética y espiritual inicial algo mucho más difuso. Actualmente, componen la organización instructores con trayectorias variadas, con estilos de yoga y meditación muy diversos. Si bien muchos de ellos llevan a los encuentros recursos éticos, como por ejemplo las lecturas de Buda o de una indagación más intelectual, que se leen en rondas y en donde los participantes reflexionan en grupo sobre sus propias experiencias o percepciones, muchos instructores se dedican más a un trabajo corporal y a una meditación con breves ejercicios de reflexión que terminan con la frase: “Que el amor, la luz y la paz brillen por siempre en nuestro corazón. Y que podamos despertar ese amor, luz y paz en todos los corazones”. Por esta razón, el Proyecto Moksha resulta más heterogéneo en las ideas y técnicas asociadas al yoga o la meditación.

Es cierto que entre ambos proyectos existen grandes diferencias. El Arte de Vivir es una fundación con una organización en red a nivel nacional que cuenta con miles de adherentes, simpatizantes y frequentadores de sus cursos y talleres. Además, su anclaje es internacional, con inserción institucional y redes en Europa, Estados Unidos e India. El Proyecto Moksha es una pequeña red de voluntarios y profesores de yoga que, si bien en un principio compartían un estilo y una serie de rasgos cosmológicos comunes, inspirados en una corriente del budismo tibetano, actualmente es un colectivo de profesores de yoga autónomos con estilos y sensibilidades diferentes. Distanciándose de las tradiciones hinduistas o budistas ortodoxas, los usos de ambos grupos de voluntarios de algunos de sus elementos muestran una vocación proselitista de la espiritualidad. En este sentido, resulta importante retomar lo que señala Altglas (2005), quien indica que durante el siglo XX muchas de las ideas y prácticas vinculadas con el hinduismo y el budismo tradicional en los contextos asiáticos se identificaron con movimientos nacionalistas como parte

de procesos de autoafirmación poscolonial, pero en los usos occidentales mostraron una vocación misionera y globalizada, muy adaptada a los valores y principios individualistas de la modernización, ofreciéndose como una alternativa al bienestar personal y una promesa de cambio colectivo en base al “descubrimiento de uno mismo” y a las actividades de voluntariado en proyectos socio-humanitarios.

Los instructores que practican yoga y meditación en la Unidad 48 suelen reivindicar la importancia del voluntariado y la necesidad de difundir esas prácticas transformadoras en la población carcelaria como un proyecto humanitario. Entienden que esas técnicas son parte de un proceso de transformación personal que produce nuevos modos de ser y estar en el mundo que resultan benéficos para las personas y en particular para los procesos que están en una situación de sufrimiento, en la medida en que producen un distanciamiento del pensamiento o de la conciencia intelectual, reponiendo la experiencia encarnada e inmanente (Cook, 2015). A diferencia de los discursos institucionales de la gestión carcelaria, que en general suelen concentrarse en la eficacia en la gestión de la violencia y reivindicar eventualmente los estudios de “base empírica” que muestran esa función de utilidad, quienes entran semanalmente a los pabellones sienten que el voluntariado es parte de un valor humanitario y, además, de su propia transformación personal. Es cierto que la eficacia empírica y los estudios “científicos” son también reivindicados como modos de legitimación, pero no resultan tan cruciales en el día a día de los voluntarios, que suelen priorizar el movimiento de “cambio colectivo” que este tipo de enseñanzas conllevan.

Un aspecto clave de los sentidos del término “espiritualidad”, entonces, tiene que ver con los usos diferenciales del término y su asociación a diferentes redes de estabilización de su sentido. Si para los funcionarios carcelarios, y desde el discurso público de la gestión carcelaria, el “pabellón de yoga” y las prácticas semanales de esas técnicas ayudan a la reducción de la violencia y al perfeccionamiento de la pacificación, tema crucial de la gestión carcelaria, para los voluntarios ese argumento es complementado por la vocación

humanitaria y la misión transformadora de llevarle a una población vulnerable un saber y una tecnología de sí que idealmente les permitirá conocerse a sí mismos, manifestar sus emociones, adquirir una disciplina corporal, encontrar un sentido a la vida y constituirse como personas autónomas con un “proyecto de vida”. Pero ¿cómo es que los propios internos se apropian de esos dispositivos de bienestar holístico? La respuesta a esa pregunta es parte de un análisis en proceso que merece un tratamiento aparte; sin embargo, nos gustaría sugerir algunas hipótesis sobre esa relación.

Como sugerimos, nos interesan los recursos de gestión holística del yo en la medida en que dialogan con formas de subjetivación y moralidad específicos. Así, y a modo de hipótesis, podemos subrayar que estas técnicas y éticas de cuidado de uno mismo suponen modos de autonomización a partir de recursos físico-mental-espirituales que consiguen dialogar con modos previos ya presentes en la población carcelaria.

Este aspecto ha sido analizado y argumentado por Miguez (2002; 2012: 55), quien sostiene que es justamente por estas razones que el pentecostalismo ha tenido una relativa, aunque muchas veces parcial, adhesión entre jóvenes encarcelados. Para este autor, es esa continuidad en la centralidad de un modo de subjetivación holista, que incluye al cuerpo como espacio de experiencia y como código de interacción social pero también de relaciones no dualistas con algún tipo de sacralidad, lo que permite entender desplazamientos entre la cultura carcelaria y el pentecostalismo.⁵ Al mismo tiempo, esa persistencia permite explicar el rechazo de los modelos intelectualistas y dualistas de los recursos terapéuticos de la psicología o de trabajadores sociales, que se mantienen en un horizonte estrictamente secular y en los modelos mentales y sociales de la persona.

⁵ Un elemento que excedería la “cultura carcelaria” y caracterizaría buena parte de la experiencia cultural, los sistemas morales y los modos de subjetivación preeminentes en los sectores populares (Miguez y Semán, 2006).

De modo semejante a lo que señala Miguez para el caso del pentecostalismo, podemos decir que las técnicas holísticas como el yoga y la meditación se encuentran a medio camino entre los recursos de psicologización y autonomización propias de los saberes de la psicología, el trabajo social e incluso de los saberes universitarios difundidos en el contexto del CUSAM, y las moralidades y subjetividades propias de las personas en conflicto con la ley; moralidades que habitualmente se identifican con la cultura carcelaria, es decir modos de subjetivación centrados en el cuerpo, en el “aguante”, categoría que remite a la resistencia corporal y la violencia como código moral de interacción y de persona legítima; moralidad que en términos religiosos se despliega en la materialidad del culto a los santos populares, en los tatuajes y en el cuerpo como modo de comunicación privilegiado con la sacralidad. En ese sentido, entendemos que las técnicas holísticas funcionan como un mediador entre moralidades, formas diferenciales de subjetivación y ordenamiento cosmológico. Muchas de las técnicas del yoga implican sufrimiento, trabajo de esfuerzo con el propio cuerpo que supone continuidades con los modos de corporización de la cultura carcelaria. Al igual que el rito ordálico pentecostal de sentarse arrodillado durante horas orando, como señala Miguez (2012: 56), continúa por otros medios el flagelamiento corporal. Nosotros mismos hemos observado internos que han marcado su cuerpo con el símbolo del *om*, llevando un símbolo de la práctica del yoga a un uso habitual del lenguaje corporal de la flagelación física como el tatuaje. Si mantienen la centralidad del cuerpo, el ejercicio, el esfuerzo y en cierto sentido el sacrificio de la carne que la práctica intensa de yoga implica, esa centralidad es un medio para la concentración en uno mismo, en el trabajo con la interioridad. Es justamente en ese tratamiento corporal donde se abre la posibilidad para hablar de uno mismo, de las emociones y para producir desplazamientos en la subjetividad que incorporen toda una nueva lógica expresiva, autonómica y centrada en la ascesis y el proyecto personal.

El modo dinámico de circulación de la espiritualidad en la Unidad 48 muestra regímenes de realidad muy diferentes según sea el caso de las miradas de los funcionarios, los instructores de El Arte de Vivir, Proyecto Moksha y los presos, que establecen contactos parciales en relación con modos diferenciales de moralidad y subjetivación arraigados en la vida carcelaria, manteniendo muchas veces ambos regímenes de subjetivación como complementarios, pudiendo quedar latente uno mientras el otro se hace más presente o viceversa. Estas formas elementales de la vida espiritual en la cárcel solo muestran una complejidad interna que hace a un escenario más complejo de la diversidad religiosa, secular y espiritual en contextos de encierro, lo que nos lleva a una reflexión sobre el debate con la esfera pública y los análisis sobre el pluralismo.

La espiritualidad holística y la esfera pública

Teniendo en consideración la presencia de prácticas holísticas como las que acabamos de describir en la Unidad 48, nos gustaría volver a la reflexión más general sobre cómo la difusión de este tipo de recursos impacta en las formas de imaginar el pluralismo religioso en contextos institucionales. Y de modo más amplio, cómo el problema de la espiritualidad Nueva Era incide en la reflexión sobre las relaciones entre religión y espacio público.

Las cárceles argentinas han sido parte central de los procesos institucionales de secularización. En conjunto con la escuela pública y con el sistema de salud, conforman una red de delimitación de los sistemas normativos públicos. Sin embargo, ese proceso no debería leerse homogéneamente. No es el lugar aquí para reconstruir una historia sobre las relaciones entre grupos religiosos, sobre todo el catolicismo y el sistema penitenciario, un trabajo que todavía se encuentra en ciernes.

De todos modos, y en función del lugar prioritario dado a Iglesia en el espacio estatal argentino (Mallimaci, 2015), es claro que el

catolicismo ha tenido injerencia en esos ámbitos institucionales de un modo sistemático, como por ejemplo en la creación de las capellanías y en la más reciente pastoral carcelaria. Iglesia y Estado, entonces, más que competir por las almas, ocupan un territorio de acción común en los procesos de subjetivación modernos, en la producción de buenos ciudadanos y buenos católicos, dos caras de una misma moneda que delinear una subjetividad centrada en el individuo. Estos modos de subjetivación, sin duda, supusieron en las primeras décadas del siglo XX procesos de disciplinamiento moral y corporal de las instituciones públicas, sumándole a ese dispositivo el elemento “espiritual” de la pastoral penitenciaria. En este cuadro, es todavía más desconocido el lugar de la diversidad religiosa realmente existente entre la población carcelaria y los modos de lidiar con los dispositivos secularizadores, tanto de los saberes expertos (criminología, higienismo, psicología) como los de la espiritualidad católica. Por ejemplo, no contamos con análisis históricos sobre la llamada religiosidad popular y mucho menos sobre los modos de aceptación, tolerancia o regulación de la lógica mágica en los presidios que, podría especularse, debe haber tenido cierta presencia, en particular porque la mayoría de la población de estas instituciones ha sido reclutada en los sectores populares.⁶

Más recientemente, desde la década de 1980, la presencia evangélica pentecostal en las cárceles ha abierto una discusión sobre la diversidad religiosa que extiende la exclusividad católica eclesial pero también las fronteras entre espacios gubernamentales seculares y religión. Estos límites tienen que ver con sistemas normativos e institucionales, pero también con la vida cotidiana: uso del espacio, la materialidad de símbolos, objetos e imágenes religiosas en los

⁶ Pistas de ello se encuentran en la criminología finisecular, que en connivencia con la teología romanizada han asociado la magia con prácticas desviantes y por lo tanto pasibles de regulación. En el pliegue entre saberes expertos y el catolicismo romano de las primeras décadas del siglo XX el “irracionalismo mágico” constituyó muchas veces un rasgo de tipos raciales “desviantes”, sectores populares y crimen.

contextos carcelarios y también los modos de subjetivación, control de uno mismo y usos del cuerpo.

Aunque se percibe una variedad de proyectos institucionales diversos, las llamadas prácticas holísticas han sido un tema inexplorado en Argentina. Como hemos visto, en el caso de la Unidad 48 que aquí nos interesa, encontramos la presencia de profesores de yoga y meditación que se ofrecen como voluntarios, así como organizaciones consolidadas dedicadas a promover prácticas de crecimiento personal como parte de una “vocación de servicio” que difunden un dispositivo holístico de la subjetividad, muchas veces reivindicando el lenguaje de la espiritualidad como una herramienta de cambio personal.⁷

¿Qué nos dice entonces sobre el problema del pluralismo religioso en contextos carcelarios? ¿Y sobre contextos institucionales en general? ¿Cómo se articula esa nueva presencia con las imágenes habituales de la espiritualidad Nueva Era como una práctica numéricamente restringida, culturalmente poco específica y asociada con la individualización como una reducción de la cohesión social?

En las últimas décadas, el campo religioso se ha visto transformado por la emergencia del término “espiritualidad”, una categoría que atraviesa indistintamente denominaciones religiosas (sobre todo cristianas) e incluso identifica colectivos que rechazan lo religioso pero que participan en modos de vida que reivindican formas

⁷ Algunos trabajos realizados en Europa han advertido sobre la diversificación religiosa y espiritual en las cárceles, preguntándose sobre la nueva función institucional que adquiere lo religioso en esos ámbitos, en contextos de fuerte transformación de los modos de gestión institucional como consecuencia de procesos de liberalización social que tercerizan informalmente la gestión carcelaria. Más recientemente, se ha profundizado la reflexión sobre las lógicas y las perspectivas de los presos, haciendo más complejo el diagnóstico de la tercerización y viendo una serie de matices y articulaciones entre prácticas religiosas. Allí también se ha llamado la atención sobre los modos de regulación diferencial de diferentes prácticas religiosas, los procesos históricos que configuran esas relaciones y la importancia de incluir al “holismo terapéutico” en tanto este desafía las imágenes sobre el pluralismo religioso como una relación entre gestión carcelaria e Iglesias, ampliando la reflexión sobre la secularización, la religión, la espiritualidad y la rehabilitación (Bacci, 2015; Griera y Clot-Garell, 2015).

de subjetivación singulares, englobados bajo el amplio concepto de espiritualidad Nueva Era. Estas formas de subjetivación promueven tanto la relacionabilidad (interacción con los otros, re-vinculación con la “naturaleza”) como el “trabajo interior” y diferentes formas de gestión de uno mismo.

Podemos resumir algunas miradas de sentido común, también presentes en trabajos académicos, sobre este proceso en tres elementos: poca relevancia numérica, inespecificidad cultural e institucionalidad de baja intensidad. Estas miradas hacen de la espiritualidad Nueva Era un fenómeno periférico del campo de estudios de las ciencias sociales de la religión. Las razones de esta jerarquía de temas académicos deberían ser explicadas por variables complejas y múltiples y, una vez más, no es el espacio aquí para hacerlo. Sin embargo, creemos importante repasar brevemente estos tres aspectos de los sentidos comunes sobre el problema.

En primer lugar, es cierto que en América Latina existen pocos datos regionales sobre la identificación “espiritual no religioso” pero hay altas posibilidades de que la identificación “espiritual” pueda convivir con las categorías de identidad religiosa más convencionales que utilizan las encuestas. En el caso de Argentina, que es el foco de nuestra atención, la única encuesta con que contamos (Mallimaci *et al*, 2019) indica, por ejemplo, que en 2008 había 11% de indiferentes en relación con 76% de católicos y en 2019, 18% de indiferentes a la religión contra 63% de católicos a nivel nacional. Es posible que los indiferentes no nos digan mucho sobre otros modos de vínculo con agentes o fuerzas no humanas. Sin embargo, al indagar en la “creencia”, 91% declaraba creer en Dios y nada menos que 65% decía creer en la “energía” en 2008 y, en 2019, 82% declara creer en Dios y un total de 76% dice creer en la energía. Estos datos, si bien muy generales, podrían sugerir un leve ascenso de los “sin religión” y, al mismo tiempo, la consolidación de formas de vínculo con otros modos de sacralidad que necesitamos entender en regularidades generales.

El “sincretismo” ha sido usado como un atributo identificador de la espiritualidad Nueva Era, como un rasgo de inespecificidad

cultural, señalando cómo prácticas diversas y grupos heterodoxos articulaban o combinaban elementos de tradiciones culturales o religiosas diferentes. Estudios clásicos y más recientes que se produjeron en América Latina (Carozzi, 2000; De la Torre, 2013; Frigerio, 2013) reconocieron un “código”, una “matriz de sentido”, una *lingua franca* que se asocia con un trabajo con la interioridad y un esfuerzo por reconectar el yo íntimo con la vida social, la naturaleza y el mundo espiritual. Por lo tanto, si bien en términos de rasgos o elementos culturales y religiosos se percibe un eclecticismo, esa diversidad no debería ser vista como una dispersión (o una “nebulosa” o una “fluidéz”) ni ser comparada con la teología sistemática de las religiones institucionales. Existe allí un orden, una coherencia y, leída en su lógica profunda, la espiritualidad Nueva Era posee su propia regularidad. Ello podría mostrarnos un nivel de sistematicidad que incluye a grupos y prácticas diversas, que van desde el yoga, la meditación, entre otras tantas técnicas del yo, hasta la literatura de autoayuda espiritual, programas de televisión o películas inspiradoras.

Un último aspecto es la identificación de la espiritualidad Nueva Era con el individualismo religioso. Uno de los problemas más centrales es que no siempre está claro desde qué posición teórica se entiende al individualismo. En general, es considerado como un proceso de desafiliación o de crisis de lo social, como si la espiritualidad Nueva Era produjese un tipo de autonomía experiencial centrada en el yo sin relaciones sociales. Muchas veces, es subsumida bajo la acusación de “neoliberal”, sin explicar muy bien lo que implica tal término ni la posible multiplicidad de conexiones factibles entre espiritualidad contemporánea y cultura del individuo.

Un movimiento reciente ha producido un desplazamiento crítico con respecto a esos modos más convencionales de entender al individualismo religioso, representado por ejemplo en un trabajo de Heelas y Woodhead (2005) y la idea de espiritualidad como “elección libre”, señalando que en esos espacios se producen un sinnúmero de relaciones sociales, redes entre humanos y no humanos, fuerzas sagradas y jerarquías de poder, que son justamente las que hacen esas

prácticas socialmente eficaces (Frigerio, 2016; ver también en la literatura anglosajona Wood, 2010; Bender y McRoberts, 2012).

En función de este desplazamiento, nos interesa describir un problema de investigación que llevaría a los estudios de la espiritualidad a un nuevo escenario para América Latina. Como ha sido señalado por Bender y McRoberts (2012) y también por Bender y Klassen (2010), la espiritualidad presenta una serie de desafíos importantes a los estudios sociales de la religión y su relación con el espacio público y el pluralismo; desafíos que tienen que ver con el objeto y con los modos de construirlo analíticamente. La relevancia del objeto “espiritualidad” en el espacio religioso y cultural más amplio abre una discusión sobre su uso como categoría analítica, con una intensidad específica diferenciada de la religión o la magia, o como categoría social, es decir en tanto es utilizada por colectivos y personas que, al ponerla en acción, delimitan constelaciones de relaciones y sentidos específicos. Para Bender y Klassen (2010: 2), por ejemplo, la idea de esfera pública se encuentra íntimamente adherida a la de pluralismo religioso y, por lo tanto, al proyecto liberal moderno, con historias locales de estabilización y legitimación social. Ese es un modelo normativo que asocia “religión” a un tipo específico de forma de adhesión y de vínculo con las fuerzas o los agentes no humanos. Al mismo tiempo, las articulaciones contemporáneas de la idea de pluralismo religioso heredan un sesgo restrictivo que tiene que ver con las llamadas religiones mundiales, una impronta que también debería hacernos reflexionar sobre su relación con formas de construcción de la diferencia que son parte de proyectos ideológico-político muy concretos, relaciones entre metrópolis y colonias, y entre Estados nacionales y regiones o grupos subordinados. En sintonía con lo que han planteado para Argentina Frigerio (2002) y Segato (2007), las ideas de diferencia (no sólo religiosa) pertenecen a proyectos nacionales específicos. La idea de “pluralismo religioso”, por lo tanto, en su sentido más convencional afecta los modos de construcción de la diferencia/alteridad, reproduce el proyecto monoteísta cristiano e invisibiliza

morfologías y modos de vínculo que no se apeguen a la estructura eclesial y a la teología sistematizada en un formato textual.

Considerando esta intervención crítica sobre la idea del pluralismo, estos autores plantean el proyecto de una mirada pos plural, no como una etapa temporal que siga al pluralismo en la modernidad occidental sino como un ejercicio o, mejor dicho, un experimento analítico que permita hacer nuevas preguntas sobre los modos de adhesión y los registros múltiples en los cuales la religión o la espiritualidad (en tanto categorías utilizadas por los colectivos sociales) se despliegan. En suma, una operación teórica que permita imaginar el involucramiento en modos de vida sacralizada de forma abierta, y no de un modo prescriptivo o normativo. Por tanto, la espiritualidad necesita ser repensada en su relación con la esfera pública y ello no es un capricho académico. Resulta imperioso para dar cuenta de procesos contemporáneos que nos obligan a nosotros, los investigadores en ciencias sociales, a reflexionar sobre las inercias de nuestras agendas de investigación y a calibrar nuevos conceptos para dar cuenta de una complejidad y una diversidad mayores de las que esa misma inercia nos hace imaginar.⁸

Conclusiones

El contexto carcelario argentino resulta un ámbito adecuado para reflexionar sobre algunos de los espacios de fricción entre espiritualidad, religión y secularismo en la esfera pública. Teniendo en cuenta estas dimensiones en conjunto, pueden revelarse fuerzas y tensiones más generales alrededor de agentes sociales particulares.

⁸ En ese sentido, considero que la categoría “espiritualidad” podría ser útil para pensar más allá de su versión Nueva Era. De hecho, podría ser altamente relevante para comprender formas de religiosidad de matriz cristiana, como el pentecostalismo o el catolicismo de tipo carismático, y de esta manera ayudarnos a reflexionar sobre nuevos modos de acción pública y, por lo tanto, a repensar qué entendemos por pluralismo y por secularización/laicidad.

La utilización del término “espiritualidad”, en este caso, nos permite considerar un aspecto que no siempre se incluye en los debates sobre las relaciones entre religión y esfera pública. Esta distinción entre las diferentes formas de legitimidad o deslegitimidad que cada uno de estos términos conlleva es también, y antes que ello, una diferencia entre modelos de realidad. Más que una estrategia de adaptación de actores que se acomodan en un campo de fuerzas y que, por lo tanto, evitarían el estatuto de religioso, siempre en tensión con lo secular, la espiritualidad parecería constituirse como un espacio intermedio, una red de elementos que construyen realidad en diferentes ensamblajes parcialmente conectados con infraestructuras, artefactos, saberes y tecnologías del yo pero que se despliegan entre voluntarios, presos y funcionarios del servicio carcelario.

Este desplazamiento de la espiritualidad Nueva Era sobre la esfera pública lleva a preguntarnos por su incidencia pública y su incorporación a los debates sobre la secularización/laicidad y el pluralismo/diversidad. Es posible que la centralidad del catolicismo en la vida cotidiana y en los espacios institucionales sea todavía uno de los procesos mayoritarios, y sin duda muy relevantes, de la sociedad argentina y de América Latina en general, pero la diversidad religioso-espiritual que ha alcanzado fuerte visibilidad en las últimas décadas necesita ser releída en toda su complejidad.

Esa nueva emergencia de lo espiritual, sin embargo, no ocurre en un campo vacío sino en función de tradiciones y espacios ya colonizados por imágenes públicas y prácticas que suponen lo correcto y lo incorrecto en relación con lo religiosamente aceptable y deseable. El lugar clásico de la Iglesia católica ha sido aceptado, tolerado e incluso fomentado en el mundo carcelario. Más recientemente, el pentecostalismo ha desplazado ese lugar prioritario y ha adquirido un lugar de fuerte relevancia y controversia. Al mismo tiempo, esas tradiciones han permeado los modos de imaginar analíticamente el propio pluralismo religioso, por eso el registro de las prácticas holistas presenta un desafío para las miradas más convencionales sobre pluralismo religioso en espacios institucionales.

La espiritualidad estilo Nueva Era ha sido parte de los discursos y las prácticas de la contractura hasta la década de 1980, no obstante, en las últimas décadas el desborde de estos valores y prácticas ha producido una trama de sentidos y técnicas que permean espacios institucionales diversos con diferentes niveles de densidad. El caso de la Unidad 48 muestra un foco singular de la presencia pública de la espiritualidad que está en sincronía con un nuevo lugar en el tejido de los dispositivos del gobierno público.

Bibliografía

- Altglas, Véronique (2005). *Le nouvelle hindouisme occidental*, París: CNRS.
- Bender, Courtney y Omar MacRoberts (2012). "Mapping a field: why and how to study spirituality". *SSRC Working Papers*, Brooklyn/Nueva York: Social Sciences Research Council.
- Bender, Courtney y Pamela E. Klassen (2010). "Introduction. Habits of Pluralism", en Bender, Courtney y Pamela Klassen (eds.) *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*. Nueva York: Columbia University Press, pp- 1-28.
- Becci, Irene (2015). "Languages of Change in Prison: Thoughts About the Homologies Between Secular Rehabilitation, Religious Conversion and Spiritual Quest"- En Irene Becci y Olivier Roy (eds.), *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, Amsterdam: Springer, pp. 159-176.
- Bossio, Pilar (2018). "La laicidad problematizada. Su uso para pensar organismos estatales". *Religião e Sociedade*, 2 (38): 148-173.
- Brardinelli, Rodolfo y Joaquín Algranti (2013). *La re-invencción religiosa del encierro. Hermanitos, refugiados y chachivaches en los penales bonaerenses*, CCC/UNQ, Bernal.
- Carozzi, María Julia (2000). *La Nueva Era y las terapias alternativas*, Buenos Aires: EDUCA.

Cook, Johana (2016). "Mindfulness in Westminster: The politics of meditation and the limits of neoliberal critique". *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 6 (1): 141-161.

Cook, Johana (2015). "Detachment and engagement in Mindfulness-based Cognitive Therapy". En Candea, M; J. Cook, C; Trundle y T. Yarrow (eds.), *Detachment: Essays on the Limits of Relational Thinking*, Manchester: Manchester University Press, pp. 219-235.

De la Torre, Renée (2013). "Religiosidades indo y afroamericanas y circuitos de espiritualidad new age", en Renée De La Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayaeilly Juárez Huet (eds.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Ciudad de México: CIESAS, pp. 27-46.

Giumbelli, Emerson (2013). "The problem of secularism and religious regulation: anthropological perspectives". *Religion and Society*, 4: 93-108.

Giumbelli, Emerson y Rodrigo Toniol (2017). "What is Spirituality for? New Relations between Religion, Health and Public Spaces", en Mapril, JR, Blanes; E, Giumbelli y E.K. Wilson (eds.), *Secularisms in a Postsecular Age? Religiosities and Subjectivities in Comparative Perspective*, Londres: Palgrave MacMillian, pp. 147-167.

Griera, Mar y Anna Clot-Garell (2015). "Doing Yoga Behind Bars: A sociological study of the Growth of Holistic Spirituality in Penitentiary Institutions", en Irene Becci y Olivier Roy (eds.), *Religious Diversity in European Prisons: Challenges and Implications for Rehabilitation*, Amsterdam: Springer, pp. 141-157.

Frigerio, Alejandro (2016). "La ¿nueva? Espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido". *Ciencias Sociales y Religión*, 24: 209-231.

Frigerio, Alejandro (2013). "Lógicas y Límites de la apropiación New Age: donde se detiene el sincretismo", en Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga y Nahayaeilly Juárez Huet (eds.) *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del new age*, Ciudad de México: CIESAS, pp. 47-70.

Frigerio, Alejandro (2007). "Repensando el monopolio religioso del catolicismo en la Argentina", en María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina*, Buenos Aires: Biblos y ACSRM, pp. 87-118.

Frigerio, Alejandro (2002). "Outside the nation, outside the diaspora: Accommodating race and religion in Argentina", *Sociology of Religion*, 3 (63): 291-315.

Heelas, Paul y Linda Woodhead (2005). *The Spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*, Oxford: Blackwell.

Illouz, Eva (2008). *Saving the modern soul: Therapy, emotions, and the culture of self-help*, Berkeley: University of California Press.

Mallimaci, Fortunato (2015). *El mito de la Argentina laica. Catolicismo, política y Estado*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Mallimaci, Fortunato, Verónica Giménez Béliveau, Juan Esquivel y Gabriela Irrazábal (2019). "Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina". *Informe de Investigación*, núm. 25, Buenos Aires: CEIL-CONICET.

Manchado, Mauricio (2017). "Caretas y pecadores. Ajustes secundarios, gubernamentalidad y pentecostalismo en las cárceles santafesinas (Argentina)". *Revista Sociedad y Religión*, 48: 191-213.

Miguez, Daniel (2012). "Los universos morales en el mundo del delito. Las lógicas de reconversión en contextos de institucionalización". *Revista de Ciencias Sociales*, 22: 45-63.

Miguez, Daniel (2012). "Inscripta en la piel y en el alma: cuerpo e identidad en profesionales, pentecostales y jóvenes delincuentes". *Religião e Sociedade*, 1 (22): 21-56.

Miguez, Daniel y Pablo Semán (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires: Biblos.

Semán, Pablo y Nicolás Viotti (2019). "New Age Spirituality in Argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge". *International Journal of Latin American Religions*, 1 (3).

Segato, Rita (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Tolosa, Pablo (2016). “¿Hermanitos o refugiados? Procesos de conversión religiosa dentro y fuera del contexto carcelario”. *Tesina para obtener el título de Licenciado en Sociología*, San Martín: IDAES-UNSAM.

Viotti, Nicolás (2015). “El affaire Ravi Shankar. Espiritualidad y medios de comunicación en Argentina”. *Sociedad y Religión*, 25: 13 – 46.

Viotti, Nicolás (2018). “Más allá de la terapia y la religión. Una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar”. *Salud Colectiva*, 13 (4): 241-256.

Viotti, Nicolás (2017). “Emoción y nuevas espiritualidades. Por una perspectiva relacional de los afectos”. *Revista Antípoda*, 28: 177-193.

Wood, Matthew (2010). “The Sociology of Spirituality: Reflections on a Problematic Endeavor”, en Bryan Turner (ed.) *The New Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford: Blackwell, pp. 267-285.

Brujas feministas: construcciones de un símbolo cultural en la Argentina de la marea verde

Karina Felitti

La frase “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” se replica en camisetas, cuadernos, libros, calcomanías y agendas comercializadas en un mercado de objetos que retoma consignas y/o imágenes asociadas con los feminismos. En la Argentina del último lustro, podemos hallar estos productos en ferias montadas por emprendedoras durante las movilizaciones masivas convocadas por este movimiento y también en tiendas ubicadas en centros comerciales urbanos.¹ En estos procesos de reapropiación política y mercantilizada de la bruja como mártir feminista y la identificación de las militantes contemporáneas como herederas de su legado, las mujeres se representan en rebeldía contra el patriarcado y como “sanadoras” de un linaje. En esta definición, sean practicantes espirituales o no, las mujeres poseen saberes que surgen de la propia experiencia

¹ Por ejemplo, en la colección verano de 2019, la marca de indumentaria *Ver. Apasionadas* incluyó en sus diseños de camisetas una estampa con elementos de la naturaleza y mujeres desnudas bailando alrededor de una fogata.

corporal y de ciertas características innatas que las conectan de un modo directo con la Naturaleza y lo trascendente.

La prensa argentina aborda la figura de la “bruja feminista” en diferentes notas (Clarín, 2020; Galanternik, 2019; Romero, 2019; Jiménez, 2018). Novelas, instalaciones artísticas,² series y películas de ficción de producción internacional³ y vernácula⁴ abonan esta caracterización que vincula a las brujas de la historia de la modernidad temprana europea (mediados del siglo XV hasta mediados del siglo XVIII) con las mujeres que desafían el orden establecido en una clave que, explícita o implícitamente, es asociada al feminismo. En el espacio virtual –páginas de internet, grupos en Facebook y en especial, cuentas de Instagram– circulan textos que ofrecen interpretaciones astrológicas, rituales, consejos y técnicas para una sanación personal y colectiva a partir del autoconocimiento y la autogestión emocional y corporal, dejando ver también una posición política feminista o al menos cierta empatía con algunas de sus definiciones, consignas y objetivos. Al mismo tiempo, una oferta de libros sobre las brujas, en esta misma clave, se extiende en librerías y en ferias feministas.⁵

² En 2019, en Argentina, se exhibió la muestra “Piras. Historias de brujas” del grupo Tótem Tabú, con la curaduría de Florencia Battiti, en el Parque de la Memoria de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

³ La lista de producciones audiovisuales sobre brujas y hechiceras es extensa. A modo de ejemplo menciono: *El mundo oculto de Sabrina* (Netflix, 2018); *Embrujadas* (The CW, 2018); *El descubrimiento de las brujas* (Sky one, 2018), *La peor bruja* (Netflix, 2017); *Siempre bruja* (Netflix, 2018) –un intento, para algunas críticas fallido, de articular la historia de la esclavitud colombiana y cuestiones de raza y género–; y películas como *La Bruja* (dir. Robert Eggers, 2015) y las dos producciones de Disney, *Maléfica* (dir. Robert Stromberg, 2014) y *Maléfica, dueña del mal* (dir. Joachim Rønning, 2019), cuyas protagonistas fueron caracterizadas por la crítica internacional y argentina como empoderadas y feministas.

⁴ En 2019 se estrenó *Bruja* (dir. Marcelo Páez Cubells) protagonizada por Erica Rivas, actriz argentina quien se define como feminista y que en varias entrevistas de promoción de esta película explicó la relación de la historia contada con su adscripción política actual.

⁵ Destaco por su difusión los textos de Federici, 2015; Ehrenreich y English, 2014; Cholet, 2019, más allá de sus especificidades y sus ubicaciones dentro y fuera de la investigación académica.

Si pensamos estos consumos en términos de circunstancias de encuentro e intercambios en el espacio público (Algranti, 2016; De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2005), la oferta desplegada en las ferias que alojan los encuentros feministas, el ciberespacio, la industria cultural, el cine, la literatura y el arte, dan lugar a prácticas de elección, apropiación e intercambio. Al mismo tiempo, ponen en contacto a personas que sostienen y expresan diferentes interpretaciones sobre ese mundo sobrenatural al que apelan. En el caso de los encuentros feministas relevados en Buenos Aires, algunas manifestantes llevaban el gorro de copa alta con el que se representa estereotípicamente a la bruja como distintivo de un feminismo lúdico, antipatriarcal y/o anticapitalista. Para otras, que se han reclamado brujas desde una matriz espiritual, en cambio, el disfraz resulta innecesario: vestirse como quieren y sin el mandato de determinado arreglo que las pautas sociales definen como “femenino” es suficiente. Para ellas, ser brujas es integrarse con la Naturaleza y aprender de ella, compartir sus artes de curar con otras personas, cuestionar así la autoridad del modelo médico hegemónico, denunciar la violencia que éste ejerce sobre los cuerpos feminizados y colaborar con el derrumbe de la estructura patriarcal que la sostiene.

Estas narrativas se insertan en un contexto socio cultural en el que se extienden discursos y prácticas espirituales de matriz *New Age*, que responden a la crítica social extendida sobre las instituciones religiosas y búsquedas individuales e identitarias deudoras de un escenario neoliberal, que a la vez operan como nuevas tecnologías de subjetivación (Viotti, 2018).⁶ Al mismo tiempo, estos discursos confluyen con una agenda feminista centrada en el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, en temas como la denuncia y sanción de la violencia sexual, el derecho al aborto, el parto respetado y el placer sexual. Esta agenda ha alcanzado un grado importante

⁶ Los resultados de la última encuesta nacional sobre creencias y actitudes religiosas en Argentina, con datos recolectados en 2019, muestra que un 82% de los argentinos dice creer en Jesucristo y un 75,9% en la energía (Mallimaci; Giménez Béliveau; Esquivel e Irrazábal, 2019).

de popularización a partir de la primera convocatoria masiva de Ni Una Menos en 2015, la internacionalización de los movimientos –en eventos como las huelgas internacionales feministas– y la conformación de la Marea Verde en 2018. En este escenario se materializa una confluencia entre las brujas de la historia y las brujas feministas contemporáneas, impulsada desde los activismos (Korol, 2016) y reforzada por la cultura popular.

Como explica Laurel Zwissler (2018), si en el pasado la bruja era representada como esclava de Satán, capaz de cometer infanticidios, practicar canibalismo y sexo indiscriminado, hoy se construye como una mujer empoderada que canaliza una ira colectiva y permite tramar una genealogía. De acuerdo con esta autora, en los Estados Unidos las feministas de la primera ola compararon la violencia ejercida contra las sufragistas con la padecida por las mujeres durante la “caza de brujas”: ambas eran víctimas de la misoginia y de la falta de veracidad de las acusaciones. En la segunda ola, la figura de la bruja fue retomada de modo más complejo: se reconoció que podría estar comprometida con prácticas alternativas respecto al resto de la sociedad, abriendo así la posibilidad de una identificación que incluía la magia. Para comprender a las brujas históricas las feministas de los años sesenta tomaron diferentes fuentes: 1) elementos que ofrecían los movimientos de diversidad religiosa y los paganismos –en boga como parte de la contracultura de la época–, específicamente el culto de la WICCA y a las diosas; 2) ideas sobre una conexión inherente de las mujeres con la Naturaleza, anclada en el feminismo cultural que reconoce y valora la diferencia entre varones y mujeres, incluyendo la dimensión espiritual; y 3) una aproximación secularizada que subrayaba los conocimientos de las mujeres sobre curandería, partería y agricultura; su independencia financiera, social y sexual, y la postulaban como una rebelde política (Zwissler, 2018).

En este capítulo estudio la circulación de la figura de la bruja en el feminismo argentino contemporáneo y los procesos que habilitan

una identificación en clave genealógica entre las brujas de la historia europea, la historia local y las contemporáneas.⁷

En ese sentido, indago sobre el significado socialmente articulado y subjetivamente entendido (Scott, 2006) de la bruja como símbolo feminista. Como argumenta Scott (2006), la identidad feminista es efecto de una estrategia política retórica que cambia según los escenarios, y la historia feminista es una sucesión de discontinuidades que el eco de una fantasía (*fantasy echo*) sutura, a fuerza de repetición de una narración básica que permite la identificación. No se trata de presentar aquí los debates historiográficos sobre la “caza de brujas” –que comienzan por cuestionar su existencia–, las acusaciones de androcentrismo a los textos que rechazan los conteos de víctimas mujeres o el carácter predominantemente misógino de la persecución, sino de preguntarnos por qué, en determinado momento de la historia feminista, la bruja se ha vuelto un símbolo aglutinador para distintos feminismos y en qué medida incide en la relación causal que el activismo político argentino establece entre secularización, equidad de género y derechos sexuales y reproductivos.

Entre 2014 y febrero de 2020 realicé participaciones observantes (Guber, 2004) –mis registros retoman la dimensión corporal de lo escuchado, conversado, llorado, reído, danzado, cantado y meditado en estos espacios/eventos– en a) círculos de mujeres, talleres de menstruación, fertilidad consciente, menarquía, bendiciones/sanaciones de útero, ferias y eventos holísticos de y para mujeres, y b) en eventos feministas masivos como los Encuentros Nacionales y Regionales de Mujeres,⁸ concentraciones masivas en fechas específicas –8 de mar-

⁷ Este trabajo es un avance de resultados de mi proyecto “Espiritualidad, género y política en la Argentina contemporánea”, financiado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la Argentina (CONICET), 2019-2021.

⁸ Cuatro encuentros nacionales de mujeres: 30° Encuentro Nacional de Mujeres de Mar del Plata, provincia de Buenos Aires, 10-12 de octubre de 2015; 31° Encuentro Nacional de Mujeres de Rosario, provincia de Santa Fe, 8-10 de octubre de 2016; 32° Encuentro Nacional de Mujeres de Resistencia, provincia de Chaco, 14-16 de octubre de 2017; 34° Encuentro Plurinacional de Mujeres, Lesbianas, Trans, Travestis y No Binarios, La Plata, Provincia de Buenos Aires, 12-14 de octubre de 2019; y tres encuentros

zo, 3 de junio (Ni Una Menos), movilizaciones por la legalización del aborto– y un festival feminista –con entrada paga– organizado en un espacio cultural en la Ciudad de Buenos Aires.⁹ Si al inicio del trabajo de campo, a fines de 2013, muchas de las organizadoras y participantes de círculos de mujeres y talleres conectados a ellos manifestaban saber poco de la historia del feminismo y sus agendas; y en las ferias feministas la presencia de libros de partería tradicional, ginecología natural y representaciones de la bruja era minoritaria, a partir de 2015 las circulaciones de enunciados, prácticas, mercancías y sujetos entre ambos espacios han confluído en un tipo de “feminismo espiritual” (Felitti, 2019) que, como propongo aquí, tiene a la bruja como figura puente.

Incorporo también el análisis del relato de vida –metodología que permite conocer la “teoría del actor”, los contenidos de su discurso y sus modos de articulación (Meccia, 2013) – de una mujer que se define como “bruja feminista”. Esta fuente fue construida a partir de una entrevista en profundidad realizada en octubre de 2019, las notas de mis observaciones participantes en eventos organizados por ella – círculos de mujeres, rezabailles– y otros en los que ambas participamos en diferentes roles –taller de doulas feministas, taller de útero, conversatorio sobre la menstruación en la universidad pública, movilizaciones feministas– entre 2015 y octubre de 2019; junto con un análisis de sus redes sociales y las de sus grupos de pertenencia. Esta aproximación me permite analizar su trayectoria a partir de su propio relato, pero también en su movimiento por diferentes espacios y en diálogo con otras mujeres que también pertenecen al circuito de las espiritualidades femeninas y los feminismos.

regionales de mujeres, travestis, lesbianas y trans: 20° ERMLTT de Morón, provincia de Buenos Aires, 9 de septiembre de 2017; 21° ERMLTT de La Matanza, provincia de Buenos Aires, 8 de septiembre de 2018; 22° ERMLTT, José C. Paz, provincia de Buenos Aires, 28 de septiembre de 2019.

⁹ “Camping Feminista” organizado por el medio feminista LatFem el 9 de febrero de 2020 en el Centro Cultural Konex en la Ciudad de Buenos Aires.

Dejo asentado aquí que existe también una posición crítica a esta reapropiación dentro del propio feminismo, al que reconozco en su heterogeneidad, que responde a la consigna citada al inicio de este artículo desde un posicionamiento que se declara decolonial: “querida feminista blanca, no eres nieta de ninguna bruja, tu abuela era católica y hace 500 años habrías esclavizado a la mía”.¹⁰ Esta lectura denuncia el “extractivismo cultural” y la apropiación de la bruja sin una revisión del privilegio de ser una mujer feminista blanca, y el hecho de volver un objeto de consumo creencias ancestrales que solo podrían transmitirse por una herencia de tipo racial y cultural.

Brujas de hoy y su nuevo escenario

Desde la respuesta masiva que generó la primera convocatoria del Colectivo Ni Una Menos el 3 de junio de 2015, hasta la conformación de la Marea Verde al calor de los debates por la legalización del aborto en 2018, el movimiento feminista argentino ha demostrado un fuerte impulso de intervención, desde la escritura, la lectura en voz alta de documentos y manifiestos, y la disposición de poner el cuerpo en la calle (Dominguez, 2020). El pañuelo verde, distintivo de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito de la Argentina, que se articula genealógicamente con el pañuelo blanco de las Madres de Plaza de Mayo y el movimiento de derechos humanos, pasó de tener una circulación acotada a los encuentros y movilizaciones feministas, a formar parte de la escenografía urbana y la vida cotidiana de miles de personas. Su posicionamiento en el espacio público es parte de un repertorio contemporáneo del activismo feminista que incluye tambores, canciones, bailes, performances

¹⁰ Esta frase fue publicada en la cuenta de Instagram de Jennifer Rubio, educadora, música y activista dominicana (@ciguapadecolonial, 5 de julio 2020) y replicada por Georgina Orellano, trabajadora sexual y secretaria General en AMMAR - Sindicato de trabajadorxs sexuales de Argentina.

y maquillaje con brillos, que recupera dimensiones festivas y sensuales de la militancia (Felitti y Ramírez Morales, 2020).

En aquel contexto de debate parlamentario en 2018, la discusión sobre la laicidad del Estado se extendió más allá de los activismos específicos y de los intercambios académicos especializados. Quienes abogan por esta causa adoptaron como símbolo de identificación un pañuelo de color naranja con la frase “Iglesia y Estado, asuntos separados” que, junto con el verde, suelen anudarse a la indumentaria de muchas personas, especialmente en la Ciudad de Buenos Aires. En paralelo a la visibilidad de este emblema, las campañas por la apostasía establecieron fechas y puntos de encuentro en zonas concurridas e hicieron de esta desafilación un acto colectivo. En algunos de estos eventos pudieron verse dibujos de iglesias en llamas, pintados en paneles, paredes, remeras y calcomanías, generalmente acompañados con la frase “La única iglesia que ilumina es la que arde”.

La magnitud de la Marea Verde exigió un mayor y más efectivo despliegue visual y performático de los grupos contrarios al aborto legal, apostando a la espectacularidad que ofrece la figura del no nacido. Como ha demostrado Vaggione (2017 y 2005), la politización reactiva al avance de los feminismos y movimientos por la diversidad sexual hace uso de un secularismo estratégico y tiene al discurso del Derecho como uno de sus pilares. El “derecho a la vida del niño por nacer” se escenificó en carteles con imágenes ecográficas y una construcción gigante que pretendía representar a un feto de doce semanas, usado como estandarte en algunas movilizaciones, a quien se llamó Alma, en un intento de hacer coincidir la lucha contra el aborto con la denuncia de los feminicidios. Las banderas argentinas y los globos de color celeste y blanco aunaron su posición con la defensa de una Nación católica bajo amenaza. En muchos casos, esta posición nacionalista convive con otra apropiación de la historia reciente que asimila al feto abortado con un “desaparecido en democracia” (Felitti, 2011; Gudiño Bessone, 2017; Felitti e Irrazábal, 2018). En 2018, un pañuelo de color celeste con la frase “Salvemos las dos vidas” intentó competir con el verde, logrando una circulación restringida y

ocasional. Entre los objetos materiales y performances de un repertorio religioso encontramos personas con grandes crucifijos y medallas más pequeñas de la Virgen, algunas rezando de rodillas en momentos de decisión política como la votación en el Congreso y otras desfilando al estilo militar con sus distintivos celestes en el cuello.

También quienes apoyan el aborto legal han recurrido a la imagería religiosa dándole otro sentido. Por ejemplo, la “Oración por el derecho al aborto” que produjo la colectiva de arte feminista Mujeres Públicas en 2004 y que volvió a circular en 2018; la obra “María Feminista”, una estatuilla de la Virgen que lleva su boca cubierta con el pañuelo verde, de la artista Coolpa –censurada en su muestra inaugural en 2018– que salió en procesión en algunas movilizaciones; textos sobre teología feminista y camisetas con la leyenda “Virgen María Madre de Dios, hazte feminista” ofrecidos a la venta en las ferias que se despliegan en las calles durante las concentraciones de la Marea Verde. Estas producciones dan cuenta de préstamos afectivos e identidades confluyentes entre lo que podemos ubicar en un campo religioso y el de la política feminista, como ejemplifica la organización Católicas por el Derecho a Decidir de la Argentina, fundadora de la Campaña (Vaggione y Jones, 2015; Mallimaci, Giménez Béliveau, Esquivel e Irrazábal, 2019; Felitti y Prieto, 2018).

Como señalé en la introducción, la popularización del feminismo en la Argentina contemporánea –al igual que en otros países de Occidente– confluye con la extensión de una espiritualidad femenina, en especial en las clases medias urbanas, que genera sus propios espacios de circulación y un mercado de productos y servicios. La diseminación de discursos de espiritualidad que proponen cada situación vital como una oportunidad para el crecimiento personal y la (re) conexión interior en pos de un bienestar (Viotti, 2018) es parte de este escenario y se vincula con los feminismos de maneras diversas, en especial en lo referido al valor de la autonomía, el conocimiento del propio cuerpo, la autogestión de la salud sexual y reproductiva, el reconocimiento de legados femeninos y la generación de vínculos entre mujeres (Felitti, 2019).

Las trayectorias personales y políticas de varias practicantes espirituales ponen en juego una red de significaciones que hacen confluir la espiritualidad con discursos terapéuticos y feministas, dando lugar a interpretaciones holísticas sobre la situación de las mujeres y las posibilidades de emancipación respecto del patriarcado, en sus manifestaciones económicas, políticas, afectivas y en el campo de la salud. Entre ellas se da un uso estratégico de lecturas y prácticas sobre el autoconocimiento y la autogestión de la salud y la sexualidad de matriz secular, que inscriben en consideraciones integrales sobre el bienestar, y una lectura encantada del mundo, que se expresa en la apelación a elementos religiosos no eclesiásticos, míticos, folclóricos, no occidentales e indígenas. De este modo, se generan dinámicas que ponen en tensión concepciones dicotómicas entre religión/espiritualidad; público/privado; individual/colectivo; secular/religioso-espiritual. En el apartado siguiente presento dos escenas que introducen estas confluencias.

El cuerpo como vector de poder y conocimiento: danzas, rituales y lecturas

Danza medicina: Telesita, una bruja local

En el último Encuentro Nacional de Mujeres¹¹ –el número 34 y desde 2019 rebautizado como Encuentro Plurinacional de Mujeres,

¹¹ Los ENM se iniciaron en 1986, en el contexto de recuperación de la democracia (1983), la III Conferencia Mundial sobre la Mujer realizada en Nairobi (1985) y con los antecedentes históricos de la movilización política de las mujeres en la Argentina del siglo XX. Cada encuentro dura tres días, se realiza en escuelas y universidades públicas de diferentes provincias del país y tiene una comisión organizadora que recibe propuestas para los talleres temáticos que incluyen cuestiones como salud, cultura, trabajo, trabajo doméstico, sexualidad, familia, migrantes, religión, derechos humanos, violencia contra las mujeres, anticoncepción, aborto y nuevos temas que van incorporándose. Cada taller tiene una coordinadora y asistentes que toman nota del debate y elaboran las conclusiones y propuestas de acción consensuadas. Para muchas mujeres se trata de un evento bisagra en sus vidas ya sea por las discusiones

Lesbianas, Trans, Travestis y No Binaries–, celebrado en la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires, en octubre de 2019, el grupo Quimeras Danza Folklore y algunas músicas autoconvocadas en el “circuito pluridisidente” organizaron, como evento previo a la marcha de cierre del 12 de octubre, una Teleseada. Esta danza ritual lleva el nombre de Teléfora, conocida como la Telesita, personaje femenino de una historia popular –o leyenda– de la provincia argentina de Santiago del Estero. Sobre ella se tejen distintas versiones: que le gustaba mucho bailar y que tenía poderes sanadores; que era una niña huérfana o una adulta muy bella; que estaba “loca” o simplemente que se apasionaba por la danza; que murió quemada en un accidente, consumida en el fuego cuando su espíritu se enardeció en el baile o que fue quemada por bruja y curandera. Para Verona, una de las organizadoras de esta Teleseada y facilitadora de algunas otras en diversos espacios, la Telesita es “mujer danza, mujer curandera, santa y bruja, bruja santa, espíritu del fuego”.¹² En un texto propio sin publicar que compartió conmigo explica estas controversias sobre la figura y describe el reza baile:

Cualquiera puede convocar a una Teleseada solo hace falta tener una intención, deseo o querer agradecer. Se invita a una reunión alrededor del fuego y cada uno siembra una intención. Luego se encienden 7 velas y con ellas se enciende una fogata central que da comienzo a la danza siempre alrededor del fuego. Serán ofrendadas 7 danzas, 7 bebidas espirituosas, 7 rezos, 7 chakareras de tierra, aire, fuego y agua. Se danza corporizando un rezo y entre danza y danza se convida a la tierra y se toma un trago convidando a nuestro espíritu y se sigue bailando hasta el final, hasta encendernos por dentro y darle calor a nuestra intención.¹³

de las que participan, lo que viven en las marchas de cierre, y también por el hecho de poder conocer otra ciudad y ausentarse de sus tareas habituales por unos días (Masson, 2007; Tarducci, 2005).

¹² Verona, entrevista de la autora, Ciudad de Buenos Aires, 30 de octubre de 2019.

¹³ Fisher, Verona (s/f), “Teleseada, ritual de reza-bailes”, sin publicar.

Llegué a la Telesada siguiendo a Verona, una mujer nacida en la ciudad de Buenos Aires, en septiembre de 1980, a quien conocí en un círculo de mujeres en 2015 y reencontré en la primera intervención pública de su Colectiva Doulas Feministas,¹⁴ el 28 de septiembre de 2018, en ocasión del Día de Acción Global por el acceso al Aborto Legal y Seguro. De su historia de vida recorto algunas escenas que encuentro significativas para este artículo. La primera es su nacimiento en un parto atendido por parteras y enfermeras “porque el médico no llegaba”, situación que ella interpreta como una anticipación de lo que será su vocación de doula. Otro elemento que ella destaca es su relación con la abuela paterna, una salteña que “tenía mano verde, sabía sobre plantas”. Esta abuela habitaba el mismo departamento en Villa Crespo donde Verona reside ahora. Allí hay muchas plantas –como recuerda de su infancia– y en las alacenas frascos transparentes con etiquetas que guardan hierbas y preparados para diferentes necesidades. Los saberes de Verona fueron incorporados a partir del estudio y de la práctica, y hoy es parte de los servicios que ofrece para sostenerse económicamente y propagar una concepción del cuerpo y de la salud que integran la naturaleza, la espiritualidad y el feminismo. Verona se presenta como seguidora de una tradición que la liga a las ancestras y a su propia abuela, se hace cargo de una herencia y la expande. Para ella ser doula es tener la disposición de “estar presente para el cuerpo y deseo de la otra”. Aquí aparece de nuevo la abuela Sara, quien le hacía muchos mimos de una manera consciente, “presente”, y que define lo que ella entiende por medicina: “todo eso que nos pone en un estado de salud y que incluye el amor, el contacto físico, el mimo”.

La Teleseada organizada en el circuito cultural pluridisidente del Encuentro platense invitaba a agitar “las cuerpos” y los pañuelos verdes hasta “encendernos abrazadas por el folklore vivo creado en comunión”.¹⁵ Este rezabaile convocó a más de trescientas personas,

¹⁴ <https://www.facebook.com/pages/category/Interest/Colectiva-Doulas-Feministas-401907550356541/>

¹⁵ Posteo de la cuenta de Facebook Lola Funes, 7 de octubre de 2019

mayoritariamente mujeres cisgénero, que en cada pausa cantaban “Aborto legal en el hospital” y también “Aborto legal en cualquier lugar”, destacando la posibilidad de un aborto con medicamentos en el propio hogar como una forma de autogestión de la salud reproductiva, en paralelo al reclamo por el reconocimiento de este derecho en el sistema de salud. Bailando con ellas, entre las asistentes que agradecían la posibilidad del movimiento, de ser invitadas a liberar el cuerpo, a cantar, antes de la imponente marcha de cierre, pude sentir en mi propio cuerpo una sensación de distensión y alegría luego de leer carteles, observar dibujos e imágenes, y conversar con asistentes al encuentro sobre diversas formas de discriminación y violencia. En ese agite colectivo se proponía la conexión personal con una misma y desde ese lugar con el universo, el linaje, las brujas y las otras danzantes.

Para Verona, la danza medicina es una brujería; se trata de “bailarle a quien queramos, para quien queramos. Bailar con alguna energía y acuerparla, entenderla; bailar queriendo soltar algo. Tecnología de todo lo posible, de la libertad; cuerpo tierra que se libera. Vale todo, probar todo”.¹⁶ Para ella, la representación de la bruja es la de “una mujer bailando con otras en libertad, que puede respetar sus deseos, crear, gestar, reconocer sus dones-poderes, abrirse a recibir los de las otras y compartir saberes”. Como estudiaron De la Torre y Gutiérrez Zúñiga (2017) en el caso de la danza conchero azteca en México y su transnacionalización, los pasos y coreografías del pasado sirven para proponer alternativas a los problemas del presente, por ejemplo, las distintas situaciones migratorias y los problemas de la frontera, como estudia Olivas Hernández (2018) en el caso de la danza azteca en las Californias.

En este caso, La Telesita opera como una figura que une pasado y presente, una continuidad en la historia de mujeres que han ocupado el espacio público y manifestado sus deseos. Es también la oportunidad de recuperar tradiciones locales en las cuales no hay brujas de

¹⁶ Verona, entrevista de la autora, Ciudad de Buenos Aires, 30 de octubre de 2019

estilo europeo con sombreros de copa alta volando en escobas, sino indígenas, afroamericanas, mestizas y migrantes que con sus artes de curar y modos de interpretación del mundo compiten con la estructura política, médica y religiosa, y con un sistema que excluye a las mujeres de los espacios de poder.¹⁷ Las brujas contemporáneas que Verona evoca como formadoras, iniciadoras, maestras, facilitadoras, compañeras, amigas y también quienes requieren de sus servicios como doula o conocedora de “plantas de sanación”, comparten un modo de vida que tiene entre sus principales características una lectura holista de la existencia, en donde el plano terrenal y trascendente conforman la plataforma vital; y una postura crítica y resistente hacia el sistema médico hegemónico así como hacia la acumulación capitalista.

Entre muchas de ellas puede advertirse, a partir de la lectura del contenido que producen y/o comparten en sus redes sociales y sus modos de participación en movilizaciones y encuentros, un posicionamiento de tipo feminista. Esto responde a que muchas practicantes espirituales de más de cincuenta años ya se reconocían como feministas en su juventud y pueden hoy explayarse sobre ello en un contexto más receptivo; la mayor accesibilidad a discursos –en forma de libros, noticias, películas, documentales, talleres, conferencias, etc.– con contenido de género y feminista, y un clima de época que los valora positivamente y los presenta como llaves de acceso para una vida digna. A su vez, las expresiones callejeras masivas del feminismo contemporáneo incluyen bailes y cantos que se acompañan con tambores y danzas folclóricas/ancestrales. Estas operaciones, presentadas como de mestizaje y decolonización –y a veces criticadas, por lo contrario–, hacen posible que mujeres del circuito espiritual encuentren un modo de participación pública no tan alejado de sus propias prácticas individuales y grupales, en tanto la danza ritual está presente casi siempre en los círculos de mujeres. A las brujas como figuras de poder, que un feminismo secular representa como resistentes al avance capitalista y

¹⁷ Farberman (2005 y 2000) ha estudiado la brujería y hechicería en la historia local.

poseedoras de conocimientos sobre anticoncepción, partos y abortos, saberes peligrosos para los objetivos patriarcales de control demográfico y de la sexualidad femenina, les suman el dominio de la magia y los conjuros. La bruja feminista trama así genealogías entre las mujeres de la historia y las que se movilizan en las calles.

b) Circuitos de lectura, formación e intercambio

La lectura es una práctica cultural clave para comprender la formación de estas mujeres del circuito de la espiritualidad femenina que se identifican como brujas feministas. Hay un conjunto de libros de acceso, iniciáticos, a los que “se llega”, ya sea por recomendación, por préstamo, regalo o incluso cuando se los compra personalmente, ya que estas lecturas forman parte de un “plan”. Como analiza Algranti (2011) para el caso de las editoriales religiosas, estos libros pueden ser vistos como objetos culturales y mercancías religiosas que conforman la cultura material de la espiritualidad. El modo de apropiación es individual y colectivo, en tanto se crean grupos de discusión y círculos de lectura presenciales, y también se publican citas y fragmentos en blogs, sitios de internet y en redes sociales abiertos a comentarios que suelen generar muchas interacciones.

Estos textos –a diferencia de otros libros, como el manual *Bruja Moderna* de Dalia Walker (2019a) con edición de tapa dura, papel grueso, alta calidad de impresión y un valor a la fecha (julio 2020) de 24 dólares– suelen reeditarse de modo artesanal, con dibujos y diseños de portada diferentes a los originales. Esto amplía su accesibilidad para quien los compra –tienen un valor monetario menor que el que establece la casa editora y la librería comercial– y generan una fuente de ingreso para quien los vende. En muchos casos estos textos se elaboran transcribiendo fragmentos de varias obras en un solo libro y son subidos a Internet, distribuidos de forma gratuita o a cambio de una colaboración sin estipular, en los eventos del circuito espiritual y las ferias de las movilizaciones feministas, como parte de una política de divulgación y también de proselitismo de estas ideas.

En esa oferta los textos sobre brujería y curandería ocupan cada vez más espacio. Ellos generan prácticas de producción y lectura situadas, en un horizonte de democratización del saber que desdibuja los límites de las formaciones universitarias, terciarias o autodidactas, y pone en el centro a cada mujer como productora de un conocimiento que está en ella misma. La recuperación del útero o matriz, como centro “poderoso”, “creativo”, “sexual” –más allá de su materialidad corporal– es clave en las propuestas de activación de los círculos de mujeres. En los relatos de las participantes surge que, en general, sus búsquedas espirituales están atravesadas por experiencias de dolor previas: en sus menarcas y menstruaciones, en situaciones de violencia y desamor en la pareja, en partos no respetados y en abortos voluntarios o espontáneos atravesados con miedo y en soledad.

Los círculos de mujeres retoman dinámicas y elementos del feminismo de la segunda Ola: la horizontalidad en la conversación que se pone de manifiesto en la ausencia de una líder y la distribución del grupo en ronda, la confidencialidad sobre los testimonios compartidos y la implementación de técnicas de autoconocimiento. Una de estas tecnologías es la autoexploración de la vulva/vagina con ayuda de un espejo y/o un espéculo, un tipo de observación que popularizó el movimiento de la salud de las mujeres de California en los años setenta. Estas mujeres hicieron diarios fotográficos de las variaciones del cérvix, diseñaron manuales de salud con contenido político, examinaron la menstruación con microscopio, construyeron un dispositivo para practicar abortos y formaron grupos de inseminación artificial, bajo el imperativo de apoderarse de los significados de la reproducción a partir de otra biopolítica (Murphy, 2012).

En 2017, durante el 32° Encuentro Nacional de Mujeres, en la plaza principal de la ciudad de Resistencia, capital de la provincia del Chaco, sede del encuentro que convocó a aproximadamente setenta mil mujeres entre el 14 y 16 de octubre, una mujer de más de cuarenta años ofrecía distintos productos. Entre ellos registré folletos con información sobre los derechos del parto y libros de edición artesanal sobre este tema, agendas lunares y una bolsita de tela que contenía

un espejo, un espejo e instrucciones de uso. Otra mujer de unos veinte años, en la misma plaza, ofrecía fotocopias de libros sobre curanderas y ginecología natural. Dos de ellos combinaban información sobre herbolaria con referencias a la brujería (su historia, sus legados, su presente): *Aquelarre... el encuentro de las brujas. Autocimiento/auto defensa. Cartilla feminista*, editada por la Colectiva Juana Julia Guzmán de Colombia y *Hot pants. Ginecología con plantas. Guía para la salud natural*, editada por Hermanas de Sangre Costa Rica (a partir de un texto original en francés de 1994), en cuya portada podía verse el dibujo de una mujer, de contextura menuda, piel blanca y cabello largo, con un vestido negro corto y ajustado, un sombrero de copa alta, montando una escoba. Esta joven que participaba del encuentro y buscaba con estas ventas financiar su estadía, había comenzado a estudiar los beneficios de las plantas para tratar infecciones vaginales, luego de que ella misma las padeciera, sin que la medicina alopática y los productos farmacéuticos le ofrecieran una solución. En el bolso que servía para transportar los libros sobresalía una escoba: “es mi escoba de bruja”, me dijo sonriendo.

A esta oferta se suman talleres y formaciones específicas –presenciales o de modalidad virtual– para aprender sobre plantas, astrología feminista y recuperar la figura de la bruja a partir de conocer más sobre su historia, con lecturas generalmente no académicas que habilitan una continuidad entre el pasado y el presente sin muchos sobresaltos. El medio de comunicación feminista Latfem, la “Escuela de Brujas Feministas” ha ofrecido talleres “para chicxs de 5 a 12 años” con el objetivo de que las infancias conozcan sobre los poderes de estas mujeres perseguidas por sus conocimientos. Como se detalló en el anuncio del Camping Feminista que organizó este medio en el Centro Cultural Konex el 9 de febrero de 2020: “Lxs aspirantes a brujxs realizarán diversas actividades creativas y compartirán sus conocimientos mágicos. El hilo conductor del taller es la alianza entre el mundo de las brujas –el tarot, los amuletos, los hechizos, la mitología, los rituales– con el arte, la creatividad y el feminismo popular” (LatFem, 2019).

Esa tarde, un conjunto de aproximadamente treinta niños y niñas se sentaron en unas mesas bajas y escucharon a una mujer que les contaba la historia de las cartas de tarot, invitaba a observarlas y a crear una obra de arte a partir de ellas. En una entrevista al diario Clarín, Lu Martínez, escritora, guionista y tarotista de la Escuela de Brujas Feministas, explicaba que la idea de la escuela surgió con la artista plástica, performer y música Fátima Pecci Carou, con los ejes “brujas, creatividad y feminismo”. Agostina Paz Frontera, una de las directoras de LatFem explicaba a este medio:

El objetivo es resaltar la idea de las brujas como las mujeres poderosas que habían sido alejadas porque resultaba insoportable el conocimiento que tenían. No hay que limitarse a pensar el modelo de la bruja europea, sino el de nuestras comunidades y nuestro entorno. Una bruja para las y los chicas puede ser su abuela, que les hace un té de hierbas cuando se sienten mal, o una mujer que estaba imposibilitada para hacer algo y ahora puede, como una jugadora de fútbol. A través de la idea de la bruja comienza la reivindicación del poder de lo femenino, las disidencias, lo que no encaja en lo completamente ‘normal’ y que tiene sus propios poderes. Se trata de trabajar el empoderamiento desde la brujería y el arte (Clarín, 2020).

Como sucedía con el relato de Verona, las abuelas con sus medicinas “naturales” y las brujas locales, como la Telesita, pasan a formar parte de una historia feminista, un relato con mujeres que se oponen a las reglas que impone el patriarcado de modo concreto, como practicar un deporte tradicionalmente considerado como masculino. Estos talleres de brujas dirigidos a un público infantil y juvenil son parte de una oferta mayor de formación en técnicas de sanación que se sostienen desde el cuerpo de las mujeres cisgénero, como la respiración ovárica, la danza uterina y las bendiciones del útero. Sin desconocer los discursos sociales que asignan a los cuerpos generizados determinadas características, su materialidad cobra una importancia central. En los círculos de mujeres y en los talleres vinculados a ellos es frecuente que las asistentes hablen de sus dolores

menstruales, de sus diagnósticos de endometriosis y del cambio que comenzaron a experimentar al “reconciliarse” con su ciclo. Relatan historias de superación personal que consisten en dejar de sentir vergüenza, reconocer sus cambios de humor y aprender a manejarlos, respetar sus necesidades físicas –dormir más, comer determinados alimentos, hidratarse– en otras palabras, desarrollar una serie de estrategias para encontrar la solución en ellas mismas, en conexión con la Naturaleza y a partir de lo que surge del compartir sus experiencias en el grupo.

Las mujeres se reúnen para conocer, ejercitar y reproducir una ritualidad que se despliega en la organización del espacio, con las mujeres en círculo, alrededor de un centro en el que se colocan elementos que aportan las participantes dándoles un sentido, como piedras, plumas, estatuillas, fotografías, frutas y recientemente el pañuelo verde. Esta espiritualidad ofrece un camino de autoconocimiento que favorece la individuación, en sintonía con esta etapa del capitalismo tardío que propone y exige sujetos independientes, autónomos, que puedan reconocerse y sacar lo mejor de sí. En el caso de los círculos de mujeres, el conocimiento del cuerpo y sus procesos es fundamental como camino de encuentro con el poder personal, que tiene su base en la auto aceptación, el amor propio y la autoestima, como también ha analizado Ramírez Morales (2019) para el caso de México. Las participantes asumen que este empoderamiento les permitirá tomar decisiones más allá de las constricciones que impone un sistema social que históricamente las ha relegado. La bruja aparece como modelo a seguir, una inspiración que surge de la historia y que derrama sabiduría a todas las mujeres que llevan dentro de sí ese mismo poder político mundano y también supraterrrenal.

Conclusiones

Desde 2015, con la primera convocatoria de Ni Una Menos, y especialmente a partir de 2018, en el contexto de debate por la legalización

del aborto, el movimiento feminista de la Argentina ganó visibilidad, amplió significativamente sus adhesiones y fue reconocido como un interlocutor imprescindible de la política contemporánea. La Marea Verde colocó en el centro de la escena la demanda por la interrupción legal de los embarazos, presentada como una “deuda de la democracia”, y tendió puentes con el movimiento de derechos humanos. El pañuelo verde de la Campaña Nacional por el Derecho al Aborto Legal, Seguro y Gratuito articuló legados y se diseminó más allá de las fronteras nacionales como un emblema de la internacionalización del movimiento feminista contemporáneo.

El derecho a decidir sobre el propio cuerpo y a una vida libre de violencias en todas sus manifestaciones motorizó reclamos que incluyen como parte de las maternidades elegidas el derecho al parto respetado, visibilizando así las estructuras patriarcales y misóginas del sistema médico hegemónico. La autogestión de la salud reproductiva es presentada como respuesta a la violencia obstétrica¹⁸ tanto en los partos como en los abortos, siendo en este último caso la primera violencia su ilegalidad. Pero también puede ser una decisión personal motivada por la búsqueda de alternativas “naturales” y “espirituales”, como los abortos con plantas, los ejercicios de relajación/respiración antes, durante y después del proceso, los rituales para ducelar a no nacidos y los acompañamientos de doulas en los partos, generalmente obstaculizados en el sistema de salud.

Plantas, afectos, danzas, sororidad y participación política conforman un universo en ebullición y confluyente que procura pautas de bienestar y un tipo de medicina, una “sanación del linaje”, que va más allá de la legalización del aborto y las políticas públicas contra

¹⁸ El artículo 6, inciso e, la define como “aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, de conformidad con la Ley 25.929”. Ley de protección integral para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra las mujeres en los ámbitos en que desarrollen sus relaciones interpersonales. Sancionada: 11 de marzo de 2009. Promulgada de hecho: 1 de abril de 2009. <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anejos/150000-154999/152155/norma.htm>

la violencia de género. La figura de la bruja en clave feminista y latinoamericana, propuesta por las feministas espirituales que abrevan en las danzas folclóricas y su ritualidad, como pudo verse en el rezabaile de la Teleseada, convive con la representación como mujer rebelada del feminismo popular anticapitalista y también con la circulación mercantilizada de las brujas, retomada por la industria cultural en diferentes formas. En todas estas representaciones, más allá de los saberes específicos que se adjudican ciertas mujeres que se han formado en el conocimiento sobre herbolaria, practican “artes de curar” distintas a las que ofrece el modelo médico hegemónico y establecen modos de comunicación con energías supraterrales, cada mujer es una bruja porque detenta un poder propio que la espiritualidad o el feminismo vienen a poner de relieve. Así, la frase “somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar” se materializa en la vida cotidiana y se ancla en cada mujer que se reconoce y reclama libre y soberana de su cuerpo.

El eco de la fantasía de la historia feminista que ha encontrado en las figuras de la oradora y de la madre símbolos de identificación colectiva (Scott, 2006) suma masivamente a las brujas como inspiración y figura aglutinadora. La densidad de la discusión historiográfica sobre las brujas en la Historia se pone en suspenso para dar cuenta de una invención que resulta funcional a las luchas feministas del presente y el carácter internacional y heterogéneo del movimiento. Así como se ha estudiado la “invención de la tradición” para conocer de qué modos el presente recrea el pasado enfocando en el Estado Nación (Hobsbawm y Ranger, 2012), podemos encontrar aquí estrategias de cohesión, identificación y socialización que vienen “desde abajo” (Briones, 1994).

El registro etnográfico en espacios de espiritualidad femenina y eventos masivos feministas aquí presentado pone en evidencia la confluencia de identidades y discursos que plantean la necesidad de incorporar una perspectiva de género a los análisis sobre religión y espiritualidad, y conceptos y discusiones de este campo a la investigación feminista. Esta intersección permite reflexionar, por ejemplo,

sobre las coincidencias históricas entre el nacimiento de la Nueva Era y la Segunda Ola feminista, la ampliación de las bases feministas que se movilizan en las calles y la extensión de los circuitos de espiritualidad conformados por mujeres que se reúnen en círculos. Todas ellas reclaman saber más sobre el funcionamiento de sus cuerpos y exigen derechos que protejan su capacidad de decidir en cuestiones de sexualidad y reproducción. Cada vez más comparten un mismo conjunto de lecturas y se movilizan en el espacio público integrando elementos rituales y apelando a la figura de la bruja, que ya no solo está en el pasado sino en cada mujer movilizada y en rebeldía.

Bibliografía

Algranti, Joaquín (2016). “Consumos Rituales: usos y alcances de las mercancías religiosas en el santuario de San Expedito”. *Andamios*, 13-32:331-356

Algranti, Joaquín (2011). “La religión como cultura material. Socio-génesis de los circuitos editoriales en el mundo católico y evangélico”. *Horizontes Antropológicos*, 17-36: 67-93.

Briones, Claudia (1984). “Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos’: usos del pasado e invención de la tradición”. *Runa*, XXI: 99-129.

Clarín (2020). “Arte en el aquelarre. Amuletos, hechizos y rituales de una “Escuela de Brujas Feministas” para nenas”. *Entremujeres*. Clarín, 27 de enero. https://www.clarin.com/entremujeres/genero/escuela-brujas-feministas-nenas-konex_0_XSFjbbDB.html

Chollet, Mona (2019). *Brujas. La potencia indómita de las mujeres*, Buenos Aires: Hekht

De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2017). *Mismos pasos y nuevos caminos. Trasnacionalización de la danza conchero azteca*. Ciudad de México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

De la Torre, Renée y Gutiérrez Zúñiga, Cristina (2005). “La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas”. *Desacatos*, 18: 53-70.

Dominguez Nora (2020). “Acciones colectivas, actos reflexivos. Pensando la marea feminista”, *El lugar sin límites*, UNTREF, 3: 79-91

Ehrenreich, Barbara y English, Deidre (2014). *Brujas, parteras y enfermeras: una historia de sanadoras femeninas*. Oaxaca: El Rebozo Palapa editorial.

Farberman. Judith (2005). *Las salamancas de Lorenza: magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán Colonial*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Farberman. Judith (2000). “La fama de la hechicera. La buena reputación femenina en un proceso criminal del siglo XVIII”, en Fernanda Gil Lozano, Valeria Silvina Pita y María Gabriela (coords.) *Historia de las mujeres en la Argentina. Colonia y siglo XIX*, Buenos Aires: Taurus, pp. 26-37.

Federici, Silvia. 2015. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación primitiva*. Buenos Aires: Tinta y Limón

Felitti, Karina y Ramirez Morales, Rosario (2020). “Pañuelos verdes por el aborto legal: historia, significados y circulaciones en Argentina y México”. *Encartes*, 3 (5), 110-145. Disponible en: <https://encartesantropologicos.mx/felitti-ramirez-panuelos-verdes-aborto-argentina-mexico/>.

Felitti, Karina (2019). “The spiritual is political”: feminisms and women’s spirituality in contemporary Argentina”. *Gender & Religion*, 9 (2):194-214.

Felitti, Karina (2011). “Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina”. *Revista Sociedad y Religión*, 34/35 (21): 92-122.

Felitti, Karina e Irrazabal, Gabriela (2018). “Los no nacidos y las mujeres que los gestaban: significaciones, prácticas políticas y rituales en Buenos Aires”. *Revista de Estudios Sociales*, 64:125-137.

Felitti, Karina y Prieto, Sol (2018). “Configuraciones de la laicidad en los debates por la legalización del aborto en la Argentina: discursos parlamentarios y feministas (2015-2018)”. *Salud Colectiva*. 14(3)-405-423.

Galanternik, Violeta (2019). “Por qué las brujas fueron las primeras feministas y cómo revive hoy su historia”, *Oh La La*, 12 de febrero. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/lifestyle/por-que-brujas-fueron-primeras-feministas-como-nid2217082>

Guber, Rosana (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Gudiño Bessone, Pablo (2017). “Activismo católico antiabortista en Argentina: performances, discursos y prácticas”. *Sexualidad, Salud y Sociedad. Revista Latinoamericana*, 26: 38-67.

Hobsbawm, Eric y Ranger, Terence (2012) [1983]. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.

Jiménez, Paula (2018). “La historia no tan secreta de las brujas que deberías conocer”, *La Nación*, Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/2113299-la-historia-no-tan-secreta-de-las-brujas-que-deberias-conocer>

Korol, Claudia (2016). “Feminismos populares. Las brujas necesarias en los tiempos de cólera”, *Nueva Sociedad*, 265: 142-152. <https://nuso.org/articulo/feminismos-populares/>

LatFem (2019). “Latfem te invita a una tarde de Camping Feminista”, *LatFem*, 18 de diciembre. <https://latfem.org/latfem-te-invita-a-una-tarde-de-camping-feminista/>

Mallimaci, Fortunato; Giménez Béliveau, Verónica; Esquivel, Juan Cruz e Irrazábal, Gabriela. 2019. *Sociedad y Religión en Movimiento. Segunda Encuesta Nacional sobre Creencias y Actitudes Religiosas en la Argentina*. Informe de Investigación (25). Buenos Aires: CEIL-CONICET. <http://www.ceil-conicet.gov.ar/wp-content/uploads/2019/11/ii25-2encuestacreencias.pdf>

Masson, Laura (2007). *Feministas en todas partes: una etnografía de espacios y narrativas feministas en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.

Meccia, Ernesto (2013). "Subjetividades en el puente. El método biográfico y el análisis microsociológico del tránsito de la homosexualidad a la gaycidad". *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 4 (2): 38-51.

Murphy, Michelle (2012). *Seizing the Means of Reproduction: Entanglements of Feminism, Health, and Technoscience*. Durham: Duke University Press.

Olivas Hernández, Olga Lidia (2018). *Danzar la frontera. Procesos socioculturales en la tradición de danza azteca en las Californias*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.

Ramírez Morales, María del Rosario (2019). "Espiritualidades femeninas: el caso de los círculos de mujeres". *Encartes*, 3: 144-162. <https://encartesanropologicos.mx/espirtualidades-circulos-de-mujeres/>.

Romero, Ivana (2019). "¿Quiénes son las brujas contemporáneas?", *Las 12, Página 12*, 23 de agosto. <https://www.pagina12.com.ar/213688-quienes-son-las-brujas-contemporaneas>.

Scott, Joan (2006). "El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad", *Ayer* 62 (2): 111-138

Vaggione, Juan Marco (2017). "La Iglesia Católica frente a la política sexual: la configuración de una ciudadanía religiosa", *Cadernos Pagu*, 50, <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n50/1809-4449-cpa-18094449201700500002.pdf>

Vaggione, Juan Marco (2005). "Los roles políticos de la religión. Género y sexualidad más allá del secularismo". En Marta Vasallo (ed.) *En nombre de la vida. Buenos Aires: Católicas por el Derecho a Decidir*. Córdoba: Católicas por el derecho a decidir.

Vaggione, Juan Marco y Jones, Daniel (2015). "Religiones y políticas sexuales: Iglesias católica y evangélicas frente al 'matrimonio homosexual' en Argentina". En Daniel Gutiérrez Martínez y Karina Felitti (eds.) *Diversidad, sexualidades y creencias: cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo*. 2. Buenos Aires: Prometeo, pp. 219-269.

Viotti, Nicolás (2018). "Más allá de la terapia y la religión: una aproximación relacional a la construcción espiritual del bienestar". *Salud colectiva*, 14 (2): 241-256.

Tarducci, Mónica (2005). “La Iglesia católica y los encuentros nacionales de mujeres”. *Revista Estudios Feministas*, 13(2): 397-402.

Zwissler, Laurel (2018). “‘I am That Very Witch’: On The Witch, Feminism, and Not Surviving Patriarchy”, *Journal of Religion & Film*, 22 (3), Article 6: 1-33.

Zwissler, Laurel (2016). “*In Memorium Maleficarum*: Feminist and Pagan Mobilization of the Burning Times”. En Laura Kounine and Michael Ostling (ed.), *Emotions in the History of Witchcraft*. Londres: Palgrave Macmillan, pp.249-314.

Políticas de la espiritualidad

Rodrigo Toniol

La historia de la investigación que origina este texto comenzó en California, Estados Unidos. En 2014 yo vivía en San Diego e intentaba avanzar en el texto que resultaría en mi tesis doctoral. Diariamente, me sentaba en una pequeña oficina en uno de los edificios del campus de *La Jolla*, de la Universidad de California, en San Diego, y trabajaba incansablemente para cumplir el plazo de entrega de la monografía. Desde la ventana lograba ver la playa y la magnitud del Pacífico. A pesar de la vista paradisíaca y del clima perfecto de aquella ciudad costera, la ansiedad por el fin del doctorado y las angustias generadas por el proceso de escritura me llevaban a hacer largas caminatas por el campus, cruzando diferentes institutos. La mayor parte de mis paseos terminaba en los alrededores del Instituto Salk, un centro de investigación en ciencias biológicas donde habían trabajado nada menos que seis ganadores del Premio Nobel. Más allá de su arquitectura imponente, el lugar también me generaba atracción debido que Bruno Latour y Steve Woolgar realizaron ahí la investigación para el clásico libro *La vida en el laboratorio: la construcción de los hechos científicos*. En la primavera de aquel año, en uno de esos paseos, me detuve frente a la cartelera en la cual se difundían las charlas y actividades de los grupos de estudio del Instituto. En uno de

esos afiches, investigadores convocaban a personas familiarizadas con prácticas de meditación a participar de un experimento conducido por neurocientíficos.

Aquello despertó inmediatamente mi atención. Aprovechando la coincidencia espacial, aunque no solamente por ese motivo, textos como la etnografía de Latour y Woolgar son buenos puntos de partida para remarcar que no hay nada de trivial en la inscripción de este fenómeno como un hecho científico. ¿Cómo la meditación pudo haberse transformado en un objeto de interés de las neurociencias? ¿Y cuáles son los efectos de inscribirla en el debate académico como tal? Continué interesado por esas cuestiones en los años siguientes y, de alguna manera, en este capítulo indico algunas posibles respuestas para ellas.

En Brasil también me ocupaba de la meditación. Era uno de los objetos de mi tesis en antropología, que tenía entre sus objetivos describir y analizar el proceso de inclusión de terapias alternativas/complementarias en el sistema público de salud brasileño. En cierto sentido, de forma análoga a la pregunta que me hacía en California, la cuestión que orientaba mi investigación en Brasil pasaba por intentar comprender cómo la meditación fue transformada en una práctica de salud disponible en el Sistema Único de Salud (SUS). Parte de las respuestas que explicaban ese proceso estaban relacionadas con la publicación, en 2006, de la Política Nacional de Prácticas Integrativas y Complementarias, que autorizaba y abría espacio para la aplicación de decenas de “prácticas terapéuticas alternativas” en hospitales y centros de salud del país.

Me di cuenta de que se trataba de una tríada que alineaba políticas públicas de salud, investigaciones y usos clínicos. En una especie de proceso de legitimación mutua se introdujeron terapias alternativas/complementarias en el sistema público de salud bajo el argumento de haber sido probadas científicamente; estudios médicos justificaban la investigación invocando el destacado interés en políticas de salud; y protocolos clínicos de usos de esas prácticas recurrían a las políticas de salud y a la investigación para ser formalizados. De toda esta cadena tautológica de legitimación, la producción de las ciencias médicas y biológicas sobre estas prácticas académicas continuaba pareciéndome muy excitante. A

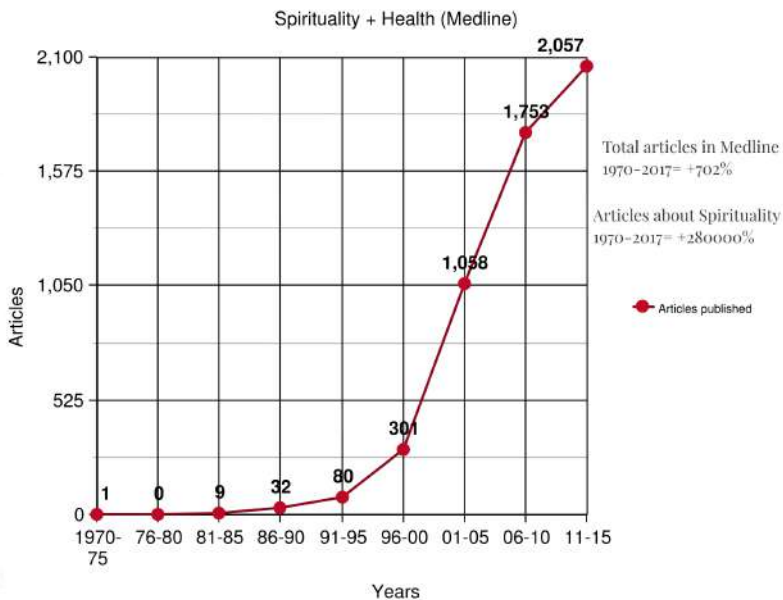
medida que me aproximaba a esos textos, más se evidenciaba que había una noción que desempeñaba un papel significativo en esas investigaciones: la espiritualidad. Para mi sorpresa, ese término parecía gozar de gran relevancia y frecuencia en el campo de la medicina.

Fue a partir de mi interés por las formas de legitimación de las terapias alternativas/complementarias que llegué a las investigaciones médicas sobre espiritualidad y salud. Si el primer tópico generaba un interés marginal en el campo médico, el segundo parecía tener otro status, no necesariamente sin controversias, pero suficientemente fuerte para movilizar psiquiatras, neurólogos, biólogos y estadísticos empeñados en hacer de ella un asunto de salud.

No fue necesario mucho esfuerzo para dimensionar la creciente recurrencia y el interés que las posibles relaciones entre espiritualidad y salud venían suscitando en el *mainstream* del campo biomédico¹. A lo largo de la década de 1990, por ejemplo, iniciativas vinculadas a departamentos de medicina de algunos de los principales centros de investigación norteamericanos establecieron programas de posgrado o institutos dedicados al tema de la espiritualidad: en la Universidad de Harvard, la *Initiative on Health, Religion and Spirituality*; en la Universidad de Columbia, el *Spirituality, Mind and Body Institute*; y en la Universidad de Yale, el *Program for Medicine, Spirituality and Religion*. La presencia del tema en esos cursos formativos fue acompañada por el crecimiento expresivo de la publicación de investigaciones sobre el asunto. El gráfico expuesto a continuación es elocuente. En él podemos observar la escalada en el número de artículos científicos publicados en periódicos indexados en la Medline² que correlacionan espiritualidad y salud.

¹ Opto por el término biomédico como una noción más amplia, que incluye investigadores del área de la salud, pero también otras especialidades que eventualmente trabajan en investigaciones colectivas.

² La Medline es una extensa base de datos de bibliografía médica producida por la Biblioteca Nacional de Medicina de Estados Unidos.



En Brasil, sobre todo desde el año 2000, se establecieron en universidades y en organizaciones médicas fóruns y grupos de investigación dedicados a debatir e investigar el impacto de la espiritualidad en la salud. En marzo de 2013, por ejemplo, más de quinientos investigadores y médicos suscribieron un documento enviado a la Sociedad Brasileña de Cardiología (SBC), en el cual solicitaban la aprobación e incorporación, en la institución, del *Grupo de Estudios en Espiritualidad y Medicina Cardiovascular* (Gemca). De acuerdo con la propuesta, el Gemca funcionaría del mismo modo que los otros once grupos de estudio de aquella asociación médica, como un foro de discusión y una instancia para el fomento de investigaciones. El documento fue recibido por la dirección ejecutiva de la SBC y la solicitud fue aceptada. Así, el Gemca conquistó apoyo institucional, la posibilidad de organizar actividades durante los congresos anuales de la SBC y, a su vez, autonomía para establecer su propia red de asociados. Vinculado al

Departamento de Cardiología Clínica, tanto como los grupos de *Valvulopatías*, el de *Circulación Pulmonar* y el de *Coronariopatías*, luego de sus primeros meses de funcionamiento, el Gemca recibió la atención de la prensa nacional. El médico Álvaro Avezum, director del grupo, fue inicialmente el principal portavoz de los objetivos, los intereses y las expectativas nutridas por los investigadores asociados. En una de esas ocasiones, Avezum fue tajante al pronosticar los desdoblamientos que las investigaciones sobre espiritualidad deberán tener los próximos años respecto a los cuidados con la salud:

Hoy puedo decirle con seguridad a un paciente que, si fuma, tendrá mayor probabilidad de sufrir un infarto que un no fumador. Probablemente llegará el día que con la misma certeza podremos decirle al paciente que si él es *espiritualizado* y *sabe lidiar adecuadamente con sus emociones*, podrá evitar enfermedades cardiovasculares. (...) [pero] es importante aclarar *que no estamos hablando de religión*, que es el sistema de creencias y dogmas, *ni de religiosidad*, que es cuando la persona se dedica a la religión. (Cursivas del autor)

Aunque no sea el objetivo del artículo realizar un análisis centrado en la hermenéutica de la categoría espiritualidad, el comentario final del médico-investigador que insiste en la diferenciación entre las categorías espiritualidad, religión y religiosidad, es emblemático para el reconocimiento de que, por más amplio e impreciso que pueda ser el concepto de espiritualidad movilizado en esos enunciados y en tales investigaciones, su uso no es casual. En cierto sentido, ese es el punto de partida de este texto, que toma las investigaciones médicas y los protocolos clínicos orientados a la espiritualidad como su universo de análisis.

Sucede, sin embargo, que la noción de espiritualidad tiene también una trayectoria en las ciencias sociales. Para avanzar en las reflexiones sobre cómo la biomedicina opera la noción de espiritualidad es necesario hacer lo mismo con nuestro universo analítico. En una especie de movimiento creciente, será a través del interés de la biomedicina por la espiritualidad que podremos poner en perspectiva el modo en el cual las ciencias sociales han discutido el tema.

El presente texto está dividido en dos partes principales. En la primera parte, exploro las dimensiones empíricas del proceso de legitimación de la espiritualidad en el campo de la medicina. Para eso, examinaré con especial atención dos formas de emergencia de la espiritualidad: como diagnóstico y como objeto de investigaciones médicas. En la segunda parte, intento avanzar en términos teóricos y discutir cómo el tema de la espiritualidad puede hacernos pensar sobre las cuestiones más generales de este libro: religión y espacio público.

Diagnosticando la espiritualidad

El año 1994 consagró un marco para el debate sobre espiritualidad en las ciencias médicas. En tal periodo, la Asociación Americana de Psiquiatría publicó la cuarta versión del *Manual Diagnóstico y Estadístico de Trastornos Mentales* (DSM-IV), documento de referencia que orienta a psicólogos y psiquiatras en la atribución de diagnósticos. En la IV versión del manual fueron presentados un conjunto de nuevos trastornos, entre los cuales uno que nos interesa particularmente se refiere a los problemas religiosos o espirituales.

V62.89: Esta categoría puede ser utilizada cuando el foco de atención clínica es un problema religioso o espiritual. Ejemplos incluyen experiencias aflictivas que involucran pérdida o cuestionamiento de la fe, problemas asociados con la conversión a nuevas creencias o cuestionamiento de otros valores espirituales que no necesariamente están asociados con alguna iglesia organizada o religión institucionalizada (American Psychiatric Association, 1994: 685).

El debate antropológico sobre las diversas ediciones del DSM es extenso (Mezzich *et al.*, 1999; Jenkins, 1998). Mi interés por tal caso está direccionado a dos dimensiones específicas que, aunque no estén dissociadas de reflexiones más generales sobre ese dispositivo, pueden prescindir de una relectura extensa de esa bibliografía. Basta mencionar, al menos por ahora, que concibo el DSM como un dispositivo

de producción de la realidad de entidades clínicas. Es decir, se trata de un documento que inscribe las cosas en el campo de lo real, no simplemente describiendo lo que se ha observado, sino que instituyendo aquello que es pasible de ser visto. Así, contemporizar el DSM en este texto significa reconocerlo como un agente instituyente de otra modalidad de existencia de la espiritualidad en el campo de la salud –y ese es el primer punto que deseo destacar. Asociada a esa comprensión, destaco también que la categoría diagnóstica establecida en el DSM contribuye al fortalecimiento del campo de investigaciones sobre salud, espiritualidad y religión, el cual ha estado ganando legitimidad, al menos desde la publicación de las resoluciones de la Organización Mundial de la Salud (OMS). Como afirmó en una entrevista Everton Maraldi, investigador del Instituto de Psicología de la Universidad de San Pablo (USP): “el DSM mitigó el tabú que era hablar sobre religión o espiritualidad. Luego de la publicación, el tema se hizo digno de investigación. Después de todo, necesitábamos entender mejor los mecanismos del diagnóstico”.

En aquella época, mediados de la década de 1990 (ver Toniol, 2015c; Toniol, 2018), hubo un aumento acentuado en las investigaciones médicas dedicadas a la espiritualidad, fenómeno que, en parte, puede ser atribuido a las formulaciones sobre espiritualidad realizadas por la OMS y por el DSM. Reconocer que el proceso de legitimación del debate médico-científico sobre espiritualidad y salud está vinculado a los efectos que han tenido ambas publicaciones no significa que en estos documentos espiritualidad y sus relaciones con la religión y con lo humano sean convergentes. Por eso, a continuación, detallo la espiritualidad performatizada³ por el DSM en sus propios términos.

³ Aquí mi referencia es el término *enact*, utilizado por Annemarie Mol (2002) para señalar que las cosas/objetos existen en la medida que se articulan a las prácticas que trabajan para su producción. *Enact* es el acto que instituye la realidad. Por lo tanto, en este caso, se trata de sugerir que la espiritualidad en la salud resulta de un proceso complejo que produce su realidad por medio de conceptos, metodologías, tecnologías de visualización, diagnósticos, etc.

Entre las características de la categoría diagnóstica establecida en 1994, destaco tres particularidades. Primero, el texto introductorio del DSM-IV remarca el esfuerzo de aquella edición del documento en ampliar la “sensibilidad cultural” de los cuadros diagnósticos establecidos, de forma que el manual pudiera ultrapasar el énfasis en las dimensiones biológicas del comportamiento humano. Para David Lukoff⁴, psicólogo e investigador estadounidense que elaboró la solicitud para la incorporación del diagnóstico “problemas espirituales o religiosos” en el DSM-IV, ese hecho fue favorable a la aprobación de su pedido, toda vez que, según sus palabras, “las dimensiones religiosas y espirituales de la cultura están entre los factores más importantes que estructuran la experiencia humana, las creencias, los valores, el comportamiento y los patrones de enfermedad” (Turner *et al.*, 1995:435).

La afirmación de Lukoff y la propia categoría diagnóstica formulada en el DSM-IV encuadran la espiritualidad como un elemento cultural de un principio universal, el carácter “estructurante de las dimensiones religiosas y espirituales en la experiencia humana”. Tal como la espiritualidad promulgada por las resoluciones de la OMS, la versión instituida por el DSM goza también de cierto universalismo. Sin embargo, mientras que en la OMS el fundamento universal de la espiritualidad sirve para su positivización, una vez que pasa a ser una de las dimensiones del bienestar necesarias para la consolidación de la salud; en el DSM, el reconocimiento de su universalidad es la base para justificar un diagnóstico de sufrimiento psíquico. De esa manera, se percibe que la OMS y el DSM convergen en las formas de instituir la espiritualidad como un evento universal, siendo posible observar también un amplio espectro de variación en la relación entre espiritualidad y salud, que oscila entre una fuerte correlación positiva (sólo hay salud cuando hay bienestar espiritual) hasta una

⁴ Lukoff fue una figura central para el establecimiento de esa categoría diagnóstica en el DSM, como uno de los responsables por su proposición y posterior difusión. Escribir detalladamente sobre su importancia merecería un nuevo texto. Para más informaciones sobre sus actividades, recomiendo la página <https://www.spiritual-competency.com/>.

asociación inversa, que transforma la espiritualidad en un factor de potencial disturbio. En la sección siguiente demostraré cómo esa variación en los tipos de espiritualidad está también reflejada en las tecnologías utilizadas en investigaciones médico-científicas cuya finalidad es evaluar el impacto de ese “factor” en la salud.

El segundo punto que deseo enfatizar, aún sobre la definición de la categoría diagnóstica instituida en el DSM-IV, hace referencia a la relación entre religión y espiritualidad. Sugiero que la relación promulgada está sintetizada en la opción de la Asociación Americana de Psiquiatría por el uso de la conjunción alternativa “o”, y no por el conector “y”, en la formulación de la categoría “problemas religiosos o espirituales”. A diferencia de las resoluciones de la OMS, en que la demarcación de las afirmaciones sobre espiritualidad opera para alejar el término religión, aquí, la yuxtaposición de las dos categorías no parece ser un problema inmediato. Al mismo tiempo, la enunciación de ambos términos indica que, por mayor cercanía que puedan tener, no son sinónimos ni tampoco el empleo de cada uno de ellos es aleatorio.

Llevando adelante un juego analítico de contrastes que puede servir para elucidar la sutileza de esas aproximaciones y diferenciaciones entre religión y espiritualidad en el campo de la salud, podemos matizar la aparente coincidencia en las formulaciones de la OMS y del DSM-IV insistiendo en que, para la Organización Mundial de la Salud, la diferencia radica en el estatuto universal de la espiritualidad, en detracción del particularismo de la religión; por otra parte, para la Asociación Americana de Psiquiatría, religión y espiritualidad son, igualmente, dimensiones estructurantes de la experiencia humana. Eso significa, por lo tanto, que la diferencia entre religión y espiritualidad en el DSM-IV se da en otro ámbito, es decir, en los tipos de casos de sufrimiento psíquico que una u otra provocan. Dicho de otro modo, si la naturaleza del trastorno religioso o espiritual es semejante al grado de compartir una única categoría diagnóstica, los procesos de enfermedad asociados a una y otra son distintos.

En los manuales de enseñanza sobre el diagnóstico, se hace mención a una tipología con tres “modelos” de “Problemas religiosos o

espirituales”: pérdida o cuestionamiento de la fe; problemas asociados con la conversión a nuevas creencias; cuestionamiento de otros valores espirituales que no necesariamente están asociados con alguna iglesia organizada o religión institucionalizada. Se observa aquí la configuración del régimen de diferencia entre religión y espiritualidad: mientras que los dos primeros casos, ejemplos de problemas religiosos, están asociados con alteraciones en el compromiso dogmático del sujeto con su religión o con su comunidad religiosa, el tercer ejemplo establece un cuadro para problemas gestados en contextos no institucionales, lo que remite, en el DSM, al conjunto de problemas clasificados como espirituales. Respecto a los dos primeros, cabe destacar dos breves introducciones a casos que, según un manual con informaciones sobre el diagnóstico, sintetizan ejemplos comunes de los respectivos procesos de enfermedad:

[Pérdida o cuestionamiento de la fe] - S. es una mujer euroamericana, con 58 años de edad, que tuvo una enfermedad hepática progresiva durante dos años. Antes de su enfermedad, ella frecuentaba la iglesia regularmente y usaba su tiempo libre en actividades de caridad relacionadas con la iglesia. Cuando recibió el diagnóstico, ella lo interpretó a partir de su involucramiento con la caridad y dejó de frecuentar los servicios de la iglesia, alegando que “no veía más necesidad de adorar una fantasía”. Durante su cuarta internación, fue informada de que su enfermedad no estaba respondiendo al tratamiento y que su muerte podría ocurrir en las próximas semanas. Luego del alta, quedó clínicamente deprimida, se rehusó a tomar cualquier medicación, dejó de comer, pasó el tiempo mirando para afuera del cuarto o leyendo libros, y quejándose de que “Dios la había abandonado” (Lukoff, s/f: 18, traducción del autor).

[Problemas asociados con la conversión a nuevas creencias] – Manson Spero describió el caso de un adolescente de 16 años, miembro de una familia judía, que sufrió una súbita transformación religiosa, haciéndose cada vez más ortodoxo. Cambios drásticos en su vida, que incluyeron largas horas de estudios de textos judíos, el evitar amigos y largos ayunos, llevaron a su familia a buscar la ayuda de un

psicoanalista. Un examen del estado mental determinó que el joven no sufría de esquizofrenia ni tampoco de otros disturbios considerados inicialmente. Desde entonces, el proceso terapéutico fue dirigido al análisis del impacto causado por su opción religiosa en sus relaciones (Lukoff, s/f: 21, traducción del autor).

Respecto al tercer tipo de enfermedad relativo a los “problemas religiosos o espirituales”, justamente aquel referente a la espiritualidad, Lukoff aclara que en el DSM-IV los problemas espirituales son definidos como experiencias angustiantes que involucran la relación de una persona con un ser o fuerza transcendente, pero no vinculados necesariamente a una iglesia o institución religiosa”. Algunas veces, prosigue el autor, “tales experiencias resultan del intenso involucramiento con prácticas espirituales como meditación o yoga” (Lukoff, s/f: 30). El diagnóstico es validado cuando el proceso de “*spiritual emergence*”, resultante de la experimentación de esas prácticas, desencadena experiencias místicas que salen de control, transformándose en una “*spiritual emergency*” (Lukoff, s/f: 30). El caso clínico emblemático es el relato de la experiencia del propio David Lukoff, responsable directo por la demanda de inclusión de la categoría “problemas religiosos o espirituales” en el DSM-IV:

Mi interés por la espiritualidad y la salud mental remonta a 1971, cuando pasé dos meses en una crisis espiritual –convencido de que yo era una reencarnación de Buda y Cristo con una misión mesiánica para salvar el mundo. En mi práctica clínica como psicólogo y en mi trabajo con la Red de Emergencia Espiritual en los últimos 25 años, muchas veces me encontré con individuos en situaciones semejantes. En 1994 mi trabajo en esa área culminó con la inclusión de la categoría Problema Religioso o Espiritual (V62.89), de la cual fui coautor (Lukoff, s/f: 3).

Finalmente, la tercera y última característica del diagnóstico que deseo destacar se refiere al hecho de que su empleo está relacionado al contexto terapéutico. Después de todo, consta en la definición

dada por la Asociación Americana de Psiquiatría que “la categoría puede ser usada” cuando el problema religioso o espiritual es transformado en “foco de atención clínica”. Esa perspectiva afirma la doble dimensión de la espiritualidad en el campo de la salud que vengo explorando hasta el momento: de un lado, la institución de la espiritualidad como un elemento de la naturaleza y, al mismo tiempo, de la salud humana, que fue establecido en y por las resoluciones de la OMS; de otro, la espiritualidad como una dimensión de necesaria atención clínica, una vez que la categoría, relativa igualmente a la naturaleza humana, está instituida en la forma de diagnóstico. A esas dos dimensiones podemos sumar una tercera, que instituye la espiritualidad no por medio de políticas de gestión de salud y tampoco de la creación de diagnósticos, sino a través de investigaciones médico-científicas.

Investigando la espiritualidad

El creciente interés de las ciencias médicas por la relación entre salud y espiritualidad ya fue constatado y repercutido por otros trabajos (Hill y Pargament, 2003; Koenig, 2008). Como indicadores globales del impacto de ese campo, basta con mencionar nuevamente la consolidación de programas de posgrado sobre el tema en importantes universidades estadounidenses y el gran aumento en el número de publicaciones dedicadas al asunto en periódicos científicos (ver autor, 2015). En ese marco, Brasil ocupa un lugar reconocidamente destacado, consolidándose como uno de los países con mayor concentración de publicaciones académicas sobre el tema (Lucchetti y Lucchetti, 2014).

En el ámbito de la investigación, para indagar sobre posibles correlaciones entre espiritualidad y procesos de sanación y enfermedad se hace preciso, obligatoriamente, aislar el “factor espiritualidad”, hacerlo emerger como un dato aprehensible en el análisis y susceptible al establecimiento de correlaciones con otros datos. Para

investigar, por ejemplo, correlaciones entre depresión y espiritualidad es necesario volver visible, aparente, susceptible de inscripción en los registros médicos la espiritualidad del sujeto investigado. En definitiva, es necesario capturarla por medio de metodologías y de instrumentos de investigación que, al hacerla visible, también performatizan su realidad.

Entre las tecnologías de captura de la espiritualidad empleadas por parte de los investigadores del campo de la salud están los cuestionarios, cuyo desarrollo está directamente asociado a la propia consolidación de la psicología como disciplina. Basta con mencionar que, en 1904, James Bissett Pratt, estudiante de doctorado y pupilo de William James, filósofo y fundador de la psicología clínica, desarrolló un cuestionario cuyo objetivo principal era comprender las experiencias “auténticamente religiosas” (White, 2011). Acompañando las ideas que ya habían sido formuladas por James en su libro clásico *Las variedades de la experiencia religiosa*, publicado en 1902, el cuestionario desarrollado por Pratt, así como otros elaborados por sus estudiantes, estaba orientado por el énfasis en las emociones y la subjetividad como factores determinantes de la experiencia con lo sagrado, en detrimento de la atención a principios formales de los rituales y de las instituciones religiosas. Como ya ha señalado Christopher White (2011), en sus comentarios sobre esas investigaciones de comienzos del siglo XX: “James y sus alumnos se volcaron a los estudios de psicología de la religión para entender la naturaleza y las fuentes de la creencia. Asociados a las cuestiones relativas a la religión individual, esos cuestionarios sugerían que la esencia de la religión reside en el *self*” (White, 2011). Los cuestionarios de Pratt, disponibles en la investigación de White, son claros en lo que refiere al entendimiento del autor de que “Instituciones religiosas, ritos y comunidades son menos importantes. La esencia de la cosa a ser investigada –la esencia de la verdadera religión– es la experiencia interior” (*Ibid*).

QUESTIONNAIRE.

[17]

It is being realized as never before that religion, as one of the most important things in the life of the individual, deserves close and extended study. Such study can be of value only to the individual experiences of many individuals. If you are in sympathy with such study and are willing to kindly write out the answers to the following questions and return them with this questionnaire, a favor you can do for me, to JAMES B. PRATT, 20 SHEPARD STREET, CAMBRIDGE, MASS.

Please answer the questions at length and in detail. Do not give philosophical generalizations or personal experience.

1. What does religion mean to you personally? Is it

- (1) A belief that something exists? *not*
- (2) An emotional experience? *Yes, however fully so, yet a 5*
- (3) A general attitude of the will toward God or toward righteousness *It is 10*
- (4) Or something else?

If it has several elements, which is for you the most important? *The social a*

2. What do you mean by God? *A combination of ideals and affections*

- (1) Is He a person—If so, what do you mean by His being a person? *(I don't know)*
- (2) Or is He only a Force? *He must be.*
- (3) Or is God an attitude of the Universe toward you? *Yes, but not*

How do you apprehend His relation to mankind and to you personally? *Yes, but not*

If your position on any or all of these matters is uncertain, please state the fact.

3. Why do you believe in God? Is it

- (1) From some argument? *emphatically no.*
- Or (2) Because you have experienced His presence? *No, but rather because*
- Or (3) From authority, such as that of the Bible or of some prophetic person? *No*
- Or (4) From any other reason? *Only for the social reasons.*

If from several of these reasons, please indicate carefully the order of their importance.

4. Or do you not so much believe in God as want to see Him? Do you accept Him not so much as a Being, but rather as an ideal to live by? If you should become thoroughly convinced that there was make any great difference in your life—either in happiness, morality, or in other respects? *Hardly*

5. Is God real to you, as real as an earthly friend, though different? *not*

How vague or how distinct is it? How does it affect you mentally and physically? *Hardly*

If you have had no such experience, do you accept the testimony of others who claim to have it directly? *Yes! the whole line of testimony on this point is so strong*

Please answer this question with special care and in as great detail as possible.

6. Do you pray, and if so, why? That is, is it purely from habit, and social custom, or do you feel that you pray? *I can't possibly pray - I feel foolish & selfish.*

Is prayer with you one-sided or two-sided—i.e., do you sometimes feel that in prayer you feel such as strength or the divine spirit—from God? Is it a real communion? *Not really, but I feel a certain communion with Him.*

La relevancia de las contribuciones de James y de sus estudiantes para el campo teórico-metodológico de la psicología clínica interesada en la religión no se limita al entendimiento de la experiencia religiosa como un fenómeno sumariamente relativo al *self* o a las individualidades subjetivas. Como demostró extensamente Christopher White (2008), ese entendimiento ya venía siendo forjado desde el siglo XVIII por el propio protestantismo estadounidense, heredero del calvinismo. Lo novedoso de los trabajos de James fue construir mediadores teóricos y metodológicos capaces de hacer que ese entendimiento de la naturaleza de la experiencia religiosa emergiera también en esos términos, pero en la calidad de hecho científico y no de dogma teológico.

El lastre epistemológico establecido por James en favor de la pertinencia y validez del uso de ese tipo de instrumento de investigación

puede ser asociado al trabajo de otros autores que, a lo largo del siglo XX, continuaron invirtiendo en el tema (ver Toniol, 2015b). Sobre esas contribuciones remito a otros textos (Alvarado y Krippner, 2010) y, así, me permito dar un salto histórico de casi un siglo hasta el año 1999, cuando la Organización Mundial de la Salud publicó un instrumento de medición de calidad de vida que incluía un módulo dedicado a la espiritualidad. Se trata de una publicación alineada al trabajo de James en la medida en que igualmente se vale del *survey* como metodología de análisis, y porque hace que la espiritualidad emerja a partir del contenido de un relato. Más que eso, luego de la publicación de la OMS, como ocurrió con los trabajos de James, en un corto periodo de tiempo, decenas de otros instrumentos de captura de la espiritualidad fueron creados por investigadores del campo de la salud. Entre esas nuevas herramientas están el *Brief Multidimensional Measure in Religiousness and Spirituality* (BMMRS) y el *Daily Spiritual Experience Scale* (DSES).

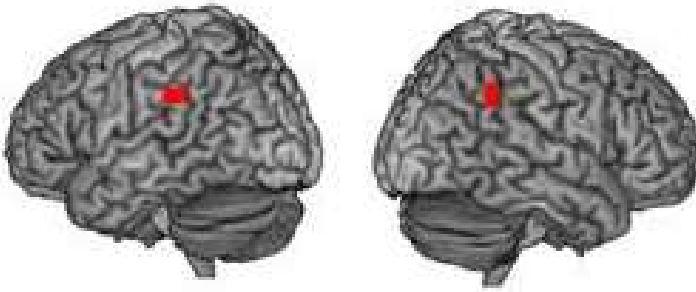
La concreción de la espiritualidad, que emerge a medida que el sujeto de investigación responde al cuestionario, es promulgada tanto en el BMMRS como en el DSES por medio de un índice, es decir, un número capaz de escapar de la indeterminación de la experiencia, volviéndola aprehensible y cuantificable. Las metodologías de las ciencias médicas empeñadas en el proceso de evaluación de la espiritualidad no sólo la describen en un lenguaje clínico, sino, principalmente, fundan su realidad ontológica. Es así que la espiritualidad manifestada por los cuestionarios está centrada en la experiencia, es mensurable, puede ser expresada en un índice numérico y, en el caso de ser bien conducida, es benéfica para la salud. Sin embargo, esa no es la única forma de captura de la espiritualidad empleada por las ciencias médicas y, por lo tanto, por más real que sea, no es la única realidad de que goza tal entidad.

En la Universidad Federal de Juiz de Fora, localizada en Minas Gerais, Brasil, los investigadores del *Núcleo de Investigación en Espiritualidad y Salud* (Nupes) han invertido en otras metodologías de investigación de la espiritualidad siendo que, entre ellas, se destaca el uso de tecnologías de neuroimagen. Esas investigaciones, a pesar de la amplia variación de sus dibujos, están sumariamente divididas en dos modelos principales,

como sintetizó en una entrevista Alessandra Maineira, investigadora del Nupes: investigaciones “funcionales, o sea, interesadas en descubrir cómo funciona el cerebro y cuáles áreas del cerebro están más y menos activadas durante el fenómeno de la experiencia espiritual”; e investigaciones dirigidas a la “estructura del cerebro, más interesadas en saber si existen áreas del cerebro más grandes o más pequeñas entre las personas que pasan por ese tipo de fenómeno” (Entrevista oral).

Los fenómenos a los cuales se refiere la investigadora son, mayormente, oración, meditación y trance. “Con las investigaciones de neuroimagen”, afirma Alessandra, “tenemos cómo investigar las diferencias entre esos fenómenos y también percibir cómo funciona el cerebro durante la ocurrencia de esos fenómenos”. La recolección de datos en las investigaciones de esa naturaleza involucra, por lo tanto, el mapeo de la actividad cerebral de personas durante estados meditativos, en oración o trance. Ese es el caso de una investigación realizada por los miembros del Nupes, en colaboración con investigadores de la Universidad de Pensilvania, en que se compararon las áreas activadas del cerebro durante un trance de médiums espiritistas mientras realizaban actividades de psicografía y cuando escribían textos fuera del estado de trance (Peres *et al.*, 2012).

No son los resultados de esas investigaciones lo que interesa, pero sí la metodología que emplean para hacer emerger la espiritualidad como una entidad observable. En esa versión, la espiritualidad asume la forma de una imagen, que expresa una región o un conjunto de conexiones establecidas en un terreno particular de existencia: el cerebro. Para obtener la imagen que atestigua la fisiología de la espiritualidad, no obstante, los investigadores recurren a formas de prácticas religiosas, como la oración o el trance mediúmnico. Así, mientras que en los cuestionarios de medición de la espiritualidad la religión aparece principalmente por medio de la comunidad de fieles, que puede configurarse como un factor protector o estresor para la salud mental del sujeto evaluado, en las tecnologías de neuroimagen, son las formas de la práctica religiosa, y no la comunidad, las que están relacionadas con la espiritualidad.



La espiritualidad fue localizada en el lóbulo parietal inferior izquierdo (imagen de la izquierda) y en el giro angular derecho (imagen superior). (Urgesi, C. et al., 2010).

La posibilidad de comparación entre el tipo de espiritualidad que cada una de esas metodologías instituye no culmina en la interfaz de cada una de ellas con la religión. Otro punto importante se refiere a la cualidad de la variación de la espiritualidad que ellas comprenden. Cuando es extraída de los cuestionarios, la espiritualidad es revelada en la forma de un número, que exprime el grado de su experimentación para el individuo particular que está siendo analizado. En ese caso, la métrica es universal, a fin de cuentas, está basada en la presuposición de que todos los humanos tienen espiritualidad, pero el resultado es específico, ya que responde por variaciones individuales según el grado de la espiritualidad. Cuando los exámenes de neuroimagen son empleados en la captura de esa entidad clínica, la espiritualidad descrita no es la del individuo analizado, sino la de toda la especie humana. Son conclusiones de ese orden que sugiere el artículo “Brain surgery boosts spirituality”, publicado en la revista *Nature*, en febrero de 2010:

Remover parte del cerebro puede inducir la paz interior, según investigadores de Italia. El estudio ofrece la evidencia más fuerte hasta ahora de que la experiencia espiritual surge en, o está limitada por áreas específicas del cerebro. (...) “Este es el primer estudio que analiza realmente

de cerca la espiritualidad. Estamos lidiando con un fenómeno complejo que está próximo de la esencia del ser humano”, dice el coautor Salvatore Aglioti, neurocientífico cognitivo de la Universidad Sapienza de Roma”. Los autores identificaron dos partes del cerebro que, cuando están dañadas, llevaron a aumentos en la espiritualidad: el lóbulo parietal inferior izquierdo y el giro angular derecho (Weaver, 2010).

El relato subjetivo como principal testigo de la experiencia espiritual, tal como ocurre en el caso de la metodología de los cuestionarios, da lugar al cuerpo, más precisamente al cerebro, que termina por inscribir a la espiritualidad en el registro de los marcadores biológicos, del orden de la naturaleza. No siendo la diferencia una propiedad de las cosas, sino una calidad de las relaciones, cuando la espiritualidad se establece en esos términos, su interfaz con la religión también adquiere otros contornos: “Estudios anteriores mostraron que una extensa red de conexiones cerebrales frontales y parietales está relacionada con creencias religiosas. Pero con este estudio comenzamos a percibir que la espiritualidad y la religión no involucran exactamente las mismas regiones del cerebro” (Weaver, 2010). Así, en esos estudios no sólo el cerebro es el lugar de la espiritualidad, sino también el terreno –y la evidencia– de su diferencia con la religión.

El crecimiento de ese tipo de investigación dirigida al tema de la espiritualidad no está desconectado de un proceso más amplio de interés de la psiquiatría en relación a modelos analíticos cada vez más orientados por los principios de la medicina basada en evidencias, como ya señalaron otros autores (Beaulieu, 2001; Prasad, 2005). Comentando ese proceso, aunque discutiendo los cambios en las formas de considerar los diagnósticos psiquiátricos, Jane Russo describió lo que puede también ser observado respecto a los estudios sobre espiritualidad que, cuanto más próximos están de los modelos de las neurociencias, mayor es su impacto académico:

La objetividad empírica de las señales y síntomas corresponde idealmente a la objetividad empírica del sustrato físico. O sea, la psiquia-

tría sólo tendrá la garantía de objetividad en el caso de apoyarse en lo que es concreto, físico, empíricamente observable, cuantificable y reproducible a través de exámenes y aparatos, representado por el sustrato orgánico, por lo que es plausible de traducción por el lenguaje de la biología, de la fisiología, de la neuroquímica, de la genética. La objetividad del diagnóstico psiquiátrico es igual a la objetividad del sustrato fisiológico y orgánico (Russo, 1999: 128).

Hacer a la espiritualidad emerger como imagen, tal como operan las tecnologías de mapeo de la actividad cerebral, es una forma retóricamente poderosa para la legitimación de su debate en el campo de las ciencias médicas. Esa metodología que permite ver es también un acto de creación de lo que hay para ver y, de esa manera, produce un deslizamiento sutil entre la epistemología de la ciencia que describe la espiritualidad y el acto de fundación ontológica del objeto que debe de ser descrito. Pero eso no es todo.

Desde 2015, en el ambulatorio de psiquiatría geriátrica del Hospital de las Clínicas (HC), vinculado a la Universidad de San Pablo, una investigación desarrollada por un grupo interdisciplinar de profesionales de la salud hace uso de un instrumento innovador en la captura de la espiritualidad: el análisis espectrográfico y perceptivo auditivo de la oración. El uso de esa metodología en investigaciones en el campo de psiquiatría no es inusual: por ejemplo, Ozdas *et al.* (1999) describió la existencia de una correlación significativa entre características vocales en el set terapéutico y riesgo de suicidio a corto plazo; Cassol *et al.* (2010) analizó asociaciones entre la voz y las características psicológicas de pacientes con trastorno obsesivo compulsivo; y Stassen (1993) describió las características vocales comunes a pacientes psicóticos esquizofrénicos. En la investigación realizada en el HC, el objetivo es encontrar correlaciones entre el perfil de la espiritualidad de los sujetos evaluados, obtenido a partir de los instrumentos ya descritos (BMMRS e DSES), y sus patrones vocales cuando enuncian oraciones. La colecta de datos acompaña el siguiente protocolo: la voz de una persona pre-seleccionada de acuerdo a los criterios de

la investigación es grabada en tres situaciones; primero, se le solicita que hable de manera encadenada, es decir, automática y pre-determinada, como la secuencia de los meses del año o de los días de la semana; segundo, esa grabación es seguida por otra en que la persona cuenta algún hecho de su vida detalladamente; finalmente, se pide que el sujeto analizado “haga una oración”, dejando abierta la posibilidad de enunciación de oraciones automáticas, o sea, memorizadas, y espontáneas, es decir, sin una estructura pre-establecida.

El registro de la voz es transformado en un espectro gráfico que indica variaciones de tonos, estructura armónica y frecuencia. La imagen formada por la enunciación de la oración es, entonces, transformada en una serie de indicadores específicos de fonoaudiología, producidos por profesionales externos al grupo de los investigadores involucrados con la recolección de datos.

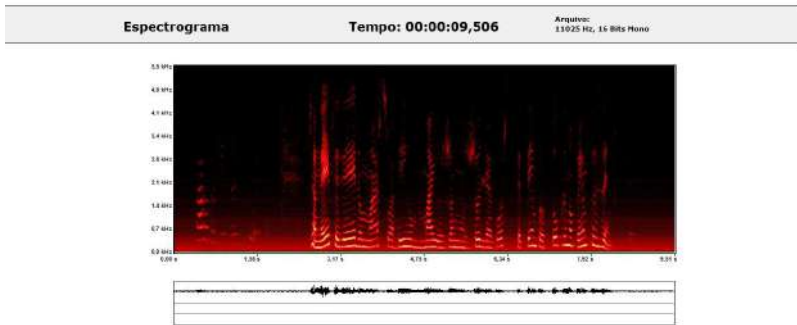


Imagen del espectrograma de una oración, concedida por los investigadores — Software Fonoview

Así como en el caso de los exámenes de neuroimagen, en ese tipo de tecnología es también una forma específica de práctica religiosa lo que permite acceder al dato relativo a la espiritualidad: la oración. Sin embargo, mientras que en los exámenes de mapeo de la actividad cerebral lo que está en juego es encontrar la localización genérica de la espiritualidad a partir de la observación de los efectos que cierta

forma de estímulo (meditación, trance y oración) produce, sin detenerse en las particularidades que esas formas pueden tener entre los individuos, el análisis espectrográfico de la oración opera en un sentido diverso. En él, la oración particular es transformada en un dato capaz de cartografiar no lo que es o no es espiritualidad, pero sí la calidad de la espiritualidad. Para ello, los investigadores se basan en dos conceptos forjados en la década de 1960 por Gordon Allport y Michel Ross (1967): espiritualidad intrínseca y espiritualidad extrínseca.⁵ Leticia Alminhana y Alexander Moreira-Almeida delinearon bien los significados de esos dos términos e indicaron incluso algunos de los desdoblamientos que tales términos tuvieron en investigaciones clínicas:

La religiosidad extrínseca está asociada a comportamientos religiosos que buscan beneficios exteriores, de *status*, seguridad y distracción, en que la persona se vuelve a lo sagrado o a Dios, pero sin despegarse del *self*. Por otro lado, la religiosidad intrínseca está asociada a un sentimiento de significado último de la vida, en que la persona busca armonizar sus necesidades e intereses a sus creencias, esforzándose por internalizarlas y seguirlas completamente. Como dice Allport, al establecer una comparación entre las dos orientaciones: “los extrínsecos utilizan su religión mientras que los intrínsecos la viven”. Utilizando esa diferenciación, Maltby encontró resultados significativos que presentaron asociaciones negativas entre religiosidad y manifestaciones psicóticas (Alminhana y Moreira-Almeida, 2009: 155, traducción del autor).

En síntesis, la versión intrínseca de la espiritualidad es un factor que beneficia la salud; pero cuando es extrínseca, la espiritualidad puede causar problemas. Amparados en la distinción sugerida por esta cita,

⁵ Allport y Ross utilizan, de forma alternada, los términos espiritualidad y religiosidad. No podré aquí explorar las características de ese tipo de uso. Me limito a remitir el lector a un análisis anteriormente elaborado (Tonio, 2018).

podemos decir que estamos, en consecuencia, frente a dos cualidades de la espiritualidad, una positiva y otra negativa.

La expectativa de los investigadores del HC es que, a partir de una cantidad significativa de elocuciones de oraciones recolectadas, el análisis espectrográfico de la oración pueda indicar la existencia de patrones vocales de personas con espiritualidades extrínsecas e intrínsecas. En tal caso, la metodología no sirve sólo para demarcar la existencia de la espiritualidad, sino que sirve principalmente para establecer diferencias en la espiritualidad. Para eso, vale destacar que, aunque dependa también de la enunciación del sujeto investigado, aquí, de modo contrario a lo expresado por los cuestionarios, la espiritualidad es instituida como un dato por medio de la forma de enunciación, y no del contenido del discurso.

Como he remarcado, los modelos de análisis de la espiritualidad empleados en el campo de la salud actúan estableciendo las propias posibilidades de existencia de esa “entidad”, sea en la forma de índice numérico, de un lugar en el cerebro o como una imagen de una onda sonora.

Ahora, volvamos nuestra atención al tema de la espiritualidad en las ciencias sociales.

La política de la espiritualidad

A mediados de 2016, la revista *Ciencias Sociales y Religión* publicó un dossier dedicado al tema de la “espiritualidad”. El texto de presentación del fascículo, firmado por la antropóloga mexicana Renée de la Torre, introduce los artículos del volumen y, principalmente, establece los marcos analíticos que justifican la reunión de textos sobre hinduismo en el Occidente, devociones populares, duelo de los familiares de la ‘Boate Kiss’,⁶ ecología y emprendedurismo en Argentina,

⁶ El texto toma como referencia el trágico incendio ocurrido en el 2013 en la discoteca Kiss, localizada en la ciudad de Santa Maria, Río Grande del Sur, Brasil.

bajo la categoría espiritualidad.⁷ Para ello, de la Torre no recurre a definiciones del término, sino que, alternativamente, enmarca un conjunto de características cuya recurrencia, a pesar del espectro de variaciones, indicaría un campo discernible. Espiritualidad, afirma la autora, “alude a prácticas menos dogmáticas, distanciadas de las normas y cánones de las religiones, siendo cada vez más individuales, subjetivas, intuitivas y emocionales (2016: 10). La autonomía del sujeto en la búsqueda por una relación “personal con lo sagrado y con lo trascendente”, sigue la autora valiéndose del diálogo con Charles Taylor (2007) y con Maria Julia Carozzi (1999), tiene como correlato “el rechazo al control institucional y al autoritarismo” de las instituciones religiosas (2016: 10). Se establece, de esa manera, sin recurrir a una definición categórica de la espiritualidad, un principio de contraste elemental: espiritualidad no es religión, o, de forma aún más radical, “la espiritualidad aparece como resultado de la extracción de las creencias, significados, vivencias, valores y experiencias con lo sagrado de los contornos institucionales” (2016: 10), constituyendo, entonces, una especie de salida de la religión. En esos términos, el dossier recurre inicialmente a una tradición teórica consolidada que, al menos desde la década de 1970, apela a la religión para establecer, por contraste, lo que puede ser la espiritualidad. Entre los autores que contribuyeron con esa perspectiva están Paul Heelas y Linda Woodhead, que en un texto conjunto aseveraron:

Espiritualidad es una forma subjetiva de existencia de lo sagrado, que pone el énfasis en fuentes internas de significado y de autoridad, como en el cultivo o sacralización de la vida subjetiva. Así, contrasta con concepciones más convencionales de la religión que ponen el énfasis en una fuente trascendente de significado y autoridad a la cual los individuos deben de conformarse (Heelas; Woodhead, 2005: 6, traducción del autor).⁸

⁷ Hago referencia a los textos de Bastos, 2016; Suárez, 2016; Peixoto, Borges y Siqueira, 2016; Silveira y Sofiati, 2016; Funes, 2016, respectivamente.

⁸ En otros trabajos Linda Woodhead (2010) explicita el carácter relacional de la espiritualidad con relación a la religión, visibilizando no sólo su forma contrastante, sino

Si esa es la llave analítica capaz de trascender, para entonces amalgamar, la diversidad empírica presentada por los textos reunidos en el dossier publicado por *Ciencias Sociales y Religión*, el epílogo que lo cierra, escrito por Alejandro Frigerio (2016), sirve para traer a la superficie la multiplicidad de definiciones que rodean el concepto de espiritualidad. Enfatizando las formas de uso de la espiritualidad tanto como categoría analítica y como objeto de análisis, Frigerio demuestra el vínculo estrecho entre algunas de esas definiciones y los estudios de la Nueva Era (Carozzi, 1999b), como indican sus raíces clásicas en la sociología de Max Weber y de Ernst Troeltsch, y además explicita sus desdoblamientos contemporáneos en nuevas categorías como *self spirituality* (Heelas, 1996), *alternative spirituality* (Sutcliffe y Bowman, 2000), *spirituality of life* (Heelas, 2008), *holistic spiritualities* (Sointu y Woodhead, 2010), *subjective life spirituality* (Woodhead, 2010), *reflexive spirituality* (Besecke, 2001) y *post-Christian spirituality* (Houtman y Apers, 2007).

En el presente texto, poco me interesa ofrecer una nueva definición para espiritualidad, ni tampoco sumar características a conceptos ya establecidos. Aquí, opto por partir del reconocimiento de que el desafío de las reflexiones y análisis sobre la “espiritualidad” no se debe a la escasez o la falta de consenso sobre un concepto, sino que, al contrario, deviene justamente de la abundancia de definiciones o, más precisamente, del hecho de que cada definición ofrecida produce y está amparada en discursividades y en configuraciones empíricas específicas. Al concebir la espiritualidad como objeto central de mi reflexión, señalo que lo más importante es percibir cómo esa profusión de definiciones está relacionada con un conjunto igualmente profuso de performances que instituyen la espiritualidad.

En este artículo apuesto por la pertinencia analítica de tratar la espiritualidad como el producto histórico de procesos discursivos,

indicando también la posibilidad de que sean complementarias. No obstante, cuando se trata de esa doble posibilidad se está refiriendo más a las configuraciones de la creencia (religioso y espiritual; espiritual pero no religioso) y menos a la categoría espiritualidad.

cuyas formas de relación son variadas y no determinadas. Se trata, con esto, de una aproximación a la agenda de investigaciones sobre espiritualidad propuesta por autores como Courtney Bender y Omar McRoberts (2012), cuyo primer postulado es no tratar la religión o la espiritualidad como categorías con núcleos, identidades o cualidades estables, y tampoco asumir que espiritualidad sea, necesariamente, algo que disimule o que se oponga a la religión (tal como en la fórmula *spiritual but not religious*). Así, a pesar de reconocer que en algunas situaciones espiritualidad pueda ser un avatar de la religión, me rehúso a presumir, de antemano, que haya una relación categórica entre espiritualidad y religión (Bender, 2007; Taves y Bender 2012; Ammerman, 2013).

Es en ese sentido que no tomo como punto de partida un concepto de espiritualidad, pero sí un principio metodológico, a partir del cual las variadas definiciones atribuidas al término interesan como objetos de análisis y no como categorías analíticas. La similitud entre tal procedimiento y lo que afirma Talal Asad (1993: 29) sobre la categoría religión⁹ no es infundada. Tal vez el orden de ese paralelo se hace más claro en la paráfrasis de otra sentencia de Asad (2001: 220): definir ‘espiritualidad’ es ante todo un acto. Eso significa que la espiritualidad como categoría está siendo constantemente definida dentro de los contextos sociales e históricos, y que las personas poseen razones específicas para definirla de un modo o de otro (Asad, 2001). La perspectiva parece colocar el debate sobre espiritualidad en un nuevo terreno analítico, distanciándolo de los embrollos filosóficos y teológicos clásicos sobre el tema, y marcado por los aportes de cierta filosofía política foucaultiana en que el concepto y sus características son situados en los juegos de relaciones de poder que los configuran y los transforman históricamente.

⁹ La cita literal del texto de Talal Asad a la cual me refiero es: “Mi argumento es que no puede haber una definición universal de religión, ni siquiera porque sus elementos constituyentes y sus relaciones son históricamente específicos, sino porque esta definición es ella misma el producto histórico de procesos discursivos” (Asad, 2010: 264)

En alguna medida, asumir esa postura analítica es la condición para atender al llamado de Peter van der Veer sobre volver nuestra mirada hacia “la política de la espiritualidad” (2009; 2013). Es decir, hacia el modo por el cual esa categoría produce realidades, agencia actores y moviliza instituciones. La política de la espiritualidad, por lo tanto, no se refiere a un concepto, pero sí a una especie de recomendación metodológica que insiste en la necesidad de comprender los usos de la categoría espiritualidad situacionalmente, a partir de las configuraciones de poder y de conocimiento con los cuales se articula cada vez que es enunciada. En sus trabajos, por ejemplo, Veer muestra cómo el término fue central para el proyecto colonial de la modernidad en la India y la China. En esos dos países, la idea de espiritualidad se habría establecido de forma distinta, aunque para ambos haya funcionado como una vía de conexión importante con el Occidente. Esa afirmación explicita la sugerida vinculación entre modernidad, a partir de los “encuentros coloniales” que ha producido, de acuerdo con Veer, la categoría espiritualidad, forjada en aquel momento como un concepto de alcance universal y trans-histórico, capaz de producir un encuadramiento occidental a las prácticas encontradas en esos países.

Si, por un lado, no es de la espiritualidad en la India o en la China colonial que me ocupó en este texto, por otro, presentar parte de las discusiones antropológicas en torno a la categoría partiendo de una analítica que la problematiza como un producto de articulaciones entre discursos, prácticas y configuraciones institucionales –tal como lo realizado por Veer–, introduce algunas dimensiones de los debates que he buscado profundizar, así como apunta a la llave teórico-metodológica que orienta mis reflexiones.

Políticas de la espiritualidad y espacio público

En las últimas décadas, las relaciones entre religión y política se consolidaron como un eje permanente de las ciencias sociales

latinoamericanas. A su alrededor ha gravitado un conjunto bastante amplio de cuestiones, pero la centralidad de los evangélicos es incuestionable. La fuerza de las controversias públicas que involucran a esos actores parece haber capturado el debate sobre religión y política, haciéndolo casi monocromático. Con tal afirmación no pretendo negar la relevancia de esos análisis –algunos de los cuales yo mismo edité en libros y revistas (Almeida y Toniol, 2019)–, pero sí indicar la necesidad de ampliar ese debate hacia nuevos horizontes empíricos. En el presente texto, mi provocación fue justamente construir un camino a partir del cual el tema de la espiritualidad pueda ser interpretado desde una perspectiva política. Insisto en eso porque el tema de la espiritualidad, a pesar de estar extensamente debatido por las ciencias sociales, parece haber pasado de largo el eje religión y política.

Mi sugerencia es que esa brecha resulta de la falsa suposición de que lo espiritual implica un alejamiento de la vida social y política, puesto que espiritualidad sería una dimensión universal, ahistórica y basada en la recusa de la autoridad y de las instituciones. Es decir, la espiritualidad fue tratada como un tópico aparte de la política por el hecho de que se describe y entiende constantemente como algo que trasciende lo secular y que se aleja de lo religioso. Tal comprensión de la noción de espiritualidad, como lo he demostrado en otras obras (Toniol, 2018), es tributaria de la modernidad occidental e históricamente situada. Y las ciencias sociales han también contribuido en presentar la noción de espiritualidad como apolítica.

A lo largo del texto demostré cómo la noción de espiritualidad ha conquistado una forma particular de presencia en el espacio público a partir de los esfuerzos realizados por los profesionales y los investigadores de la salud. La idea de políticas de la espiritualidad, enunciada en el título del texto, se refiere a dos aspectos fundamentales. Por un lado, es una invitación analítica para que las ciencias sociales desnaturalicen la comprensión de la categoría espiritualidad como universal, ahistórica y apolítica, transformando la propia naturalización en objeto de investigación. Por otro lado, sugiero la necesidad

de analizar las apropiaciones institucionales, oficiales y burocráticas de la idea de espiritualidad, de forma que podamos compensar la costumbre de tomar tal término como algo relativo exclusivamente a la experiencia individual, a lo sagrado no mediado y fuera de las instituciones.

Conclusión

Christopher White, en una entrada intitulada “Belief-Science”, presente en una publicación dedicada a la genealogía de la categoría espiritualidad, teje el siguiente comentario: “Si la religión tradicional está declinando, ¿dónde las personas que antes eran religiosas y ahora se identifican como espiritualizadas están consolidando sus interpretaciones sobre Dios, el espíritu, la vida después de la muerte y otras ideas relacionadas?”. Y continúa: “¿Cuál es la materia prima que está formando las nuevas creencias sobre los reinos trascendentes, dioses y almas? Mi apuesta es que esa fuente es la Ciencia” (White, 2011). No tengo material empírico para sustentar una afirmación de esa naturaleza, y tampoco White parece tener el sustrato suficiente para una consideración de tal magnitud. Sin embargo, aunque no concuerdo con la afirmación de White sobre la ciencia como el lugar de la atención y formación de los principios de la creencia de los sujetos identificados como “espiritualizados”, en ella reconozco una insinuación valiosa para este texto: a la ciencia le interesa la espiritualidad.

Desplazo, entonces, la atención de White sobre el interés de los sujetos espiritualizados en dirección a la ciencia, para insistir en que se hace fundamental una reflexión sobre el “interesamiento” de la ciencia por la espiritualidad. El empleo del término *interesamiento* (*intéressement*), acuñado originalmente por Callon (1986), es útil porque ayuda a evocar dos puntos importantes del proceso de producción de la espiritualidad que describí: a) uno de los efectos deseados de la acción de interés (es decir, del interesamiento) es producir estabilizaciones; b) para producir estabilizaciones es necesario emplear

un amplio conjunto de dispositivos (políticos, científicos, analíticos, etc.). El interesamiento, cabe resaltar, no produce cohesiones, pero implica el establecimiento de una matriz capaz de abrigar a los propios disensos entre los actores.

Remitiendo al término, y valiéndome más de algunas de sus características conceptuales que de la metodología en él implicada, se vuelve comprensible el hecho de que tan importante como destacar y analizar la profusión en los modos de performar la espiritualidad, a partir de dispositivos políticos, clínicos y científicos, es reconocer que en el disenso hay un ámbito de convergencia que establece que la espiritualidad es una cuestión de salud. Y fue en esa tensión que busqué situar este texto, analizando las variaciones en las formas de producir la espiritualidad como una entidad política, clínica y científicamente real, insistiendo que las variaciones no pulverizan sino que, de modo contrario, hacen más plausible aún su realidad.

La recurrencia y la legitimidad que la categoría espiritualidad ha adquirido en el ámbito de las ciencias médicas y así como en las agencias internacionales y nacionales de gestión de la salud pública no es un dato deducible apenas de los números referentes a las publicaciones dedicadas al tema. La extensión e intensidad de ese fenómeno está relacionada con el hecho de que, cada vez más, la espiritualidad es una categoría que permite a los agentes del campo de la salud modificar la forma de organizar la realidad. Es por eso que la conclusión de este texto no apunta hacia una definición de lo que es la espiritualidad sino que, alternativamente, insiste en la necesidad de observar las variaciones de tal categoría cada vez que es performada. No se trata, en síntesis, de decretar *a priori* cuál es el lugar y cuáles son las características de la espiritualidad, pero sí de analizar las articulaciones entre las definiciones de la espiritualidad y los dispositivos que son empleados para volverla real.

Bibliografia

Allport, Gordon y Michel Ross (1967). "Personal religious orientation and prejudice". *Journal of personality and social psychology*, 5(4): 432.

De Almeida, Ronaldo y Rodrigo Toniol (eds.) (2018). *Conservadorismos, fascismos e fundamentalismos: análises conjunturais*. Editora da Unicamp.

Alminhana, Leticia Oliveira y Alexander Moreira-Almeida (2009). "Personalidade e religiosidade/espiritualidade (R/E)". *Rev. Psiquiatr. Clín.*, 36 (4): 153-161.

Alvarado, Carlos S.; Krippner, S. (2010). "Nineteenth century pioneers in the study of dissociation: William James and psychical research". *Journal of Consciousness Studies*, 17(11-1): 19-43.

Ammerman, Nancy (2013). "Spiritual but not religious? Beyond binary choices in the study of religion". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 52(2): 258-278.

ASAD, Talal (1993). *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

ASAD, Talal (2001). "Reading a modern classic: W. C. Smith's *The Meaning and End of Religion*". *History of Religions*, 40 (3): 205-222.

ASAD, Talal (2010). "A construção da religião como uma categoria antropológica". *Cadernos de Campo* (São Paulo, 1991), 19: 263-284.

Bastos, Guimarães (2016). "Uma espiritualidade" hindu" no ocidente: a influência do vedanta no contexto nova era". *Ciências Sociais e Religião*, 18: 33 - 53.

Beaulieu, Anne (2001). "Voxels in the brain: Neuroscience, informatics and changing notions of objectivity". *Social Studies of Science*, 31: 635-680.

Bender, Courtney and Omar McRoberts (2012). "Mapping a field: Why and how to study spirituality". *Social Science Research Council Working Papers*, 1 (1): 1-27.

- Bender, Courtney (2007). "Religion and spirituality: History, discourse, measurement". En *SSRC Web Forum*. Disponible en: <http://religion.ssrc.org/reforum/Bender.pdf> (Consultado en 07/06/2020).
- Besecke, Kelly (2001). "Speaking of meaning in modernity: Reflexive spirituality as a cultural resource". *Sociology of Religion*, 62 (3): 365-381.
- Callon, Michel (1986). "Some elements of a sociology of translation: domestication of the scallops and the fishermen of St Brieuc Bay". *The Sociological Review*, 32 (1): 196-233.
- Carozzi, María Julia (1999a). *A nova era no Mercosul*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Carozzi, María Julia. (1999b). "La autonomía como religión: la nueva era". *Alteridades*, 9 (18): 19-38.
- Cassol, Mauriceia. Caroline Tozzi Reppold; Ygor Ferrão; Léia Gonçalves Gurgel; Cecília Pereira Almada (2010). "Análise de características vocais e de aspectos psicológicos em indivíduos com transtorno obsessivo-compulsivo Analysis of vocal characteristics and psychological aspects in individuals with obsessive-compulsive disorder". *Revista da Sociedade Brasileira Fonoaudiologia*, 15 (4): 491-496.
- De la Torre Castellanos, Renée (2016). "Presentación: La espiritualización de la religiosidad contemporánea". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 10-17.
- Frigerio, Alejandro (2016). La ¿"nueva"? espiritualidad: ontología, epistemología y sociología de un concepto controvertido. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 209-231.
- Funes, María Eugenia (2016). "La integración entre la espiritualidad Nueva Era y el Nuevo Management en Argentina: afinidades y tensiones". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 191-208.
- Heelas, Paul, Linda Woodhead, Benjamin Seel, Bronislaw Szerszynski e Karin Tusting (2005). *The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul (2009). *Spiritualities of life: New Age romanticism and consumptive capitalism*. Nueva Jersey: John Wiley & Sons.

Heelas, Paul (1996). *The new age movement*. Oxford: Blackwell.

Hill, Peter y Kenneth Pargament (2003). "Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: Implications for physical and mental health research." *American psychologist*, 58 (1): 64.

Houtman, Dick, and Stef Aupers. 2007. "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000". *Journal for the Scientific Study of religion*, 46 (3): 305-320.

Jenkins, Jenis (1998). "Diagnostic criteria for schizophrenia and related psychotic disorders: Integration and suppression of cultural evidence in DSM-IV". *Transcultural Psychiatry*, 35 (3): 357-376.

Koenig, Harold (2008). "Concerns about measuring "spirituality" in research". *The Journal of nervous and mental disease*, 196 (5): 349-355.

Lucchetti, Giancarlo y Alessandra Lucchetti (2014). "Spirituality, religion, and health: Over the last 15 years of field research (1999–2013)". *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 48 (3): 199-215.

Lukoff, Davis. (ss/f). "DSM-IV Religious & Spiritual Problems", disponible en: <https://psycnet.apa.org/record/2010-18800-022>.

Mezzich, Juan; Laurence Kirmayer; Arthur Kleinman; Horacio Fabrega; Delores Parron; Byron Good; Keh-ming Lin; Spero Manson (1999). "The place of culture in DSM-IV". *The Journal of nervous and mental disease*, 187 (8): 457-464.

Mol, Annemarie. *The body multiple: Ontology in medical practice*. Durhan: Duke University Press, 2002.

Özdaş, Aslıç Richard G. Shiavi y Mitchell Wilkes (1999). "Acoustical correlates of near term suicidal risk". *The Journal of the Acoustical Society of America*, 105 (2): 1248-1248.

Peixoto, Priscila dos Santos; Zulmira Newlands Borges y Monalisa Dias de Siqueira (2016). "A despedida anunciada: emoções e espiritualidade entre familiares das vítimas da Boate Kiss". *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 71-89.

Peres, Julio Fernando, Alexander Moreira-Almeida, Leonardo Caixeta, Frederico Leao y Andrew Newberg (2012). Neuroimaging during trance state: a contribution to the study of dissociation. *PLoS one*, 7(11): e49360

Prasad, Amit (2005). "Making images/making bodies: Visibilizing and disciplining through magnetic resonance imaging (MRI)". *Science, Technology & Human Values*, 30 (2): 291-316.

Russo, Jane (1999). "Uma leitura antropológica do mundo "psi"". En: Jacó-Vilela, Ana Maria, Fabio Jabur, and Heliana de Barros Conde Rodrigues. *Clio-Psyché: histórias da psicologia no Brasil*. Rio de Janeiro: editora da UERJ.

Silveira, João Paulo de Paula y Flávio Munhoz Sofiat (2016). Ecologia e espiritualidades na modernidade tardia: da trivialidade à ética da sustentabilidade. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 173-190.

Eeva Sointu e Linda Woodhead (2008). "Spirituality, gender, and expressive selfhood". *Journal for the scientific study of religion*, 47(2): 259-276.

Stassen, H.H. (1993). "Speaking behavior and voice sound characteristics in depressive patients during recovery". *Journal of psychiatric research*, 27(3): 289-307.

Suarez, Ana Lourdes (2016). "Devociones, promesas, y milagros: aproximación a dimensiones de la espiritualidad en sectores populares". *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, 18 (24): 54-70.

Tanyi, Ruth (2002). "Towards clarification of the meaning of spirituality". *Journal of advanced nursing*, 39 (5): 500-509.

Taves, Ann y Bender, Courtney (2012). "Introduction". En: Taves, Ann y Courtney Bender (eds.). *What matters? Ethnographies of value in a not so secular age*, Nueva York: Columbia University Press.

Toniol, Rodrigo. 2018. *Do espírito na saúde: oferta e uso de terapias alternativas/complementares nos serviços de saúde pública no Brasil*. São Paulo: LiberArs.

Turner, Robert; David Lukoff; Ruth Barnhouse y Francis Tiffany (1995). "A Culturally Sensitive Diagnostic Category in the DSM-IV". *The Journal of nervous and mental disease*, 183 (7): 435-444.

Veer, Peter Van der (2013). *The modern spirit of Asia: the spiritual and the secular in China and India*. Princeton: Princeton University Press.

Weaver, Janelle (2010). "Brain surgery boosts spirituality". *Nature*. Disponible en: <https://www.nature.com/articles/news.2010.66>. Consultado en 07/06/2020.

White, C.G. (2008). *Unsettled minds: Psychology and the American search for spiritual assurance, 1830-1940*. Los Ángeles: University of California Press.

White, Christopher (2011). "Belief-Science". *Frequencies*. Disponible en: <http://frequencies.ssrc.org/2011/12/30/belief-science/>. Consultado en 07/06/2020

Woodhead, Linda (2010). "Real Religion and Fuzzy Spirituality? Taking Sides". En Stef Aupers, Dick Houtman (eds.): *Religions of Modernity, Relocating the Sacred to the Self and the Digital Sociology Of Religion*. Leiden: Brill.

Documentos Consultados

American Psychiatric Association and American Psychiatric Association (1994). "DSM-IV-TR: Diagnostic and statistical manual of mental disorder's, text revision. Washington, DC: American Psychiatric Association.

Parte 6.
Pueblos originarios y espacio público

Cisma católico: el surgimiento de una iglesia indígena anglicana en el Ecuador

Susana Andrade

Este artículo trata de responder a las preguntas sobre cómo y por qué se produjo una ruptura entre sacerdotes indígenas y la Iglesia católica de Riobamba que provocó la creación de una iglesia híbrida indígena de elementos católicos, evangélicos y anglicanos.

La Provincia de Chimborazo, en Ecuador, es un escenario privilegiado para estudiar cómo se entrecruzan las acciones y negociaciones de las diversas iglesias indígenas de la región: católica, protestante, pentecostal y anglicana. En el caso de la Iglesia católica, el obispo Leónidas Proaño, quien estuvo a cargo de la Diócesis de Riobamba entre 1954 y 1985, implementó importantes reformas del Concilio Vaticano II y de las reuniones de los consejos episcopales latinoamericanos (CELAM) de Medellín (1968) y Puebla (1979).¹ Los efectos de las reformas postconciliares han sido objeto de valiosos estudios.²

Para los académicos indígenas, la contribución de la Teología de la Liberación se puede percibir en la reconstrucción de las identidades y las subjetividades indígenas. Resaltan el vínculo existente entre los procesos de reflexión social de la Biblia y la consolidación del

¹ La reforma católica fue amplia y abarcó importantes cambios como el acceso a la biblia, la misa en idiomas locales, la supresión de aranceles, la participación de laicos y el respeto a la diversidad cultural y religiosa. En las reuniones del CELAM se proclamó la opción por los pobres y la necesidad de conocer las causas de la pobreza y comprometerse con la justicia social.

² Entre los más recientes trabajos ver: Lyons, 2018, Illicachi, 2013, Tuaza, 2017.

movimiento indígena ecuatoriano (Illicachi, 2013: 88). La Iglesia viva, explican, apoyó la lucha por la tierra, los procesos de concientización social y la inculturación del evangelio, proyecto que consistió en respetar la diversidad religiosa con el fin de descubrir “las semillas del verbo divino en ellas ocultas”. Otros autores han precisado la incidencia profunda de la teología de la liberación en la recomposición religiosa de los indígenas de Chimborazo (Lowy, 1999; Andrade, 2004; Guamán, 2006; Tuaza, 2017; Lyons, 2018).

La evangelización católica post-vaticano, a pesar de realizar un gran esfuerzo por acercarse a las culturas indígenas y reconocer en ellas su sacralidad, solidaridad y resistencia, incurrió en serias contradicciones que trataremos de analizarl. (Suess, 1995: 163). Los aspectos menos felices de la Iglesia de la liberación se resumen en el menoscabo de la religiosidad popular –supresión de fiestas, símbolos y devociones populares– y en la defensa de un clericalismo extemporal, temas que discutiremos en este artículo. Según Lyons: “Los líderes diocesanos llegaron a ver la religiosidad popular, incluidas las fiestas de santos, no sólo como supersticiones sino también como actividades alienantes y opresivas” (2018: 285).

Por el lado protestante, encontramos académicos indígenas provenientes de las filas religiosas que han reflexionado sobre el quehacer de sus propias iglesias. (Guamán, 2006; Illicachi, 2013; Tuaza, 2017). Dentro de su visión *emic*, explican que tanto la religión evangélica como la católica no sólo han contribuido a una reivindicación étnica sino también a la construcción de nuevos y diversos significados religiosos alejados de las iglesias hegemónicas. Como investigadores indígenas, resaltan las ventajas de estudiar la religión desde su “locus de enunciación” para evitar reproducir relaciones de poder (investigador-investigado) y alcanzar un mayor grado de compromiso religioso y político con sus pueblos.³

³ El locus de enunciación indígena comprende el lugar social, histórico, epistémico y religioso desde donde se reflexiona de una manera distinta a lo no indígena. (Restrepo, 2012; Castro-Gómez, 2013).

Otros trabajos recientes sobre el protestantismo indígena examinan el crecimiento de iglesias, pastores, congregaciones y su incursión progresiva en la política, así como la creación de federaciones locales y nacionales.⁴ El tema de la modernidad indígena y el estudio de las nuevas generaciones de conversos han despertado mucho interés en recientes investigaciones.⁵

En este artículo presentamos a un nuevo protagonista religioso, un grupo de disidentes católicos que, en el año 2009, decidieron formar una iglesia indígena de corte anglicano recogiendo elementos de diferentes corrientes religiosas, presentes en la provincia de Chimborazo, en particular de la Teología de la Liberación. La hibridez de esta iglesia devela la ilusión y la esperanza por romper barreras religiosas y superar los conflictos en esta región del Ecuador.

FIGURA 1: El Chimborazo



Autora: Susana Andrade, 29 abril, 2017

⁴ Los datos estadísticos que se manejan hasta la fecha son: 2116 iglesias indígenas evangélicas a nivel nacional, de las cuales el 56% están en Chimborazo con una comunidad de 100.000 conversos, 301 pastores y 293 coros musicales. (Guamán, 2006; Illicachi, 2013, Andrade, 2018)

⁵ Guamán, 2006; O'Brien, 2016; Haisell, 2017; Andrade, 2018.

FIGURA 2: Mujeres de Guamote



Autora: Susana Andrade, 29 abril, 2017

Contexto

La provincia de Chimborazo se encuentra en la sierra central y forma parte de las veinticuatro provincias del Ecuador. Tiene una población de 458.581 habitantes, de los cuales el 58% se reconocen como indígenas. La provincia está dividida en diez cantones, siete parroquias urbanas, 44 parroquias rurales y 554 comunidades indígenas. La categoría de comunidad indígena se construye desde un ordenamiento jurídico establecido por el Estado ecuatoriano, a través de la Ley del régimen de comunas de 1937; pero más allá del orden legal, la comunidad ha sido y continúa siendo la institución referente en la interrelación y negociación de los sectores indígenas con el Estado, las organizaciones no gubernamentales (ONG's), las Iglesias y la sociedad blanca-mestiza en general.⁶

⁶ Al decir de algunos autores, la comunidad indígena fue creada a imagen y semejanza de los ayllus precolombinos basados en relaciones de parentesco, con una economía moral y con formas colectivas de autoridad política (Santana, 1995; Tuaza, 2017).

La categoría indígena la utilizamos como una noción de auto asignación de los indígenas del Ecuador. Los kichwas son una de las catorce etnias del país (ahora llamadas nacionalidades) y los indígenas de Chimborazo se autodenominan, desde 1993, pueblo *puruhá*, con base en la presencia histórica del grupo precolombino del mismo nombre en la región. Los kichwas de Chimborazo hablan la lengua kichwa y han sido tradicionalmente agricultores. Sin embargo, en los últimos cincuenta años se han dedicado al comercio en ciudades de Ecuador, Colombia, Venezuela, Europa y Estados Unidos. Los procesos masivos de migración están estrechamente relacionados con la erosión de la tierra, el aumento de la pobreza y el proselitismo religioso.

FIGURA 3: *Mapa del Ecuador con la provincia de Chimborazo*



Fuente: https://es.wikipedia.org/wiki/Provincia_de_Chimborazo

En cuanto a los métodos de investigación, mi trabajo en la provincia de Chimborazo se inició en 1986, en el marco de un proyecto de investigación sobre los procesos de conversión religiosa al protestantismo en América Latina⁷. Desde entonces, he continuado trabajando en la región sobre cuestiones religiosas, políticas y culturales.

El tema del presente artículo surgió de una propuesta de sacerdotes católicos y anglicanos para reflexionar sobre la situación conflictiva que estaban atravesando. Por esta razón, se me facilitó información a través de charlas, entrevistas, documentos, libros, invitación a fiestas, matrimonios, conferencias y otros eventos. El trabajo tuvo lugar durante los meses de mayo a noviembre de 2017, de junio a septiembre de 2018 y de noviembre a diciembre de 2019.

Los métodos utilizados en la investigación fueron la etnografía, la observación participante y las entrevistas en profundidad. En la iglesia anglicana entrevisté a los cinco sacerdotes y cinco diáconos anglicanos existentes y alrededor de veinte fieles; entre los católicos conversé con mis amigos sacerdotes y catequistas indígenas y en las iglesias evangélicas compartí algunas reflexiones con los pastores y sus familias.

Antecedentes históricos

En los años sesenta se produjo un cisma en el campo religioso de la provincia de Chimborazo del Ecuador, con la conversión masiva de las comunidades indígenas al protestantismo evangélico. Hoy, cincuenta años más tarde, el 80% de la población indígena es protestante. La provincia de Chimborazo ha sido un lugar emblemático, no sólo por la difusión del protestantismo en el Ecuador sino también por la presencia de la corriente de la Teología de la Liberación. El

⁷ Este proyecto de investigación abarcó estudios de caso en Guatemala, Nicaragua, Ecuador y Chile, fue financiado por el Centro Nacional de Investigación Científica de Francia (CNRS) y dirigido por la Dra. Carmen Bernard y el Dr. Jesús García-Ruiz en 1986.

pensamiento y la obra de su principal exponente, el obispo Leónidas Proaño, fue declarada en 2018 patrimonio inmaterial del Ecuador.

Durante los años setenta y ochenta, al mismo tiempo que los misioneros norteamericanos predicaron el fin del mundo, el pecado y la llegada del progreso; los católicos de la liberación promovieron las organizaciones políticas, apoyaron la lucha por la tierra y propusieron una lectura social de la Biblia, favoreciendo la consolidación de una conciencia política. El obispo Proaño, incluso, fue más lejos y planteó la necesidad de crear una Iglesia con rostro indígena (liturgia, teología, autonomía). Al final, las propuestas se entremezclaron: los evangélicos adoptaron el rostro indígena y entraron a participar en la política, (hasta entonces prohibida por los misioneros norteamericanos). La Iglesia católica dio un giro conservador; las propuestas liberadoras se redujeron a pocos enclaves parroquiales. El conservadurismo paralizó el proyecto de la Iglesia indígena y los escasos diáconos y sacerdotes indígenas fueron neutralizados por la jerarquía interna.

La Iglesia indígena evangélica se había independizado de los misioneros americanos en los años sesenta y desde entonces manejaba libremente las iglesias, los seminarios, las escuelas, y una emisora de radio, que antes estuvieron bajo el control de los misioneros. Esto permitió un proceso de ‘culturización’ religiosa, que dio paso a una reinterpretación del evangelio según nociones de la cultura andina. El estudio de la Biblia produjo un impacto en la autoestima indígena cuando descubrieron que los seres humanos eran iguales ante Dios. Con el despertar evangélico, la pobreza, la explotación, y la discriminación fueron asociados al pasado de las haciendas y a la Iglesia católica, mientras que el futuro fue protestante y se lo vinculó con la educación, la salud y el progreso (Andrade, 2018).

La llegada del evangelismo al Ecuador conllevó conflictos y violencia religiosa como en otros países de la región. Desde los años sesenta hasta los años noventa se produjeron divisiones, persecuciones, expulsiones e inclusive muertes entre facciones católicas y evangélicas, azuzadas muchas veces por sacerdotes y misioneros

extranjeros. “La religión no nos une, lo que nos une es la cultura, la memoria histórica y los grandes acontecimientos de la vida comunitaria” (Entrevista a Luis Alberto Tuaza, Sacerdote indígena anglicano, Cebadas, noviembre 2019), explica un sacerdote anglicano al repasar los viejos y los nuevos enfrentamientos religiosos.

A los primeros evangélicos se los castigó bañándolos en trago y *chicha*, quemando sus casas y agrediendo físicamente; mientras que los católicos fueron perseguidos por la ley, encarcelados y enjuiciados por los evangélicos.⁸ Estos conflictos y divisiones disminuyeron lentamente. El aumento de las conversiones al evangelismo ayudó a reducir las tensiones, constituyéndose en una estrategia de cohesión de las familias divididas. La nueva ética y la elevada autoestima, así como la migración, el mayor acceso a la educación y a la salud fueron algunas razones del aumento de las conversiones al protestantismo evangélico. El clima religioso de la provincia de Chimborazo parecía haber alcanzado la calma hasta que, en el año 2009, algunos sacerdotes indígenas rompieron con la Iglesia católica y formaron una Iglesia indígena “anglicana”.

Las raíces de la disidencia

Los protagonistas de esta ruptura fueron sacerdotes indígenas formados durante el período de los obispos Proaño y Corral bajo la propuesta de la ‘inculturación’ del evangelio.⁹ Su formación teológica combinó contenidos conservadores del seminario mayor de la ciudad de Cuenca con la experiencia adquirida en las Comunidades Eclesiales de Base (CEB). A los sacerdotes rebeldes se sumaron catequistas indígenas, conocidos como *llakta michiks*,¹⁰ quienes surgieron

⁸ Ver protestantismo indígena, Abya-Yala, 2004.

⁹ Noción post Concilio Vaticano II que pretendió realizar una evangelización condescendiente con las creencias y tradiciones de los pueblos indígenas.

¹⁰ La expresión kichwa *llakta michik* se puede traducir literalmente por “pastor de la tierra” y designa a los catequistas indígenas.

de un proyecto de formación político-religiosa de la casa hogar Santa Cruz de Riobamba, bastión del obispo Leónidas Proaño.

Existen distintas razones para explicar la ruptura de los sacerdotes y catequistas indígenas con la diócesis de Riobamba, entre las cuales está el celibato, el clericalismo y el descuido ritual de la Iglesia católica. La disolución del celibato por parte de los sacerdotes indígenas fue la razón más visible de la separación. Dos sacerdotes católicos formaron familias y se negaron a acatar las órdenes del obispo de trasladarse a otras parroquias para acallar los rumores afectivos. “Eso (el traslado) era un engaño al pueblo y un autoengaño, ¿dónde quedaba el sentido de responsabilidad?”, se preguntaba uno de los actores. Los anglicanos señalan la incongruencia del celibato en la cultura kichwa. “Los hombres solteros no son tomados en serio, son burlados y no tienen autoridad en la comunidad”, explica un sacerdote anglicano¹¹, además de citar pasajes bíblicos referentes a profetas y evangelistas casados: “La importancia del matrimonio indígena incluso se refleja cuando un viudo o un soltero muere y es enterrado junto a una paloma viva, pues no puede ir al otro mundo solito, la paloma suple el lugar de su esposa” (ibid).

Cuestionan el pensamiento dualista cristiano que ha otorgado demasiada importancia al alma en detrimento del cuerpo; ellos reivindican la unidad cuerpo-alma, como lo explica el mismo sacerdote anglicano:¹²

Para la filosofía andina no hay dualidad entre el cuerpo y el alma, no hay separación entre lo sagrado y lo profano. Si hoy tengo que celebrar la misa aquí pues la celebramos y si más tarde tenemos que bailar y tomar pues no pasa nada; el mundo andino no se preocupó por cuestiones metafísicas, se preocupó por el hoy, por las cosas reales y no ficticias, en eso nos parecemos a Cristo.

¹¹ Entrevista a Luis Alberto Tuaza, sacerdote indígena anglicano, octubre 2017.

¹² Ibid.

El Padre Tuaza enfatiza y se identifica con el pragmatismo de Jesús, quien hacía milagros a los enfermos y hambrientos:

Las preocupaciones de Jesús en los evangelios son tres: uno la comida, porque Jesús dice no pueden estar sin comer y sus milagros tienen que ver con la comida, el pan que comía la gente pobre y el vino que se mezclaba con otros vinos y que Jesús hizo su cuerpo y su sangre; la otra preocupación de Jesús fue la salud del pueblo, a Jesús lo vemos siempre al lado del enfermo, del cojo, del ciego, del sordo y la tercera preocupación fueron las relaciones humanas, a ratos conflictivas, por eso insistía en la reconciliación para provocar experiencias de armonía y de fraternidad, el mandato del amor es: amarse los unos a los otros. (Entrevista a Luis Alberto Tuaza, Sacerdote indígena anglicano, Cebadas, noviembre 2019)

Otra razón de la división fue la crítica al clericalismo y autoritarismo de la Iglesia católica, que no permitió el acceso al poder ni la toma de decisiones a los líderes indígenas (sacerdotes, catequistas, diáconos). La dirección de la pastoral indígena, desde su creación en 1979, estuvo en manos mestizas. Sacerdotes, monjas y seglares mestizos diseñaron e implementaron los planes de evangelización dirigidos al pueblo indígena. “Se creían nuestros dueños, éramos una amenaza por ser indígenas estudiados, nos acusaban de aculturados, decían que habíamos perdido la cultura”¹³.

Los jóvenes indígenas con experiencia política en la provincia miraron críticamente los antiguos esquemas de obediencia y dependencia hacia la Iglesia católica. La libre interpretación bíblica, la expresión de nuevas ideas e iniciativas de evangelización fueron motivos de desencuentros, exclusión y separación de algunos jóvenes rebeldes, lo cual contribuyó a que se sumaran a las filas anglicanas.

A mucha gente le gustaba cómo yo interpretaba (la Biblia) y eso no les gustó a los curas que me echaron por la amenaza que representaba; yo decía, de manera crítica cómo la iglesia debía dar mejor servi-

¹³ Entrevista a Eulogio Quito, sacerdote indígena anglicano, octubre del 2017.

cio a la gente, decía que el amor de Dios es misericordioso, que él nos perdona, daba mensajes muy claros.¹⁴

La propuesta del obispo Proaño, de los años ochenta, de crear una Iglesia indígena liberadora, integral, y participativa, quedó resonando entre los líderes kichwas, quienes buscaron maneras de hacer realidad la idea de una Iglesia empoderada por los indios, con identidad y liturgia propia. Veamos algunos testimonios de los disidentes: “Sentíamos la necesidad de ser evangelizados en nuestro propio idioma y por nosotros mismos”. La imagen de un Jesucristo revolucionario opuesto al poder institucional y a favor de la igualdad entre hombres y las mujeres fue realzada por los anglicanos: “No necesitamos jerarcas porque nuestro único y eterno Dios es Jesucristo. Cristo fue subversivo, fue alternativo”. Borrar las jerarquías, el autoritarismo y el colonialismo heredado fue difícil tal y como refleja este testimonio: “Yo les digo a nuestros sacerdotes: usted es cura igual que el padre Gortaire o que el Padre Vera, no es ni más ni menos, así que ¿por qué tiene miedo? Actúe, lo normal es equivocarse pues así aprendemos”.¹⁵ Comparan los actuales tiempos de persecución con la época de Proaño; en ese entonces los primeros catequistas indígenas, al visitar las comunidades, fueron rechazados por ser “*runayllas*”, ‘indios nomás’; los comuneros exigían la presencia de curas ‘legítimos’ blancos, extranjeros e hispanohablantes. De igual manera, en aquella época de los años setenta y ochenta, los párrocos blanco-mestizos rechazaron la presencia de los misioneros itinerantes, figura de la pastoral indígena, creada para celebrar los sacramentos en el campo y de esta manera evitar los atropellos de los curas y mestizos de los pueblos. “Cuando llegaba el padre Vera a hacer misiones en la comuna, no cobraba los sacramentos y entonces el cura párroco se enfadaba y

¹⁴ Entrevista, Carlos Ayol, diácono indígena anglicano, septiembre del 2017

¹⁵ Estos testimonios provienen de las entrevistas realizadas a los sacerdotes anglicanos Luis Alberto Tuaza, Carlos Ayol y Eulogio Quito, mayo del 2018.

empezaba a decir que aquellos bautizos no servían, que solo valían los bautizos celebrados en el pueblo Calpi ”.¹⁶

Otra causa de la división anglicana fue debido al rezago religioso en que se encontraban las comunidades kichwas. Eran pocos los sacerdotes católicos que atendían la demanda de los servicios religiosos en la provincia de Chimborazo. El cantón Guamote, por ejemplo, con 42.000 habitantes tiene a su cargo dos sacerdotes. Los habitantes relatan las solicitudes y ruegos para que los curas se desplazaran al campo a celebrar misas, matrimonios, bautizos y funerales. La desatención ritual que aquejaba a los católicos debe ser analizada en relación con la presencia de las iglesias evangélicas en la región, las cuales cuentan con más de quinientas iglesias y trescientos pastores y disponen de centros y seminarios de formación religiosa. La instrucción y las ordenaciones católicas, por el contrario, son procesos largos y costosos, con pocas oportunidades para los postulantes indígenas.¹⁷

Usted sabe que en la Iglesia católica los procesos formativos son fuertes y largos, normalmente suelen terminar en licenciaturas y doctorados en universidades nacionales y extranjeras. Las noticias que me llegan es que están ordenando, por parte de esa gentita, (anglicanos) a personas de muy bajo nivel cultural, de muy pobre formación.¹⁸

La influencia del protestantismo en el campo religioso de la provincia de Chimborazo ha sido significativa no solamente por el número de creyentes, pastores e iglesias sino por el empleo de métodos eficaces de evangelización, el fácil acceso a los estudios bíblicos, el uso de la radio y las redes sociales, la mayor movilidad social, el ejercicio de cargos políticos, así como el impulso al comercio y la migración internacional.

¹⁶ Entrevista a José Guishka, sacerdote indígena anglicano, junio del 2018.

¹⁷ La diócesis de Riobamba actualmente tiene doce seminaristas, de los cuales uno es indígena.

¹⁸ Entrevista al Obispo de Riobamba, Julio Parilla, mayo del 2018.

FIGURA 4: Novios leyendo la Biblia



Autora: Susana Andrade, 29 abril, 2017

Iglesias anglicanas: filiación e identidad

La búsqueda de tutela

Al separarse de la Iglesia católica, los sacerdotes casados buscaron una congregación que los acogiera con una propuesta de Iglesia indígena, dinámica y participativa, modelo que respondía a la visión del obispo Proaño. “Tratamos de mantener viva la memoria de Proaño, él soñaba que caminemos con dos pies: uno en la Iglesia viva y otro en la organización popular”, rememora un sacerdote anglicano.

La opción por los pobres de la Teología de la Liberación se había cristalizado en la creación de una pastoral indígena con equipos misioneros itinerantes, comunidades eclesiales de base y la formación de catequistas indígenas. El cantón Guamote fue uno de los espacios privilegiados de dicha propuesta. Hoy en día, el mismo cantón es la sede de la Iglesia anglicana. Resulta paradójico que sean los mismos indígenas formados bajo los principios de la Iglesia viva y en el bastión del catolicismo liberal quienes promueven la separación. Algunas explicaciones las veremos más adelante.

En 2009, la Iglesia episcopal de Estados Unidos, con sede en Ecuador y de confesión anglicana, amparó a los disidentes católicos bajo el nombre “pastoral indígena monseñor Leónidas Proaño”. La propuesta de una iglesia indígena concordaba con el carácter inclusivo de los episcopales, quienes ordenaban a mujeres, personas GLBT y minorías étnicas. Ecuador había sido un campo misionero de la iglesia episcopal norteamericana desde 1967.¹⁹ Sin embargo, esta alianza duró hasta 2015, debido a desacuerdos económicos y de formación de cuadros (ordenación). La Iglesia episcopal solicitó a los anglicanos indígenas pagar una contribución mensual de 250 dólares, que no pudieron asumir. Además, estableció como requisito mínimo para ordenar sacerdotes y diáconos la terminación de la educación secundaria, que tampoco se ajustó a las posibilidades de los aspirantes. Otro motivo de discordia fue de orden legal. La Iglesia indígena reclamó personería jurídica, la que no fue aceptada por la Iglesia episcopal.²⁰ La sede construida en Guamote, y dos vehículos de la Iglesia episcopal quedaron en manos indígenas. Otras versiones sobre la separación mencionan la incompreensión cultural de la Iglesia americana, la falta de atención ritual y la ausencia de espacios de reflexión.

¹⁹ La diócesis episcopal del Ecuador tiene 34 misiones en quince provincias del Ecuador. A nivel mundial existen 44 iglesias en el mundo con una población de ochenta millones de fieles. <https://www.episcopalchurch.org/page/provinces-anglican-communication> Página no encontrada

²⁰ La personería jurídica protege a las iglesias con los derechos y las obligaciones de la ley de cultos de Ecuador.

FIGURA 5: Iglesia Anglicana en construcción



Autora: Susana Andrade, 21 noviembre, 2019

Durante dos años buscaron un nuevo amparo institucional entre las ramas anglicanas hasta que, en 2017, encontraron el apoyo de la Provincia Anglicana de América (APA), Iglesia norteamericana con sede en Orlando, Florida. Esta Iglesia, a diferencia de la episcopal, fue menos inclusiva. La provincia anglicana se autodefine como “Iglesia una, santa, católica y apostólica (no romana) sin comunión completa con la sede madre de Canterbury en Inglaterra”. Desde entonces, los indígenas de Chimborazo pasaron a llamar a los católicos ‘romanos’. En agosto de 2017, un obispo americano de la APA llegó al Ecuador para ordenar a tres sacerdotes y diáconos indígenas. Con ello sumaron cinco sacerdotes, cinco diáconos en 32

iglesias de tres cantones de la provincia de Chimborazo (Riobamba, Colta y Guamate) con una población aproximada de ocho mil seguidores. Tienen adeptos en otras ciudades del país como Santo Domingo, Machachi y Quito, los cuales son destinos habituales de migración de los indígenas de Chimborazo.

La evangelización anglicana estuvo dirigida a la población católica por la similitud del mensaje, las prácticas, la formación y la religiosidad popular. Para los evangélicos, la Iglesia anglicana no representa una amenaza, tal y como lo explica el pastor evangélico Segundo Mocha: “Nosotros estamos acostumbrados al sistema de la Unión Misionera Evangélica, tenemos conocimientos, juramentos y declaración de fe” (Entrevista a Pastor Segundo Mocha, Unión Misionera evangélica, Santiago de Quito, septiembre del 2017). La competencia, para ellos, viene de las Iglesias pentecostales como es la Iglesia del Tabernáculo de los Milagros, de reciente ingreso a la provincia de Chimborazo. El éxodo a las Iglesias pentecostales, según los pastores evangélicos, es debido a la rebeldía y a la desobediencia de los creyentes que “no se someten al pastor”. En realidad, el problema de la deserción al pentecostalismo es más complejo y está relacionado con un culto emocional y libre, un mayor acceso a cargos religiosos que dependen más de los dones del espíritu santo que de una costosa formación religiosa.²¹

Para los indígenas anglicanos la premura por encontrar un cobijo institucional fue para evitar convertirse en ‘secta’, término despectivo utilizado por los ‘romanos’ para desacreditarlos como minoría religiosa. Ellos desean formar parte de una Iglesia universal, reconocida, e histórica. La filiación y auto denominación de anglicana se debió a la similitud con la teología y el *ethos* católico, como lo veremos más adelante.

²¹ Los dones del espíritu santo se pueden recibir mediante revelación, visiones y sueños. Una vez recibido el don de la palabra, por ejemplo, el candidato sigue una rápida formación en estudios bíblicos.

FIGURA 6: Matrimonio católico



Fuente: Susana Andrade, 29 abril, 2017

Una iglesia híbrida

La preocupación principal de los anglicanos de Chimborazo no ha sido únicamente hallar una filiación religiosa que los legitime sino la posibilidad de instaurar un modelo de Iglesia que combine elementos tanto católicos como evangélicos y kichwas. La Iglesia anglicana, al romper con el orden jerárquico y el poder de la Iglesia católica, tuvo la posibilidad de construir una nueva propuesta religiosa. Esta iniciativa combinó la lectura social de la Biblia con el proceso de concientización social de la Teología de la Liberación, junto a una práctica evangélica ataviada de música, alabanzas, coros, convivencias, estudios bíblicos, y sobre todo del uso del idioma kichwa. El lado ‘oscuro’ del protestantismo no fue integrado, por

tratarse de una prédica basada en el miedo, el pecado y el infierno, como ellos lo manifiestan. La consonancia del anglicanismo con la fe católica fue indiscutible, razón por la cual buscaron una Iglesia con los mismos preceptos y prácticas católicas. “Mantenemos la fe católica, la eucaristía, el amor a la virgen, los credos y los santos”, explica el sacerdote anglicano Eulogio Quito.

Los disidentes indígenas se adhirieron a la Iglesia episcopal bajo el nombre de “Pastoral indígena Monseñor Leónidas Proaño de Chimborazo” debido a que su proyecto de evangelización estaba centrado en las reflexiones, preceptos y enseñanzas del obispo Proaño. “Proaño decía que con la Biblia nos oprimieron quinientos años, pero con ella nos vamos a liberar”²². En 2008, la obra y el pensamiento del Obispo Proaño fueron declarados patrimonio inmaterial del Ecuador por la Unesco, lo cual lo convirtió en un símbolo de todos los ecuatorianos. Este reconocimiento nacional fue uno de los elementos esgrimidos por los anglicanos para usar a su antojo la imagen y el mensaje del obispo. Sin embargo, existen otras razones que explican la apropiación del nombre de Proaño.

El mensaje del Obispo sobre la dignificación de los indios, la propuesta de construir una Iglesia-teología india, los análisis sobre la desigualdad social y la lectura social de la Biblia habían repercutido hondo en los indígenas católicos, quienes buscaron autonomía, ascensos y acceso al poder. Sus voces críticas fueron calladas o descalificadas. Las críticas a las prácticas clericales de la Iglesia católica y la necesidad de empoderamiento fueron la base de la disidencia. De acuerdo con el diácono José Guamán, esta situación cambió en el momento de la conversión al anglicanismo: “Nos tenían para pequeñas cosas (la Iglesia católica), hoy estoy al frente de dos mil y tres mil personas en grandes encuentros. Con la Ianglicana tuvimos más espacio de formación y decisión” (José Guamán, diácono de la iglesia indígena anglicana, Guamote, Octubre, 2017).

²² Entrevista a Luis Alberto Tuaza, sacerdote indígena anglicano, mayo de 2018.

Otra justificación para usurpar la figura del Obispo Proaño fue el proceso de “des-proañización”, como llaman los anglicanos al abandono de los postulados de la teología de la liberación. El mismo diácono es elocuente al respecto:

Se dejó de lado la memoria histórica de monseñor Proaño porque decían que se centró más en la política y se olvidó de la parte religiosa, pero Proaño dignificó al indígena y fue celoso de la tradición católica. Si lees los escritos de Proaño vas a ver una apología fuerte contra el mundo evangélico porque los asoció con el imperialismo norteamericano. (José Guamán, diácono de la iglesia indígena anglicana, Guamate, Octubre, 2017)

Unos años antes de la muerte de Proaño, en 1986, el obispo Corral lo sucedió y durante su obispado de veintinueve años, la diócesis de Riobamba se fue apartando de las ideas revolucionarias del Obispo Proaño y reemplazándolas por visiones conservadoras.²³ Con la llegada, en 2013, del obispo español Julio Parilla a Riobamba, el menoscabo de la figura de Proaño se evidenció cuando el nuevo obispo retiró del altar mayor de la catedral de Riobamba un cuadro emblemático de Proaño, pintado por el premio nobel Adolfo Pérez Esquivel.²⁴

²³ El repliegue de la Iglesia católica estuvo ligado a las críticas del Vaticano por su espíritu liberal peligroso. El cardenal Ratzinger (luego Papa Benedicto XVI), quien fue prefecto de la congregación para la doctrina de la fe, en 1981, (institución que en el siglo XVI se conoció como la inquisición romana o el santo oficio), fue quien se encargó de reprender a los teólogos de la liberación por el ‘progresivo proceso de decadencia de la Iglesia católica’ (Messori, 1985).

²⁴ La pintura constituye un símbolo del trabajo pastoral por la opción de los pobres. La ciudad de Riobamba y los indígenas impidieron el retiro de la pintura, la cual fue colocada en una pared lateral de la catedral.

Figura 7: El cuadro de la discordia: Proaño y los teólogos de la liberación



Autora: Susana Andrade, noviembre 2019

Para el obispo español, la pastoral indígena representa una “cosa del pasado”, sin relevancia, primero porque los católicos indígenas son pocos (cómo él dice) y luego porque la opción de la diócesis ahora son los jóvenes, los mestizos, la educación y los proyectos agrícolas. Escuchemos al obispo Julio Parilla:

Hoy nos damos cuenta de que no es posible fraccionar la pastoral, vivimos en un mundo globalizado, bajo la influencia de una cultura dominante, tecnológica, mucho más individualista que pone en crisis la realidad comunitaria y en ese sentido también los jóvenes indígenas y el indigenado necesitan formación renovada...en ese sentido la iglesia tiene una opción de fidelidad a un planteamiento multiétnico. (Entrevista a Julio Parrilla, obispo de Riobamba, Riobamba, septiembre, 2017)

Con todo lo anotado podemos comprender mejor las razones por las cuales los anglicanos reivindicaron la figura del obispo Proaño, relegada por sus propios congéneres. La propuesta anglicana ha intentado recoger las ‘mejores prácticas’ de una y otra tradición religiosa, encontrando puntos de encuentro entre católicos y evangélicos e integrando ciertas nociones de la cultura kichwa. El resultado sorprende, una vez más, por la capacidad indígena de mezclar elementos de diferentes procedencias, tal y como se evidencia en la religiosidad popular. Esto nos recuerda lo que decía Marc Augé sobre las religiones ‘paganas’ que “acogen la novedad con interés y espíritu de tolerancia y siempre están listas para ampliar la lista de dioses, convive la suma como alternativa mas no la síntesis” (traducción propia, 1982: 14)²⁵.

¿Por qué los disidentes católicos no se convirtieron al protestantismo, religión mayoritaria en la provincia de Chimborazo? La decisión, nos explican, fue de orden colectivo: no decidieron los sacerdotes solos, fueron sus familias, sus comunidades, su formación, la tradición y la experiencia religiosa que pesaron y frenaron el éxodo al evangelismo. Ofertas no faltaron: varias iglesias evangélicas y pentecostales de Chimborazo, Guayaquil, Quito estuvieron interesadas en sus servicios. Sus perfiles y experiencia pastoral fueron altamente apreciados pero su corazón, como explican, estuvo junto a la Virgen, los santos y el sentimiento católico.

En resumen, la tercera vía, la anglicana, condensa una práctica evangélica colmada de alabanzas, música, cantos, pasajes bíblicos, y una metodología católica que invita a reflexionar sobre el hombre y la mujer comprometidos con la lucha social y el ideal de construir una teología indígena y un mundo mejor. En este proceso están presentes nociones kichwas que ayudan a eliminar concepciones dualistas del mundo con el fin de buscar la unidad de los distintos credos. Especifiquemos en qué consiste la hibridez anglicana.

²⁵ “Il accueille la nouveauté avec intérêt e esprit de tolérance; toujours pret à alongar la liste des dieux, il conçoit l’addition, l’alternance, mais non la synthèse” (1982:14)

FIGURA 8: Virgen con el Niño



Autora: Susana Andrade, 20 abril, 2017

FIGURA 9: San Pedro



Autora: Susana Andrade, 20 de abril, 2017

Se hace camino al andar

Independizarse de la Iglesia católica significó reflexionar solos, en su propio idioma, a su ritmo y con su estilo. La voz de los mayores, los *taytas* y las *mamas*, fue esencial para reanimarlos con orientaciones, valores y consejos que, al mismo tiempo, fortalecieron la identidad, la memoria, la tradición y el corazón.²⁶

La metodología participativa, integral y comunitaria se reflejó en la división de tareas: el sacerdote anglicano no fue la única figura central como había sido el sacerdote católico. Las oraciones, los cantos, las lecturas bíblicas pasaron a manos de mujeres y hombres comunes. La reflexión fue el eje de la conversión, analizaron las diferencias y las ventajas de la Iglesia anglicana frente a las demás Iglesias. Discutieron pasajes bíblicos, profundizaron creencias, despejaron dudas y así se convencieron de la separación. Cada reunión, asamblea, convivencia, misa y celebración fortaleció la decisión de romper con el coloso católico. La dimensión integral consistió en juntar la evangelización con el compromiso social y político. Por el momento, los anglicanos reconocen tener los dos pies en la evangelización; el trabajo organizativo está pendiente a pesar de su apremio.

La parte política (la) estamos dejando de lado, pero más que tomar posición a favor de un partido u otro (por) lo que hay que tomar partido es por lo indígena y por la vida. Hoy mismo nos surgen reflexiones serias sobre la cuestión medio ambiental; ¿qué estamos haciendo por salvaguardar el agua, la soberanía alimentaria? Yo he sido testigo, los últimos dieciocho años en Guamate, de cómo la frontera agrícola está avanzando y las fuentes de agua son ahora más escasas.²⁷

El inicio de los anglicanos ha sido difícil debido a las críticas, las acusaciones y el desprestigio que les han causado los ‘romanos’; además,

²⁶ El corazón está asociado a la intuición como forma de conocimiento distinta a la razón y representa el centro neurálgico de la cultura andina donde está depositada la fuerza, el coraje y la identidad étnica.

²⁷ Entrevista a Luis Guamán, diácono indígena anglicano, octubre de 2017.

están las limitaciones económicas y la falta de espacios de reunión y celebración. La ofensiva de la Iglesia católica, explican los separatistas, los ha hecho más fuertes en su propósito de crear una Iglesia indígena y autónoma.²⁸ Al comienzo y al no contar con capillas, los anglicanos ocuparon los templos católicos, alegando que al encontrarse en tierras comunales pertenecían a las comunidades. En efecto, algunos títulos de propiedad fueron comunales, pero otros estuvieron a nombre de la diócesis de Riobamba. Esto provocó la ira de los ‘romanos’, quienes desempolvaron los certificados de propiedad y desalojaron a los invasores.²⁹

Al tratarse del mismo mensaje y utilizar la metodología y la terminología católica por parte de exsacerdotes y diáconos indígenas, las comunidades católicas los acogieron gratamente.³⁰ Llegaron a suplir el vacío espiritual y ritual, a ponerse al día con los sacramentos y a reflexionar sobre autonomía, empoderamiento y el renacer del sueño de Proaño. La iglesia anglicana ‘Pastoral indígena Monseñor Leónidas Proaño’ provocó confusión y desorientación en las comunidades, las cuales no lograron distinguir entre una iglesia y otra. “Continuamos siendo una porción de la de la Diócesis de Riobamba, reproduciendo las ideas del Padre Julio Gortaire y del Padre Carlos Vera”, explicaban, confusamente los anglicanos.³¹ La metodología participativa de los anglicanos combinó el análisis de la realidad social, la religiosidad popular, los estudios bíblicos y el realce de la etnicidad y la cultura kichwa. De la Biblia tomaron citas referentes a la igualdad de los seres humanos ante Dios. “No nos dábamos cuenta de

²⁸ Este relato es similar al de los evangélicos de los años sesenta, cuando sobrevivieron a persecuciones violentas en su contra, hecho que fue interpretados como una victoria del dios único sobre las creencias idolátricas católicas (Andrade, 2014:165).

²⁹ Este fue el caso del santuario en la comunidad de San Miguel de Pumachaca en la parroquia de Palmira, cantón Guamote. Lo curioso de este incidente entre católicos y anglicanos fue que los evangélicos apoyaron a los católicos para recuperar el templo; al parecer los anglicanos sí representan competencia para los evangélicos.

³⁰ La terminología utilizada por los anglicanos es similar a la de los católicos. Utilizan las palabras: misa, sacerdotes, sacramentos, liturgia, oraciones (Padre nuestro, Credo), homilía, consagración, etc.

³¹ Estos sacerdotes mencionados fueron los antiguos vicarios de la pastoral indígena.

que los indígenas somos capaces de ocupar cualquier cargo religioso. Hemos nacido para ser profetas”, explica José Guishka, un diácono anglicano y exconcejal de Guamote. La separación de la Iglesia católica les permitió afirmar su autonomía, elevar la dignidad, al mismo tiempo que develar las ardidés del poder católico. “Dios está en todas partes, no solo en la Iglesia católica. En el ser humano también está el espíritu de Dios” explica José Guishka.

Según los propios anglicanos, la nueva Iglesia está basada en tres ejes: la fe en Jesucristo, la memoria del obispo Proaño y la pertenencia étnica, además de ser inclusiva hacia las mujeres y propiciar el diálogo interreligioso. Respecto a la religiosidad popular mezclada de santos, Vírgenes, espíritus de cerros y lagunas, la posición anglicana es aún ambigua: no tienen una postura firme al respecto, se encuentran en un proceso de reflexión, el cual aparece más racional que emocional. Desaprueban los despilfarros de las fiestas, así como el uso excesivo de alcohol, y consideran el culto a las imágenes errado cuando se desconoce la vida de los santos. A mis preguntas sobre el rol de los santos y sus milagros confiesan que “esa idea ya estamos quitando”; sobre la virgen explican que fue la madre de Dios, tal y cómo responderían los evangélicos. No quieren prohibir las fiestas ni la religiosidad popular, pero quieren cambiar estas prácticas a través de la fe, la escritura y la razón. “Valoramos la escritura iluminados por la razón y la tradición de los pueblos”, escuchamos a menudo esta frase. La ética y la religiosidad anglicana es el resultado de la influencia evangélica y del trabajo de la pastoral indígena (católica) que se esforzaron por ‘racionalizar’ la fe de los creyentes. A pesar del giro racional admiten que la devoción popular a las imágenes les ha servido para evangelizar.

El tema económico, ahora bajo su control, les ha permitido distribuir equitativamente las ofrendas: una mitad para la comunidad y otra para los líderes religiosos, mientras que antes, “se llevaban todos los curas”, como ellos explican. Tampoco conocían los montos de las ofrendas ni el destino de las mismas. Hoy saben que en la comunidad de Pumachaca, por ejemplo, las ofrendas a San Miguelito ascienden a más de dieciocho mil dólares por fiesta de aniversario.

FIGURA 10: sacerdotes anglicanos



Autora: Susana Andrade, 21 noviembre, 2019

Respuesta católica

Para la Iglesia católica, la salida de sus únicos cuadros indígenas ha sido un duro golpe, más aún constatar que utilizan la misma doctrina, liturgia y métodos de evangelización. A todo ello se suma la apropiación del nombre del obispo Proaño. “Nosotros somos los que llevamos el verdadero sentir de Monseñor Proaño”, replica el sacerdote católico Julio Gortaire (entrevista a Julio Gortaire, sacerdote católico de la diócesis de Riobamba, Riobamba, Septiembre, 2017). Los anglicanos están disputando el monopolio simbólico de la Iglesia católica cuando celebran misas, bautizos, matrimonios, funerales y realizan ordenaciones sin el consentimiento del clero oficial. La ortodoxia reflejada en leyes, normas, bulas, cánones, que legitimó la autoridad, los privilegios y las prerrogativas del clero católico, no tiene más legitimidad para los anglicanos.

Ante la celebración de los sacramentos por parte de los anglicanos, la diócesis de Riobamba ha resuelto anular estos sacramentos y desautorizar públicamente a los ex sacerdotes indígenas. Los obispos escribieron cartas dirigidas a los medios de comunicación, arremetiendo en contra de los disidentes y divulgando la división histórica entre la Iglesia episcopal anglicana y la Iglesia católica en el siglo XVI; también difundieron documentos del papa Leo XIII sobre la ilegalidad de las ordenaciones anglicanas en el siglo XIX.³²

La anulación de los ritos celebrados por los anglicanos provocó malestar en las comunidades, para quienes todo era ‘católico’ y ‘verdadero’. Las acusaciones pusieron de manifiesto una identidad anglicana hasta entonces encubierta. En la lucha de poder, los ‘romanos’ se atribuyeron la verdad, la autoridad y el derecho mientras que la ilegalidad, la inmoralidad y la mentira se atribuyó a los disidentes. Estas acusaciones generaron interrogantes entre los anglicanos: “¿por qué tienen que repetirse los sacramentos celebrados? ¿Por qué solamente tiene validez lo realizado por la jerarquía católica? “Si los sacramentos tienen valor para la comunidad y para el Señor, tienen más valor para nosotros”, aseveraban algunos anglicanos.

Los conflictos se trasladaron al interior de las comunidades, entre ‘fieles’ católicos y anglicanos ‘inmorales’. Estos acontecimientos trajeron a la memoria los conflictos de los años sesenta entre evangélicos y católicos. “Nos ven como criminales, pero peor fue con los evangélicos”, se consolaba un sacerdote anglicano. El reiterado argumento de la Iglesia católica sobre la compra de conciencias a cambio de dinero se reeditó una vez más: “Están atrás del dinero de los gringos”, “ganan en nombre de comunidad”, “se ganaron a unos pocos con ofrecimientos”, “tienen dinero pero nadie los acepta”, son algunas frases que se escuchan en un clero católico desconcertado. Otro reproche a los anglicanos fue su afinidad con los protestantes:

³² Los obispos de Riobamba Víctor Corral (1982-2011) y Julio Parrilla (2014-) enviaron las cartas de censura y explicaciones históricas acerca de la reforma anglicana.

Dicen que cogemos la espiritualidad de la Iglesia evangélica, que estamos con mentalidad evangélica, que no tenemos que cantar con las manos, que no debemos sacar nuestros cantos, que tenemos que obedecer el libro de cantos de la diócesis, que no debemos hacer conferencias con carpas.³³

En esta historia de separación no todo ha sido desfavorable para la diócesis de Riobamba, pues la propuesta liberadora tuvo importantes logros tanto en el campo político como religioso. Como mencionamos en la introducción, el apoyo de la Iglesia católica a los procesos organizativos locales y nacionales fue fundamental para la consolidación del movimiento indígena del Ecuador. El acompañamiento eclesial fue temporal, después las organizaciones decidieron caminar solas. De la misma manera, los anglicanos han roto con un molde católico que les quedó pequeño en su esfuerzo por crear una Iglesia kichwa libre e independiente. Sin embargo, la lealtad y el reconocimiento a sus mentores sigue vigente y esto lo podemos observar cuando utilizan los nombres, las prácticas, la metodología y conservan la identidad católica. La propuesta de la Teología de la Liberación no ha fracasado, ahora es practicada por los anglicanos a su manera. El rechazo de los disidentes a la opción protestante ha sido otra expresión de lealtad hacia la Iglesia católica; si bien han tomado elementos de los evangélicos, no todo fue integrado ni tampoco consintieron sumarse a sus filas.

Reflexiones finales

Para entender la insurrección en las filas católicas de los sacerdotes indígenas tenemos que señalar el repliegue ideológico y social de la Iglesia católica –de los últimos treinta años– hacia posturas más conservadoras. La propuesta del obispo Proaño de una Iglesia

³³ Entrevista a José Guishka diácono indígena anglicano, junio del 2018.

liberadora, indígena, donde “los pobres sean gestores de su propio destino y de su liberación”,³⁴ tuvo vida corta, pues la Iglesia de Roma vio con alarma la relación entre religión y política y proscribió a los teólogos de la liberación. Sin respaldo oficial, pocos sacerdotes de Riobamba continuaron sus trabajos pastorales y políticos, en medio de una arremetida evangélica y pentecostal que terminó convirtiendo a los católicos en una minoría religiosa.

Para las comunidades indígenas, los aportes de la reforma conciliar y las conferencias episcopales de Puebla y Medellín, popularizadas por el Obispo Proaño, permitieron reflexionar y cuestionar las relaciones de poder, el abuso, la injusticia y la explotación de los distintos actores de la sociedad. En un principio, las reformas no fueron bien recibidas por los propios indígenas, quienes naturalizaron la discriminación e interiorizaron las desigualdades, proceso conocido como colonialismo interno.³⁵ A través del análisis político y la lectura social de la Biblia, los escenarios se transformaron.

En la década de 2000, las críticas se dirigieron a la Iglesia católica de Riobamba, denunciaron la homogenización de la pastoral, la desigualdad de oportunidades, el autoritarismo e incluso el racismo al interior de la diócesis. La subordinación y la dependencia al clero católico resultó incongruente con el mensaje de dignidad, diversidad y autonomía pregonado por los teólogos de la liberación. Los jóvenes profesionales que ocuparon cargos políticos y tuvieron mayor acceso a los medios de comunicación y a las redes sociales fueron quienes iniciaron el quiebre de la estructura del poder eclesial católico. “Un día voy a despertar a la Iglesia católica”, se propuso Carlos, un diácono anglicano, cuando lo apartaron de la pastoral indígena de Guamote.

La reacción de la Diócesis de Riobamba frente a la disidencia indígena fue enarbolar la bandera de la ortodoxia, de la creencia

³⁴ Monseñor Corral en Bellini, 2009: 9.

³⁵ Ver Aguirre Beltrán G, 1967, Regiones de Refugio, Instituto Nacional Indigenista, México

correcta. Se proclamaron, una vez más, dueños de la verdad y pretendieron vigilar la pureza y propagación de la fe, anulando los sacramentos oficiados por los indígenas anglicanos. Fueron los mismos partidarios de Proaño, el obispo rojo, quienes no lograron comprender la diversidad de cristianismos presentes en un país intercultural.

En síntesis, observamos que la Iglesia indígena anglicana surge en el contexto de una cultura pluralista donde no se sostiene más la homogeneización cultural, el dogmatismo institucional y se desafía abiertamente las relaciones de poder y el clericalismo de la Iglesia católica. La búsqueda de una tercera vía, la de una Iglesia híbrida con identidad marginal amenazó el centralismo de la Iglesia católica, al mismo tiempo que cuestionó el monopolio de la Iglesia evangélica indígena de Chimborazo. La Iglesia anglicana se encuentra aún en ciernes, ha comenzado a caminar en el peligroso terreno de la autonomía, el respeto y la libertad de conciencia. Las transformaciones del campo religioso de la provincia de Chimborazo están íntimamente relacionadas con los procesos socioeconómicos del Ecuador y América Latina, en donde los movimientos sociales son los protagonistas centrales en la lucha contra de la discriminación y la pobreza. Un ejemplo de ello se reflejó en el levantamiento popular de octubre de 2019, cuando las organizaciones políticas y religiosas indígenas negociaron la salida a la crisis política y económica.

Bibliografía

Andrade, Susana (2002). "Le réveil politique des indiens protestants de l'Equateur", *Social Compass*, 49-1: 13-27.

- Andrade, Susana (2004). *Protestantismo indígena*. Quito: Editorial Abya-Yala
- Andrade, Susana (2016). *Sociedad, Historia e Interculturalidad en Chimborazo*. Quito: Abya-Yala
- Aguirre Beltrán Gonzalo (1967). *Regiones de Refugio*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista
- Andrade Susana (2018). “Neo-evangélicos y empoderamiento indígena en el Ecuador”. En García L., Illicachi J., Ramos R, (eds.) *Protestantismo y Catolicismo indígena desde una perspectiva antropológica*. Riobamba, Ecuador: Universidad Nacional de Chimborazo, pp. 219-244.
- Augé Marc (2008). *Le genie du paganisme*. París: Folio essais.
- Bhabha Homi (1994). *The location of Culture*. Londres: Routledge
- Bellini, Luciano (2009). *Palabras de Liberación, discursos y homilias de Mons. Leónidas Proaño*. Quito: Abya-Yala
- Castro-Gómez, Santiago (2013). *La hybris del punto cero*. Bogotá: Universidad Javeriana
- Guamán, Julián (2006). *Feine, la organización de los indígenas evangélicos en Ecuador*, Quito: Abya-Yala.
- Haisell, Simon (2017). *Indigenous modernity and its malcontents: Family, Religion and tradition in Highland Ecuador*. Essex: PhD Thesis, Department of Sociology: University of Essex.
- Illicachi, Juan. 2013. *Diálogos del Catolicismo y protestantismo indígena en Chimborazo*. Quito: Abya-Yala.
- Instituto Diocesano de pastoral de Riobamba (1980). Riobamba, Centro de Estudios y publicaciones.
- Lyons Barry (2018). “El Respeto y la Teología de la Liberación: religión, autoridad e identidad en Chimborazo. En García L., Illicachi J., Ramos R (eds.) *Protestantismo y Catolicismo indígena desde una perspectiva antropológica*, Riobamba- Ecuador: Universidad Nacional de Chimborazo pp. 279-312.

Messori, Vittorio (1985). *The Ratzinger report*. San Francisco: Ignatius Press.

O'Brien, Kathleen (2016). *After conversion: gender, modernity and the regeneration of Christianity across three generations of indigenous evangelicals in Highland Ecuador*, Urbana: Illinois. Thesis for the degree of Doctor of Philosophy.

Restrepo, Eduardo (2012). *Intervenciones en teoría cultural*. Popayán: Universidad del Cauca

Santana, Roberto (1995). *Ciudadanos en la etnicidad*. Quito: Abya-yala.

Suess, Paulo (1995). *Evangelizar desde los proyectos históricos de los otros*. Quito: Abya-Yala

Tuaza, Luis Alberto (2017). *La construcción de la comunidad desde los imaginarios indígenas*. Riobamba: Universidad Nacional de Chimborazo.

Chamanismos yageceros y las paradojas de la etnicidad en el Estado multicultural colombiano

Alhena Caicedo Fernández

En el mes de septiembre de 2018 recibí una invitación de la gobernación del departamento del Putumayo para asistir al “Encuentro de medicina tradicional: Putumayo Ancestral” que se realizaría a mediados de octubre en la ciudad de Mocoa, capital del departamento. El encuentro, organizado por Indercultura, el Instituto de Cultura del Putumayo, y la mesa permanente del pueblo kofán, organización indígena, se presentaba como un espacio de “armonización colectiva” realizada por los chamanes indígenas de todo el departamento a favor de los damnificados por la avalancha que un año antes, el 17 de marzo de 2017, había devastado a Mocoa. El encuentro contaba con la guía espiritual del taita¹ Querubín Queta Alvarado, mayor del pueblo kofán y quizás el más reconocido de los taitas yageceros en Colombia y en el exterior, debido a su edad y a su visibilidad como autoridad indígena en múltiples instancias internacionales.

¹ Voz quechua que hace referencia a la autoridad masculina con la actualmente se reconoce a los chamanes yageceros y que ha sustituido a las nociones vernáculas del *curaca* o *yacha*.

A la invitación firmada por el gerente del instituto se anexaba la programación detallada de los cuatro días del evento con actividades varias como conversatorios, conciertos y muestras culturales y gastronómicas que servían de antesala a las dos jornadas centrales, que comenzarían con la llegada de los taitas desde diferentes puntos del departamento. La primera actividad, prevista para el 11 de octubre y abierta al público, era un recorrido por el “territorio sagrado” de los ríos que provocaron la avalancha, en acompañamiento a los taitas. Ese mismo día en la noche, hacia las 8:00 p.m. tendría lugar la “jornada de armonización espiritual desde la medicina tradicional de los pueblos indígenas kofán, murui-muinane, siona, awá, embera, kamentsá, nasa, inga y kichwa”. En la madrugada del simbólico 12 de octubre, se desarrollaría la “jornada de sanación territorial a las zonas afectadas con los taitas participantes en el encuentro”. Por la tarde, en el auditorio máximo de la sede de Corpoamazonía, tendría lugar el “Diálogo intercultural”. La clausura prevista para esa noche era un concierto con grupos musicales autóctonos de cada una de las comunidades, y el cierre del reconocido Grupo Putumayo de música andina.

La avalancha que había destruido la mitad de la pequeña ciudad enclavada en el piedemonte amazónico había sido noticia nacional no solo por los centenares de muertes ocurridas y la emergencia humanitaria que desencadenó, sino por los casos de corrupción y desvío de dineros que se destaparon en los meses posteriores y que a los ojos de la elite regional ponían en tela de juicio el mandato del actual gobierno departamental. Este, pensé en ese momento, no sólo era un encuentro de medicina tradicional indígena auspiciada por la gobernación para conmemorar el desastre, sino de alguna manera era también una respuesta institucional que buscaba legitimar la gestión de Sorrel Aroca, la joven abogada que había llegado al cargo de gobernadora contra todos los pronósticos gracias a una coalición de partidos alternativos y el apoyo de varias organizaciones sociales locales.

El Putumayo es uno de los departamentos ubicados en el piedemonte amazónico colombiano, y es quizás una de las regiones más complejas del país dada la historia de violencia e ilegalidad que ha tenido lugar allí desde la época de las misiones y las caucherías. Sólo en los últimos cincuenta años la frontera de colonización en las tierras bajas transformó radicalmente la selva gracias a los enclaves de extracción petrolera en los años sesenta, y la expansión de los cultivos ilícitos de coca en los ochenta. Esta región, además, fue una de las zonas de mayor influencia de la guerrilla de las FARC. El Plan Colombia, estrategia de la política antidrogas financiada por Estados Unidos a finales del siglo XX, desplegó allí todas sus operaciones de erradicación forzada de los cultivos de coca y de fumigaciones indiscriminadas con glifosato; al tiempo, su velado componente contra-insurgente tuvo un impacto directo entre las comunidades locales a raíz de la militarización y el arribo del paramilitarismo en la década de los noventa, hecho que disparó la violencia y el desplazamiento forzado de centenares de pobladores indígenas y colonos mestizos.

En los imaginarios nacionales del centro, el Putumayo es representado como una región periférica, inhóspita y peligrosa, donde la idea de salvajismo asociado a la selva amazónica se adhiere a la imagen de “tierra sin ley” donde impera el narcotráfico en connivencia con todo tipo de actores armados. Dentro del sentido común, esta es una región caracterizada por la “ausencia del Estado”. Pero este también es el territorio ancestral de varios pueblos indígenas que han sobrevivido a los embates de estas y otras múltiples violencias, y que se reconocen como herederos de la “cultura del yagé”, psicoactivo vegetal, también conocido como ayahuasca, que ocupa un lugar central en los sistemas chamánicos del piedemonte amazónico. En las tierras bajas viven los kofanes, sionas y coreguajes, (pueblos de lengua tukano occidental), y los inganos, de habla quecha. Y en las tierras altas están inganos y kamentsá habitantes principalmente del valle de Sibundoy. Como lo han mostrado, entre otros, antropólogos como Michael Taussig (1987), Jean Pierre Chaumeil (1991) y Jean Langdon (s.f.), aquello que denominamos aquí como “cultura del yagé” es una

configuración cultural dinamizada por una vasta red de relaciones de intercambio de plantas, saberes y prácticas culturales y ecológicas, entre pueblos de tierras bajas y altas, que ha estado activa desde antes de la llegada de los españoles y que ha funcionado como un sistema autorregulado de circulación de poder chamánico desde donde se reproducen las cosmovisiones y la vida de estos pueblos. Con su centro en las tierras bajas, estas redes se expanden hacia los Andes, y hacia la cuenca amazónica irrigando un territorio amplio de conexiones con muchos otros pueblos indígenas, entre los que están los shuar y secoyas del Ecuador.

El yagé, también conocido como ayahuasca, es considerada la principal (aunque no la única) planta de poder, a través de cuya ingesta disciplinada, de larga duración y bajo la orientación de un maestro, se forman los chamanes o *curacas*. Los curacas, conocidos más ampliamente como *taitas* (voz quechua para nombrar autoridades masculinas), son los guías espirituales y la máxima autoridad de una comunidad, y su función es dar consejo, y velar por la salud y protección de su pueblo. El curaca orienta, ayuda a organizar, a generar consensos y a mediar en conflictos. Pero el yagé también es una medicina sagrada, “el remedio”, a través de la cual el *curaca* cura la enfermedad propiciada por los espíritus que habitan el otro lado del mundo, negocia con ellos el éxito de la cacería, el clima, los intercambios con otros pueblos, crea alianzas o le hace la guerra a quienes envían enfermedad e infortunio, entre otras formas de regulación de las fuerzas de la vida y la muerte. Entre más tipos de yagé haya consumido un curaca, entre más maestros de otros lugares haya tenido, entre más lugares haya visitado (en este y el otro lado del mundo), y entre más aliados consiga (en este y el otro lado del mundo), más fuerte será su poder. En ese sentido, es la capacidad de relacionamiento con lo distinto lo que garantiza el poder chamánico y también lo que lo hace vulnerable. Un curaca poderoso atraerá más discípulos y será más temido por la gente y los demás curacas, pues ese poder servirá para hacer el bien tanto como para hacer el

mal. Así, el chamanismo yagecero es ante todo un dispositivo para metabolizar la diferencia e incorporar poder.

Las redes chamánicas del Putumayo han constituido un circuito de intercambios de poder de curación, alianzas y guerras espirituales entre distintos pueblos y comunidades, activa hasta nuestros días. Dos características de estas redes constituyen una clave de lectura sobre sus lógicas de funcionamiento, a pesar de las transformaciones y reconfiguraciones más recientes de las que hablaré más adelante. Por una parte, y siguiendo lo que ya se ha mencionado, aquello que denomino “la cultura del yagé” es sobre todo una red interétnica, que conecta pueblos y comunidades diversos en un vasto territorio. Esto es, un entramado dinámico de flujos que ponen en relación múltiples formas de diferencia (Chaumeil, 2003). Por otra parte, se trata de una red abierta que permite la entrada y salida de nuevos miembros, bajo el principio de intercambio de saberes, pero sobretodo, de respeto a las jerarquías internas de poder, que determinan la autoridad y posicionan desde siempre a los curacas de tierras bajas como los chamanes más poderosos. La apertura de estas redes hizo posible su expansión hacia otras regiones del país a través de estrategias de aprendizaje chamánico entre curacas indios y curanderos mestizos, como lo muestran las investigaciones realizadas desde los años setenta por Carlos Pinzón, Rosa Suárez y Gloria Garay, sobre las redes de curanderismo (Pinzón y Garay, 1991; Pinzón, Suárez y Garay, 2005).

Vuelvo al encuentro. El recorrido previsto con los taitas consistió en la visita a la parte alta de los ríos Sayoyaco y La Taruca, cursos de agua que propiciaron la avalancha, a las afueras de Mocoa. Como ya se mencionó, el propósito del encuentro era hacer una armonización del territorio, esto es, un trabajo de sanación ritual para saber qué había pasado y evitar que se presentara una nueva catástrofe. El trabajo de los taitas entonces era recorrer los lugares donde inició la avalancha, considerados “sitios sagrados”, y recoger los materiales necesarios para el trabajo ritual que esa noche tendría lugar mediante la toma de yagé. El grupo estaba compuesto al menos por veinte

personas entre taitas, seguidores y funcionarios. Para mi sorpresa, la organización logística y el transporte estaban a cargo del Ejército Nacional, hecho que no deja de ser llamativo justo en una región donde la militarización ha sido una constante, y el ejército ha cumplido un papel similar al de cualquiera de los otros actores armados presentes. Con el taita Querubín a la cabeza, taitas y aprendices ataviados con su colorida indumentaria ritual se dispersaron cada cual en lo suyo, saltando entre las piedras río arriba para recoger palos, plantas, piedras y otros elementos útiles a su misión ritual, mientras un buen número de soldados escoltaba al grupo. Curiosamente, todos ellos estaban más preocupados por lograr captar la mejor fotografía del taita Querubín con los pendones promocionales de las fuerzas militares y del encuentro, que en acompañar la caminata. Todo el recorrido fue un intercambio frenético de fotografías, cámaras de video, y celulares que corrían por las manos de los funcionarios asistentes y los soldados.

Tarde en la noche comenzó la segunda parte del encuentro en la maloca de la Asociación de Mujeres Indígenas - Asomi. Un amplio espacio cubierto se destinó para “el ritual de armonización espiritual” según indicaba el programa. Al encuentro llegaron decenas de asistentes, la mayoría de ellos extranjeros jóvenes que venían a Mocoa atraídos por el turismo ayahuasquero que actualmente se despliega en la Amazonía, y la posibilidad de participar en una toma de yagé abierta al público con el más renombrado taita yagecero en Colombia, el taita Querubín Queta. Todos se dispusieron alrededor del salón con cámaras y celulares que evitaban que cualquier movimiento se escapara al registro. La ceremonia inició con la bienvenida de los yageceros kofanes, sionas e inganos, un t’wala nasa, un jaibaná embera, un sabedor murui-muinane, otro yanacona, y un kichwa, cada cual representante de uno de los pueblos indígenas que habitan el Putumayo (varios de los cuales han llegado recientemente por procesos de desplazamiento forzado o en busca de tierras, y no forman parte de la cultura del yagé). Las palabras de los taitas volvían una y otra vez sobre la importancia del encuentro y la necesidad de

cuidar el territorio y rescatar del olvido el saber de los ancestros: la espiritualidad.

Cuando ya todos habían hablado tomó la palabra la gobernadora del departamento quien había llegado poco antes. Su presencia llamó especialmente mi atención, no solo porque fue la única voz de una mujer esa noche, sino porque con un poco más de treinta años esta joven abogada se dirigía al auditorio con una claridad y fuerza inusual para la mayoría, acostumbrada a que las mujeres no hablan, y menos las jóvenes. Sus palabras se centraron en el reconocimiento de la autoridad de los sabedores indígenas allí reunidos, y en el compromiso del gobierno departamental con la defensa de los pueblos indígenas. Terminada su intervención, uno de los mayores murui inició una danza y un canto ritual colectivo alrededor de la sala en cuyo centro estaba la pequeña mesa ceremonial donde se habían ubicado los materiales recolectados previamente en el río. La gobernadora entró en el espacio despejado, se arrodilló y pausadamente empezó a verter aguardiente sobre los palos y piedras como parte del acto ritual. Una vez que terminó la danza, se dio inicio a la toma. Taita Querubín se dispuso a consagrar el yagé para luego repartirlo entre los invitados y los asistentes. Aparte tomarían los chamanes y funcionarios que esa noche indagarían, a través de las pintas del yagé que revelan el otro lado del mundo, las causas del desastre y, sobre todo, las maneras de apaciguar y armonizar a las fuerzas espirituales involucradas para que no volviera a suceder otra tragedia. Esa noche las luces se apagaron y el yagé hizo lo suyo.

Al día siguiente en la tarde tuvo lugar la última actividad del programa, esta vez en un espacio completamente diferente. El auditorio central de la Corporación Regional para la Amazonía fue escenario del cierre oficial del evento. Los chamanes darían al auditorio una charla sobre el trabajo realizado y contestarían las preguntas de los asistentes. Uno a uno cada chamán habló ante el público expectante. El último en tomar la palabra fue taita Querubín, quien narró lo que el yagé le había mostrado: “Allá en la parte alta de la montaña había una laguna donde vivía la madre de la boa. Pero la laguna se secó

por la desarmonización y la boa se quedó ahí, sin laguna. Fue por eso que ella se enfureció e hizo la avalancha. Ella bajó desde la montaña iracunda”. Su trabajo esa noche contó, había sido intentar calmar la furia de la boa para evitar un nuevo desastre. A pesar de sus dificultades en el uso del castellano, su explicación fue celebrada por el auditorio. A su turno, intervinieron algunos funcionarios, todos ellos indígenas, para dejar claro cómo las palabras del mayor hacían referencia a la falta de planeación urbanística y a la necesidad de una política del riesgo, con lo que se ponía en evidencia la efectividad del trabajo mancomunado de los sabedores indígenas y el gobierno regional. Todas las intervenciones que prosiguieron fueron enfáticas en subrayar el poder de este tipo de intervenciones como indicadores de una nueva política pública intercultural que privilegia la voz de los pueblos y su legitimidad como autoridades de Estado. Nadie pareció contrariado por la facilidad de las conclusiones esbozadas por el moderador, quien rápidamente dio paso a la entrega de certificados oficiales a cada uno de los chamanes invitados. Como en una ceremonia de graduación, cada cual recibió su distinción y al final se tomó la foto oficial con el grupo de sabedores certificados por la institucionalidad multicultural.

Intento mostrar en esta descripción cómo la institucionalidad estatal del Putumayo representada en los funcionarios públicos, el poder ejecutivo y hasta el Ejército Nacional, asumen y reproducen ideas y prácticas asociadas a las representaciones de la indianidad dentro de un marco interpretativo que identifica de ciertas formas la diferencia cultural y lo pone en uso como referente de relacionamiento con los pueblos indígenas. El Estado pareciera querer mimetizarse con ciertas prácticas que se consideran propiamente indígenas, como la realización de ceremonias de armonización, el recorrido de los territorios sagrados, y la participación del ritual de una toma de yagé, además de poner la impronta institucional en cada acto. A su turno, los representantes indígenas hacen lo suyo asumiendo su lugar de especialistas invitados, fotografiados y entrevistados por los medios, y cuyo reconocimiento se formaliza como consultivos de

política pública con el sello oficial en un diploma que los certifica públicamente como médicos tradicionales y sobre todo como autoridades tradicionales indígenas. ¿Qué revela la performance de estos días de encuentro sobre la manera en que hoy en día se relaciona el Estado colombiano y los pueblos yageceros del Putumayo? ¿Cómo entender la performance ritual estatalizada de los chamanes junto con la performance ritual indianizada del Estado? O, en otras palabras, ¿por qué el Estado pareciera querer comportarse como los indígenas, y los indígenas como el Estado?

Para abordar estas preguntas quisiera retomar algunos conceptos desarrollados por Claudia Briones (1989) y Rita Segato (2007) a propósito de la compleja relación entre etnicidad, religiosidad y nación en América Latina. El concepto de formaciones nacionales de alteridad es muy útil para advertir sobre el carácter histórico de la producción de la diferencia al interior de los estados nacionales. Así como para entender que dicha producción de diferencia surge del proceso mismo de disputas y fragmentaciones a través del cual se producen en Latinoamérica los estados-nacionales. En otras palabras, entiendo acá la formación nacional de alteridad como resultado de relaciones entre fragmentos de la sociedad nacional que ordenan la idea de nación y sus “otros”. Pero también llama la atención sobre cómo la ecuación específica de cada estado nacional encuadra el campo de posibilidad de las transformaciones en las ideas sobre la nación y la alteridad.

El Estado colombiano y los pueblos étnicos

Dando continuidad a la estrategia comparativa propuesta por Rita Segato para entender las particularidades de las formaciones nacionales de alteridad, parto de una corta caracterización del caso colombiano y sus inflexiones socio-políticas más recientes. Colombia adopta el multiculturalismo como política de Estado con la reforma constitucional de 1991. A diferencia de otras modalidades existentes

de multiculturalismo, este es de carácter etnicista o étnico en el sentido en que reconoce la diversidad cultural de la nación como correlativa a la diferencia étnica. En ese sentido, los pueblos indígenas y las comunidades negras, quienes han sido considerados históricamente como los “otros” de la nación colombiana, pasaron a ser los sujetos étnicos que el Estado reconoce como culturalmente diferentes y en función de cuya diferencia asume su gobierno y administración. Así, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural que preconiza la carta de 1991 puede verse como una formalización del reconocimiento de esos “otros” históricos bajo el estatus de pueblos étnicos, con derechos diferenciados, pero, de todos modos, otros. Siguiendo nuevamente otra idea de Segato, la propia etnicidad de los pueblos indígenas (no voy a profundizar acá el caso de las comunidades negras) ha sido forjada histórica y regionalmente en un campo interlocucional particular de relaciones muy diversas entre aquellas poblaciones marcadas étnicamente y lo que podríamos llamar la parte no marcada de la sociedad nacional. Pero, además, desde que existe, el Estado siempre ha sido un actor activo. En el presente, su papel como productor de diversidad no ha caducado. Sigue teniendo un papel muy relevante dándole forma a esos *otros*.

A treinta años de la constitución, el multiculturalismo revela sus efectos en el campo público. Como lo han demostrado varios autores (Gros, 2002; Restrepo, 1997, 2014; Chaves, 2003, etc.) el Estado colombiano ha definido una categoría jurídica propia de etnicidad, y ha reglamentado, mediante ciertos diacríticos de diferencia (entre otras el territorio, la lengua, las costumbres etc.), quiénes entran y quiénes no en ella, es decir, quiénes son sujetos de derecho diferencial. Por otra parte, y como efecto de lo anterior, el multiculturalismo se reduce hoy a dos escenarios: una *política diferencial* exclusiva para los sujetos reconocidos como “étnicos”, y una política pública de patrimonialización ligada al reconocimiento del *patrimonio cultural inmaterial* de la nación, que se deriva de la política de patrimonio inmaterial introducida por la Unesco (Caicedo, 2014). Volveré más adelante sobre este punto.

Ahora bien, esta caracterización obliga a diferenciar conceptualmente las formas de alteridad histórica a las que ya hicimos mención, y la forma que adquiere en la actualidad la indianidad como una identidad política, tanto para el Estado como para los pueblos indígenas (Segato, 2007). Esto para que no confundamos nación y Estado. En Colombia actualmente, entonces, hay una política de la identidad etnizada, a partir de la cual muchos pueblos y organizaciones indígenas establecen sus agendas de lucha por los derechos, y también se relacionan con otras de carácter globalizado, con quienes se generan articulaciones discursivas con mayor o menor efectividad en la agenda pública. A su vez, hay una política de la etnicidad desde la que el Estado sanciona la diferencia étnica, creando un régimen de visibilidades e invisibilidades, y unos marcos interpretativos para la acción pública. Lo que quiero señalar es cómo la etnicidad movilizadora políticamente, sea por parte de los indígenas o por parte del Estado, satura el espacio de reflexión sobre la diversidad y la diferencia al interior de la sociedad, creando la ilusión de que existen diferencias ontológicas más que históricas². Pero, además, achata la comprensión de la producción del espacio público y las variadas formas de intervención que se dan en la actualidad.³ Sin embargo, como señalan Bocarejo y Restrepo (2011), el multiculturalismo se construye en muchos campos, no sólo en las instituciones. Los arreglos legales multiculturales se articulan con diversos actores y en diversos espacios sociales. En otras palabras, el multiculturalismo sigue siendo un campo de disputa, y la etnicidad una dinámica de fisión social en potencia.

² Es necesario mencionar que, aunque otras minorías como las comunidades LGTBI, las mujeres, los campesinos, etc. vienen tensionando el formato del multiculturalismo etnizado, lo cierto es que ese formato continúa siendo el molde reconocido

³ Para la misma antropología colombiana, entrampada en el dilema teórico y político del campo jurídico, ha sido muy difícil recobrar el valor explicativo de la etnicidad como categoría antropológica que procura entender estos procesos complejos e históricos de producción de diferencia como constitutivos de la nación. Muchos ven hoy solo la etnicidad como producción discursiva del Estado.

Los pueblos étnicos y el Estado multicultural. Los chamanismos yageceros y el espacio público

Ahora bien, ¿qué relación ha tenido el Estado colombiano con el Putumayo? ¿Por qué este comportamiento por parte de las instituciones hoy? y ¿qué tiene que ver todo esto con la religiosidad de los pueblos yageceros del Putumayo?

A pesar de que hoy en día los taitas yageceros son una autoridad ampliamente reconocida, la historia de las relaciones entre los pueblos indígenas del piedemonte amazónico, la sociedad nacional y el Estado está lejos de poderse resumir en esta performance de mutuos reconocimientos que representó el “Encuentro de Medicina Tradicional, Putumayo Ancestral”. Al contrario, ha sido una historia de violencia y permanente tensión. La imagen de los taitas del Putumayo con su colorida parafernalia ritual y las coronas de plumas exóticas que hoy circula en los medios nacionales e internacionales, posicionándolos como “nativos ecológicos” (Ulloa, 2004) que encarnan la “sabiduría milenaria de los pueblos originarios de la Amazonía” (Caicedo 2015), son resultado del proceso siempre activo de configuración nacional de alteridad, tanto como de otras lógicas de producción y circulación de diferencia activas en el mundo contemporáneo (Caicedo, 2015b).

Entre otras, la compleja figura del curaca entre las comunidades de tierras bajas no necesariamente es la misma que la del actual taita yagecero. Como lo muestran autoras como Jean Langdon (s.f.) y Susana Cipolletti (2011), esta figura de autoridad religiosa se ha transformado históricamente a través de múltiples lógicas de relacionamiento con otros. A partir de los contactos con viajeros y misioneros reportados a finales del siglo XIX, Langdon sugiere que los curacas yageceros de las tierras bajas, que fungían como líderes rituales de comunidades dispersas, para entonces habían asumido un lugar como autoridades religiosas y políticas durante el periodo crítico de descalabro demográfico producto de la colonización, la

violencia misionera y las epidemias. Habían incorporado significados del catolicismo a su práctica chamánica, cumpliendo incluso roles ligados a la administración de sacramentos (Langdon, s.f.; Mu-saleem, 2017; Taussig, 1987). A inicios del XX, con el arribo progresivo de pobladores no indígenas y la apertura de vías hacia las tierras altas, se establecieron relaciones comerciales y de compadrazgo, que posicionaron a los curacas como líderes protectores de sus comunidades frente a las múltiples agresiones chamánicas motivadas por los cambios abruptos de la región.

Pero es sólo hasta la guerra con el Perú a inicios de la década del treinta, que el Estado colombiano empieza a hacer presencia a través del Ejército. El efecto de esta interrelación con la Iglesia católica, con la sociedad más amplia, y luego con el Estado, ayudó a moldear la figura del curaca, delimitado tradicionalmente a los aspectos de liderazgo sagrado, y reconfiguró su papel al interior de las comunidades, dándole un carácter más político. Ahora bien, la transfiguración de la autoridad no impidió que se conservaran de maneras insospechadas, sentidos y significados profundos de sus cosmovisiones. Es decir, no se trató de una transmutación del rol religioso a político, sino sobre todo de una amalgama.⁴ Así, este chamanismo ha sido una lógica de relacionamiento hacia fuera, y de adaptación hacia adentro, en periodos de crisis, que ha funcionado como un signo diacrítico de

⁴ En este sentido, es significativo el caso ampliamente documentado por Langdon (2014) para los siona de Buenavista, quienes durante la década del sesenta perdieron a su último curaca en una guerra intestina de poder chamánico, en medio de la crisis generada por la llegada de las primeras empresas petroleras al Putumayo. La descomposición cultural que esta antropóloga vaticinó en la década del setenta fue rebatida por ella misma cuando, dos décadas después, pudo comprobar cómo este grupo había logrado restablecer la figura del cacique-curaca gracias a los intercambios y mediaciones de las redes de poder chamánico que, como parte de la cultura del yagé, los articulaba con otros pueblos vecinos como los kofanes, los coreguajes y los inganos. El chamanismo yagecero conservaba entre los siona una vitalidad que, a pesar de la muerte del último curaca, pudo recomponerse en los siguientes treinta años, dando lugar a una nueva figura de autoridad ungida por el uso del yagé, como queda comprobado en la actualidad con el prolífico linaje de los taitas Piaguaje, líderes políticos y espirituales del pueblo siona.

diacrítico de diferenciación cultural y como una importante fuente de revitalización étnica (Langdon, 2007, s.f.).

Ahora bien, en las últimas décadas, fenómenos como el narcotráfico, la presencia guerrillera, el extractivismo petrolero, el Plan Colombia y la arremetida paramilitar en el Putumayo han confrontado a los pueblos yageceros, poniendo a prueba su capacidad de supervivencia y la resiliencia del chamanismo. Más allá de lo que sucede en la región, el chamanismo yagecero tiene hoy otros escenarios de acción que bien vale la pena considerar para entender las formas insospechadas que adquiere su vitalización más reciente, a través del proceso de urbanización y elitización del uso ritual del yagé, y la articulación con nuevas redes transnacionales inspiradas por el neochamanismo Nueva Era que viene extendiéndose a lo largo y ancho del mundo occidental.

En la década de los noventa, tras la adopción del multiculturalismo, hubo una revaloración social de lo indígena en el sentido común nacional. Entre otras cosas, prácticas como el consumo ritual de yagé empezaron a expandirse desde el Putumayo hacia las grandes ciudades, y a ser acogidas por un nuevo público urbano y de clase media ávido de nuevos referentes de bienestar. Los taitas del Putumayo recibían cada vez más invitaciones para ir a repartir yagé a la ciudad y, asimismo, empezaron también a formar a seguidores no indígenas urbanos en el uso terapéutico del yagé (Caicedo, 2015). Como sucedió décadas atrás con los curanderos mestizos (Pinzón, Suárez y Garay, 2005), el campo yagecero se amplió a lo urbano generando una interfaz de nuevos taitas yageceros (indígenas y no indígenas) que hoy por hoy se reivindican como “puentes”, cuya misión es “abrir el camino ancestral del yagé” al resto de mundo. Los nuevos taitas se mueven en una intersección entre la tradición yajecera del Putumayo, y ciertas innovaciones que demanda el público urbano, por lo que han transformado de maneras originales su lenguaje y ritualidad. Actualmente, esta interfaz es un escenario heterogéneo de prácticas religiosas y de curación donde se han simplificado y estandarizado muchos de los aspectos más relevantes del uso yagé en los contextos

originales del Putumayo. Sin embargo, es un escenario donde los yageceros indígenas han cobrado una especial visibilidad y reputación como maestros y guías espirituales de los seguidores de estas nuevas modalidades de neochamanismo.

Desde que comenzaron a viajar a la ciudad, los taitas yageceros se posicionaron como los representantes legítimos de una “tradicación ancestral y milenaria” que hasta entonces el Estado colombiano había sido incapaz de reconocer. Esta asociación, lejos de ser trivial, constituye actualmente el núcleo de su legitimidad y legalidad. ¿Cómo? Con la llegada a las ciudades y la expansión de la práctica entre una clase media profesional, el consumo ritual fue asociándose a los conceptos de “medicina tradicional indígena”⁵ y más adelante al de “patrimonio cultural inmaterial de la nación” (Caicedo, 2010 y 2014b). Como sinécdoque de medicina tradicional indígena, el consumo de yagé se hizo popular en muchas ciudades con el inicio del siglo XXI y entró a ofertarse dentro del mercado terapéutico y espiritual alternativo. Así, aunque no existe una legislación dirigida particularmente al yagé, la legitimidad de su uso se ampara en el derecho constitucional de los pueblos indígenas a ejercer su cultura propia, incluidos sus sistemas médicos; y la legalidad, en circunscribirse al reconocimiento constitucional de lo que para el Estado representan las culturas indígenas y su patrimonio cultural inmaterial. Mientras la legitimidad se fija en la idea de diferencia, la legalidad expande el radio de acción desde los portadores del patrimonio hacia la totalidad de la nación colombiana.

Pero, además, cada vez es más visible cómo estas nuevas modalidades del chamanismo yagecero se articulan con circuitos internacionales del mercado espiritual, que conecta a Europa y Norte América con lugares emblemáticos del turismo chamánico amazónico, nuevos públicos y formas de consumo, flujos, grupos y redes

⁵ Lejos de ser una referencia equivalente, esta noción simplificó el uso del psicoactivo y lo estandarizó bajo el canon de comprensión de la medicina occidental; al tiempo que lo convirtió rápidamente en una referencia legible para el estado multiculturalista.

de usuarios a nivel global. La versión transnacionalizada del yagé o ayahuasca es actualmente un campo enorme que convoca a actores disimiles (terapeutas, científicos, ONG's, chamanes, neochamanes, etc.), intereses diversos, esfuerzos interdisciplinarios, iglesias, modelos de bienestar, negocios y tensiones políticas, a través de cuyos circuitos se ha constituido una nueva economía política y un interesante escenario de tensión e intercambio desigual y paradójico entre el norte y el sur global (Labate y Cavnar, 2018; Suárez, 2018). Al respecto vale la pena considerar el uso de la noción de “espiritualidad” en este escenario. La idea de “espiritualidad” que juega actualmente como moneda de cambio entre indígenas y seguidores del neochamanismo Nueva Era se ha configurado sobre la base de un malentendido entre sentidos y significados disimiles, e incluso contradictorios (Losonczy y Mesturini, 2014), que sin embargo demuestra ser muy eficaz.⁶ Pero, además, se trata de intercambios que romantizan la imagen de los chamanes indígenas y les otorgan un lugar de superioridad moral y espiritual, al tiempo que relega a las comunidades amazónicas a un segundo plano. Aunque esta faceta internacionalizada del yagé es aún poco conocida en Colombia, cada vez son más las conexiones existentes entre las redes chamánicas del piedemonte amazónico, su campo ampliado a las ciudades colombianas, y las nuevas redes transnacionales del neochamanismo Nueva Era.

Una de las respuestas de las organizaciones indígenas de los diferentes pueblos yageceros a las condiciones promovidas por la expansión del yagé fue la elaboración, a inicios de la década de dos mil, del código de ética médica de la Unión de Médicos Indígenas Yageceros de la Amazonía Colombiana UMIYAC (1999), bajo la asesoría de una ONG internacional. En él se establecían una serie de pautas de comportamiento dirigidas a los taitas indígenas para evitar corromper las formas tradicionales de uso del yagé frente a la creciente

⁶ Veo muy interesante las posibles conversaciones que pueden darse entre esta idea sobre el uso político de la espiritualidad como malentendido, y el trabajo desarrollado por Rodrigo Toniol sobre las de legitimación de la categoría de espiritualidad en el campo de las políticas de salud en Brasil.

mercantilización. La UMIYAC se constituyó como la principal y más reconocida agremiación de yageceros indígenas, y en los últimos veinte años tuvo que enfrentar varias crisis debido, entre otras, a la dificultad de pretender ser una asociación que agremia a los especialistas de una práctica que por definición refuerza el conflicto más que a las alianzas (Caicedo, 2013). En ese sentido, el poder chamánico redefine su campo, al tiempo que redefine también el campo de su acción política.

En los últimos treinta años, la entrada de varias ONG's internacionales a la región ha impulsado a las organizaciones indígenas a concentrar sus esfuerzos en garantizar las transferencias de recursos estatales asignadas a los pueblos reconocidos, pero sobre todo en fortalecer la gestión de proyectos de financiación internacional que puedan implementarse en sus territorios. En ese ámbito, el uso ritual del yagé ha adquirido un valor central en la toma de decisiones políticas de las autoridades tradicionales, por lo que las tomas han adquirido distintos propósitos de acuerdo con quienes participen de ellas. Hacia adentro, es decir en el ámbito íntimo de las comunidades, las ceremonias de yagé siguen siendo espacios de discusión y de toma de decisiones bajo la guía de las autoridades espirituales⁷. Hacia afuera, las tomas adquieren un sentido distinto de estrategia actualizada de relacionamiento con actores externos como el Estado y sus instituciones, ONG's, empresas, antropólogos y otros visitantes, tal como lo reveló el encuentro en Mocoa (Musalem, 2016). Hoy en día, para las organizaciones indígenas el mecanismo de generación de alianzas de cualquier tipo pasa por una toma de yagé, por eso no es extraño que estas se incluyan en los presupuestos de los

⁷ Los taitas dan consejo, guían a los líderes, los preparan para hablar en público y los orientan para que “piensen bonito”. Como me aseguró uno de los funcionarios del encuentro cuya familia es kamentsá de Sibundoy, “las tomas funcionan como el reverso nocturno de las reuniones alrededor de proyectos o procedimientos oficiales”. Y así mismo, son un mecanismo de redistribución de recursos para beneficio colectivo, pues es durante estas que se toman las decisiones sobre el uso del dinero de los proyectos, lo que no sólo les da legitimidad a los líderes, sino que también refuerza el lugar de autoridad de los taitas (Musalem, 2016).

proyectos. Las ceremonias evidencian una dimensión espectacular de la toma que las convierte ante todo en una representación para los otros, donde los marcadores de autenticidad indígena cumplen una función central (Langdon, s.f.). Más que un contenido cultural, la toma de yagé se convierte en una estrategia de intervención, una herramienta para relacionarse con quienes se consideran diferentes y una lógica de intercambio que funciona sobre la base de producir diferencia (Caicedo, 2015:225). En ese sentido, la performance ritual del consumo de yagé es hoy clave como forma de promoción del carácter distintivo étnico de cara a las luchas de los pueblos indígenas yageceros por sus derechos.

El discurso público de las autoridades yageceras del Putumayo, particularmente los taitas, se ha reelaborado y es hoy mucho más afín a representaciones que circulan globalmente como los imaginarios del “chaman sabio” y el “nativo ecológico”. Nociones como “medicina indígena”, “espiritualidad ancestral” y “cuidado de la Amazonía” se adhieren a la figura idealizada del chaman, y al ideal de bienestar y evolución espiritual. Los taitas ya no hablan públicamente de la capacidad de transformación en animales, ni de la brujería implícita en su poder. Una cierta pasteurización del imaginario erradica cualquier referencia negativa. En comparación con lo que sucedía hasta hace algunos años, y a pesar de seguir cumpliendo una importante función dentro de las comunidades, las tomas de yagé son hoy rituales públicos más cercanos a aquellos que se promueven en las ciudades y las redes del neochamanismo transnacional.

Campo religioso y espacio público

De vuelta una vez más al encuentro, quisiera plantear algunas de mis reflexiones posteriores sobre esta puesta en escena de tres días, en que se revelaron para mí aspectos insospechados de la forma en que el Estado colombiano y los pueblos yageceros se relacionan

actualmente.⁸ La relación dialógica de la performance de ambos actores y sus mutuas formas de mimesis reflejan una interesante transformación tanto en la producción de etnicidad como en la producción de lo público actualmente en Colombia.

Por una parte, para mí fue claro que el gobierno regional en cabeza de Sorrel Aroca marca un cambio importante en las dinámicas políticas de una región que ha sido siempre percibida como una periferia problemática y compleja, caracterizada sistemáticamente por la “ausencia del Estado”. No sólo se trata de un gobierno elegido por primera vez por fuera de las maquinarias políticas tradicionales. También es la primera vez que una mujer asume el cargo, y la primera vez que los pueblos indígenas se involucran colectivamente en la política pública regional, más allá de las formas habituales de clientelismo. Sin pretender valorar el desempeño de ese gobierno, la actuación de la institucionalidad estatal durante el encuentro sí revela una forma inusual en que el Estado colombiano hoy hace *presencia* en regiones como el Putumayo: militares haciendo algo tan distinto a lo que acostumbran hacer los militares, funcionarios investidos de poder de traducción cultural y una gobernadora que a través de un acto ritual hace del poder chamánico un medio para dotarse de poder institucional, después de la crisis que representó la avalancha de 2017 y el escándalo de corrupción.

El Estado busca hacer presencia no solo a través de sí mismo. El poder político se restituye a través de la performance chamánica, esta vez para revelar sus causas e “impedir” una nueva tragedia: acompaña el ritual, participa del ritual y certifica el ritual. Se posiciona públicamente a través de una política de *reconocimiento* de las prácticas religiosas indígenas que legitiman su *presencia*, y la

⁸ Hago el énfasis en “puesta en escena” o en el carácter performativo de lo que pasó en el encuentro, asumiendo que no intento demostrar que esta aparente nivelación entre actores sea equivalente a una presencia formal de las instituciones en la vida de las comunidades amazónicas, ni un reconocimiento estricto de autonomía sobre sus saberes y prácticas culturales.

combinación entre ritual y política le permite salvar la política pública, legitimando la idea de democracia multicultural.

El chamanismo como dispositivo para metabolizar la diferencia e incorporar poder hoy se asemeja más a una puesta en escena ritual que otorga cierto poder de gestión ante la oficialidad y ante las ONG's, a través de su efecto simbólico más notable que es la fijación de la diferencia étnica y cultural. Llamo también la atención sobre el lugar de los otros chamanes que participaron en el encuentro y que no pertenecen a pueblos yageceros. Algunos, como los murui, son pueblos vecinos, otros, como el jaibaná (embera), el te'wala (nasa) y el taita yanacona, provienen de comunidades desplazadas por la violencia que se han reasentado en el Putumayo. No obstante, el ritual como espacio público permite reivindicar a esos "otros de la nación" no a través de la ciudadanía, sino desde el hacer parte del poder ritual multicultural. Asimismo, la religiosidad indígena penetra al Estado y le arranca un reconocimiento desde el patrón simbólico del patrimonio cultural inmaterial.⁹

Hoy los chamanes no solo buscan ser autoridades espirituales de sus pueblos, sino que buscan el reconocimiento de su saber a través de la oficialidad, de la misma forma que buscan otros reconocimientos dentro de los circuitos neochamánicos trasnacionales (Caicedo, 2015).

El juego performativo entre *presencia* del Estado y *reconocimiento* de la diferencia produce así un campo de acción política y de espacio público investido de la idea de espiritualidad. Pero, como ya señalé, este espacio público no solo deriva de la relación dialógica entre los pueblos yageceros y el Estado colombiano, pues está a su vez articulado a una lógica más amplia de economía política del yagé, que también incide en la estructuración del campo de poder.

⁹ La indianidad constituida por el Estado en tanto juez y parte de los procesos de patrimonialización de la diferencia se puede inscribir en la producción de lo que Alcida Ramos ha denominado el *indio hiperreal* (2004). Ver también una conceptualización del *indio patrimonial* en Colombia, en Caicedo (2015), y del *indio imperial* en Galinier y Molinié (2003) para el caso de México.

Sin la existencia de un mercado internacional en crecimiento, dinamizado por las redes del neochamanismo transnacional y los nuevos usos de la ayahuasca que ponen en circulación el valor de una “espiritualidad” indígena, las actuales modalidades de *presencia* del Estado y de *reconocimiento* de la diferencia no funcionarían de la misma manera. En ese campo ampliado, el poder de la diferencia recorta la figura individual del chaman del ámbito colectivo y lo idealiza. Sin embargo, esas mismas dinámicas transnacionales empiezan a poner en riesgo el poder de los taitas, su autoridad y sobre todo su autonomía frente a la producción y circulación del yagé. En ese sentido, son las mismas autoridades indígenas quienes hoy en día demandan y legitiman nuevas formas de *presencia* del Estado para la defensa de sus derechos y territorios amenazados por los intereses corporativos que han descubierto el nuevo poder del yagé: la molécula del DMT.

Así, uno podría afirmar que en el Putumayo las transformaciones del campo religioso yagecero de la mano con el estado multicultural se moldean permanentemente produciendo modalidades de etnicidad y de multiculturalismo institucional novedosos. No obstante, dicho moldeamiento compartido conserva externalidades que permiten tanto al campo religioso como al campo público reconstituirse en sus propias lógicas. Mientras el chamanismo yagecero se adecua no sin incomodidad a las lógicas del mercado global, el Estado construye una presencia más amplia y diversa que le garantiza gobernabilidad, a la vez que promueve la producción de nuevos referentes de nación. La patrimonialización funciona como patrón de reconocimiento, aunque sólo en la medida en que el patrimonio indígena es patrimonio nacional. El poder de la diferencia es empleado de formas disimiles por ambos lados del espectro como una liminalidad funcional, que si bien genera una aparente nivelación entre las partes continúa siendo estructuralmente desigual, puesto que la incidencia política de la religiosidad yagecera solo es posible en su condición de minoría etnizada.

Bibliografía

Bocarejo, Diana y Restrepo, Eduardo (2011). “Introducción. Hacia una crítica del multiculturalismo en Colombia”. *Revista Colombiana de Antropología* 47: 7-13

Briones, Claudia (1998). *La alteridad del cuarto mundo. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Caicedo, Alhena (2018). “Power and legitimacy in the reconfiguration of yagecero field in Colombia”, en Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds.) *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*, Nueva York: Routledge, 199-216.

Caicedo, Alhena (2015). *La alteridad radical que cura. Neochamanismos yageceros en Colombia*. Bogotá: Universidad de Los Andes

Caicedo, Alhena (2014). “Yage Related Neo-Shamanism in Colombian Urban Contexts”, en Beatriz Labate y Clancy Cavnar (eds-) *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*, Nueva York: Oxford University Press, pp. pp.256-276.

Caicedo, Alhena (2014^b). “Tiempo de florecer. Medicalización del yajé y usos sociales del patrimonio en Nariño”. En Margarita Chaves, Mauricio Montenegro y Marta Zambrano (eds.) *El valor del patrimonio. Mercado, políticas culturales y agenciamientos sociales*, Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Caicedo, Alhena (2010). El uso ritual de yajé: patrimonialización y consumo en debate. *Revista Colombiana de Antropología* 46: 63-86.

Cipoletti, María Susana (2011). “¿Hacia un shamanismo ‘light’? Cambios e adaptaciones en procesos religiosos en la Amazonía peruano-ecuatoriana (siglos 18 al 21)”. *Anthropos*, 106: 63–473.

Chaves, Margarita (2003). “Cabildos multiétnicos e identidades depuradas”, en editado por Clara I. García (eds.), *Fronteras, territorios y metáforas* Medellín: Hombre Nuevo Editores, pp. 121-135.

Chaumeil, Jean Pierre (1991). “Réseaux chamaniques contemporaines et relations interethniques dans le Haut Amazonas. En *Otra América en*

construcción. 46 Congreso Internacional de Americanistas. Bogotá: Universidad de Amsterdam e ICAN.

Chaumeil, Jean Pierre (2003). “Chamanisme à géométrie variable en Amazonie”. *Revue Diogenes. Chamanismes*, París: Puf/Quadrige, pp. 159-175.

Galinier, Jacques y Antoinette Molinié (2003). *Les néo-indiens. Une religion du IIIe millénaire*. París: Odile Jacob.

Gros, Christian (2002). *Políticas de la etnicidad. Identidad, Estado y modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Labate, Beatriz, y Cavnar Clancy (eds.) (2018). *The expanding world ayahuasca diaspora: Appropriation, integration and legislation*. Nueva York: Routledge.

Langdon, Jean (s.f.). “Configuraciones del chamanismo siona: Performatividad en tiempos de derechos culturales y violencia” (manuscrito).

Langdon, Jean (2014). *La negociación de lo oculto. Chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo Putumayo*. Popayán: Universidad Del Cauca.

Langdon, Jean (2007). Shamans and shamanism: reflection on anthropological dilemmas of modernity. *Revista Vibrant*. 4 (2). Disponible en: http://www.vibrant.org.br/downloads/v4n2_langdon.pdf

Losonczy, A.M. y Mesturini, S. (2014). “Ritualized misunderstanding between uncertainty, agreement and rupture”. En Beatriz Labate. y Clancy Cavnar (eds.) *Ayahuasca Shamanism in the Amazon and Beyond*. Nueva York: Oxford University Press, pp. 105-120.

Losonczy, A.M. y Mesturini, S. (2016). Xamanismo, memória e identidade: Transformações e continuidades nos processos políticos dos siona no Putumayo, Colômbia. Tesis inédita de doctorado, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. Brasil.

Musalem, Pedro (2017). “Redes indígenas del yagé: historia y poder”. Ponencia presentada en el XVI Congreso de antropología en Colombia. Bogotá.

Pinzón, Carlos, Rosa Suárez, y Gloria Garay. 2005. *Mundos en red. La cultura popular frente a los retos del siglo XXI*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia

Pinzón, Carlos y Suárez, Rosa (1991). “Los cuerpos y los poderes de las historias. Apuntes para una historia de las redes de chamanes y curanderos en Colombia”. En Carlos Ernesto Pinzón Castaño; Rosa Suárez P; Gloria Garay Ariza (eds.) *Otra América en construcción. Medicinas tradicionales, religiones populares*, Colcultura, Ican, 46: 136-184. Ámsterdam: Congreso Internacional de Americanistas.

Ramos, Alcida Rita (2004). “Pulp fictions del indigenismo”. En Gustavo Lins Ribeiro y Pablo Semán (coords.) *La antropología brasileña contemporánea. Contribuciones para un diálogo latinoamericano*, coordinado. Buenos Aires: ABA y Prometeo, pp. 357-390.

Segato, Rita Laura (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Suárez, Carlos (2018). *Ayahuasca entre dos mundos*. Madrid: Libros del Mono Blanco.

Taussig, Michael (1987). *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*. Bogotá: Editorial Norma.

Ulloa, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Bogotá: ICANH.

UMIYAC (1999). *Encuentro de Taitas en la Amazonía Colombiana*. Bogotá: UMIYAC.

Epílogo

*José Casanova**

Es un gran placer haber sido invitado a escribir el epílogo a esta importante colección de ensayos, más cuando ya tuve el privilegio de asistir a la reunión de Guadalajara en noviembre de 2019, a la que asistieron la mayoría de los investigadores que han contribuido con sus conocimientos de las realidades particulares de sus países a enriquecer la visión panorámica que esta obra ofrece del continente latinoamericano. En este sentido, es un proyecto pionero por su perspectiva continental, que intenta superar el nacionalismo metodológico que ha informado hasta ahora tanto la historiografía como las ciencias sociales, así como por su perspectiva interdisciplinaria que reúne a investigadores de la historia, de las varias ciencias sociales y de las ciencias de la religión.

Si hay dos temas centrales que aparecen a lo largo de esta colección invaluable de ensayos y perspectivas múltiples son los de “pluralización” y “diversidad”: pluralización y diversidad de religiones y

* Profesor Emérito de Sociología, Teología y Estudios de la Religión, Universidad de Georgetown, Washington, DC

de espacios públicos, pluralización y diversidad de tipos de secularización y de laicismo, y sobre todo las luchas múltiples y diversas que uno encuentra sobre el sentido mismo de cada uno de estos conceptos. A su vez esta diversidad y pluralización van irremediablemente unidas a procesos generales de individuación y de democratización, en el sentido social de cuestionamiento y fragmentación de todas las jerarquías y autoridades, eclesiales y estatales, religiosas y civiles que hasta ahora habían intentado controlar hegemónicamente tanto la esfera pública, como la esfera religiosa. Ya no se trata pues de religión y esfera pública, en singular, sino de religiones y espacios públicos, en plural.

En este sentido, los desarrollos de las últimas décadas en América Latina confirman lo que se ha ido observando a lo largo del planeta en todos los continentes y en todas las culturas y tradiciones religiosas. Son claramente procesos globales, pero todo lo global es siempre glocal, es decir, se manifiesta localmente en forma diversa y plural. Por eso mismo, esta colección es tan importante no solo como ilustración del carácter glocal de estos procesos, simultáneamente locales y globales, sino como muestra ejemplar de la manera glocal en que la investigación social debería proceder hoy, con perspectiva global pero con enfoque local.

La publicación de mi libro, *Public Religions in the Modern World*, en 1994, llevó a cuestionar la forma simplista y eurocéntrica en que teorías de la secularización habían transformado procesos específicamente europeos en procesos generales y universales para todas las sociedades en vías de modernización.² La enseñanza no es que “la secularización” sea un mito, sino más bien que los procesos de secularización son “plurales y diversos,” resultados contingentes de conflictos sociales y de experiencias fenomenológicas, que hacen que procesos parecidos y comparables tengan dinámicas y resultados distintos en diversas sociedades y en diversas épocas históricas.

2 José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

El libro también ayudó a cuestionar la premisa, ampliamente extendida empírica y normativamente, que “la religión” (en singular) en el mundo moderno había devenido y debía permanecer un asunto privado, particularmente en las sociedades democráticas. De ahí, el matiz polémico del título del libro, “religiones públicas en el mundo moderno.” Particularmente en las sociedades democráticas, todos los ciudadanos, religiosos y no religiosos, laicistas y no laicistas, tienen los mismos derechos, dentro de las normas democráticas establecidas, a entrar e intervenir en espacios públicos para avanzar sus creencias, normas y valores. La obligación de un estado democrático verdaderamente secular es proteger igualmente los derechos de todos los ciudadanos a acceder a los espacios públicos, sin privilegiar ninguna institución religiosa en particular ni ninguna ideología laicista. Estados autoritarios podrán restringir quizás con éxito la presencia de la religión a la esfera privada, pero estados democráticos no podrán hacerlo sin restringir los derechos de sus ciudadanos religiosos a participar en los espacios públicos, con igualdad y sin privilegios.

La diversidad y pluralidad religiosa y moral, como hecho irremediable de la humanidad, es una enseñanza fundamental de nuestra edad global contemporánea que debería invitarnos a aceptar esta realidad como factor positivo. Este hecho nos invita a aceptar el pluralismo religioso y moral como norma positiva y necesaria para una convivencia pacífica y global basada en el reconocimiento mutuo de todas y cada una de las personas y de su dignidad.

Con la Declaración sobre Libertad Religiosa, *Dignitatis Humanae*, el Concilio Vaticano II aceptó oficialmente el principio de la libertad religiosa individual como derecho humano inalienable basado en la dignidad sagrada de la persona. Como consecuencia, la Iglesia Católica tuvo que abandonar el modelo tradicional de estado confesional católico, que privilegiaba a la religión católica como única fe verdadera. Este privilegio estaba basado en el principio de que solo la verdad tiene derechos, pero los errores no. La aceptación del principio moderno de derechos humanos universales implica que no

las doctrinas o dogmas son sujetos con derecho sino las personas, todas y cada una de ellas tienen derechos, y el más importante de ellos es el derecho a buscar y afirmar la verdad de acuerdo a su libre conciencia.

Como he propuesto en mi artículo, “Parallel reformations in Latin America,” las dos reformas, la católica asociada con el Vaticano II y con Medellín, y la protestante asociada con la expansión de iglesias pentecostales por todo el continente, fueron paralelas y simultáneas, y se reforzaron mutuamente de tal forma que llevaron a una transformación radical de América Latina.³ Un continente que había sido hegemónicamente territorio católico pasó en una sola generación a ser un continente caracterizado por el pluralismo religioso sin grandes conflictos violentos. Ésta es una historia de relevancia global, que no es suficientemente conocida o apreciada en un mundo plagado de conflictos interreligiosos violentos.

Desde la publicación del libro en 1994 he ofrecido varias revisiones a mi teoría sobre religiones públicas, para que el análisis fuera válido más allá de las sociedades occidentales, para incorporar procesos y marcos analíticos transnacionales, y, sobre todo para acomodar las diversas y nuevas formas de conflictos sobre las religiones en espacios públicos, que aparecen tan bien ilustradas en esta visión panorámica de América Latina.⁴ De estas nuevas formas las más importantes, las más conflictivas, y de mayor relevancia, tanto práctica como analíticamente, son aquellas que giran en torno a cuestiones

3 José Casanova, “Parallel Reformations in Latin America. A Critical Review of David Marti’s Interpretation of the Pentecostal Revolution,” in Hans Joas, ed. *David Martin and the Sociology of Religion* (New York: Routledge, 2018) pp. 85-106; y “Significado e impacto de Medellín desde una perspectiva global,” en Margit Eckholt y Vicente Durán Casas, S.J. (Eds.) *Religión Como Fuente Para Un Desarrollo Liberador* (Bogotá: Editora Pontificia Universidad Javeriana, 2020) pp. 320-26.

4 José Casanova, “Public Religions Revisited,” in Hent de Vries, ed., *Religion. Beyond a Concept* (New York: Fordham University Press, 2008) pp. 101-119; and “Rethinking Public Religions,” in Timothy Shah, Alfred Stepan, and Monika Duffy Toft, eds., *Rethinking Religion in World Affairs* (New York: Oxford University Press, 2008) pp. 25-35.

de moral sexual y de igualdad de género en todas sus manifestaciones plurales y diversas.

Ésta es la cuestión social y moral preeminente de nuestra era actual, como lo fue la cuestión social de igualdad de clases desde mediados del siglo XIX. Cuestiones de género se han convertido en la fuente de conflictos políticos, religiosos y morales en todas las sociedades del mundo, porque ellas son indicativas y revelan la transformación moral quizás más radical, rápida y significativa en toda la historia de la humanidad. Mientras que cuestiones de género apenas aparecían en mi análisis original de las religiones públicas, ha sido y seguirá siendo necesario reconocer el lugar central que ocupan en los espacios públicos conflictivos actuales.⁵

Todas las tradiciones religiosas y todas las sociedades contemporáneas están abocadas a tener que confrontar esta cuestión y a discernir qué aspectos de la transformación sexual y moral actual representan hitos verdaderamente importantes y positivos en el desarrollo moral de la humanidad que realzan la dignidad de la persona humana y qué aspectos puedan ser cuestionados como expresión de un individualismo egoísta anárquico que sigue el principio de satisfacción del placer propio aún a costa del abuso de la dignidad del otro.

Mientras que gran parte de las sociedades modernas se han mostrado capaces de incorporar el pluralismo religioso como norma positiva, superando los viejos conflictos interreligiosos violentos, la aceptación del pluralismo moral como norma social está resultando mucho más difícil y es la fuente de serios conflictos en muchas sociedades a lo largo del mundo. Las llamadas “guerras culturales” hoy en día giran sobre todo en torno a la diversidad sexual y la igualdad de género. Negar la realidad misma del género, argumentando que

5 José Casanova, “Religion, Politics, and Gender Equality: Public Religions Revisited,” in José Casanova and Anne Philips, *A Debate on the Public Role of Religion and Its Gender and Social Implications*. Programme on Gender Development. Paper No. 5. September 2009. UNRISD, Geneva; and “Catholicism, Gender, Secularism, and Democracy: Comparative Reflections,” in Jocelyne Cesari and José Casanova, eds., *Islam, Gender and Democracy in Comparative Perspective* (New York: Oxford University Press, 2017) pp. 46-62.

el concepto mismo es “ideología,” revela una posición intransigente basada en una supuesta ley natural, eterna e incambiable, que va en contra tanto del hecho indiscutible de la evolución de la naturaleza humana documentada por las ciencias naturales, como del hecho igualmente indiscutible de la evolución moral y religiosa de la humanidad documentada por las ciencias sociales.

Los excelentes ensayos en *Parte 4. Las alianzas conservadoras vs. la ideología de género*, la parte más extensa del libro, muestran que ésta es también una realidad cuestionada y conflictiva en muchas sociedades de América Latina, pero que al mismo tiempo esta realidad tan global se manifiesta de forma particular, plural y diversa a lo largo del continente.

Sobre los autores y autoras

Susana Andrade

Doctora en Antropología por la Escuela de Altos Estudios de París. Es docente de la Universidad Católica del Ecuador desde 2016. Ha sido profesora invitada en Francia. Se ha especializado en los procesos de conversión religiosa de los indígenas Kichwas de Ecuador al protestantismo y al anglicanismo. Ha escrito libros y artículos acerca de los efectos de las declaratorias del patrimonio inmaterial y la historia de la antropología en Ecuador.

Karina Bárcenas Barajas

Doctora en Ciencias Sociales con Especialidad en Antropología Social por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Occidente. Maestra en Comunicación de la Ciencia y la Cultura por el Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y Licenciada en Comunicación por

la Universidad Iberoamericana León. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores y ha recibido reconocimientos académicos de instituciones como la Academia Mexicana de Ciencias y el Consejo Nacional para la Enseñanza y la Investigación de las Ciencias de la Comunicación.

Sus líneas de investigación son religión, diversidad sexual y cultura política; identidades, género y movimientos sociales, y religión e Internet. Cuenta con publicaciones en libros y revistas científicas; también ha sido ponente y coordinadora de grupos de trabajo y mesas temáticas en congresos nacionales e internacionales.

William Mauricio Beltrán

Profesor asociado. Doctor en Estudios de las sociedades latinoamericanas en la Universidad Sorbona, París 3, 2011; Magister en Sociología, 2003, y Sociólogo de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, 2001. Su trabajo ha girado en torno a la investigación sobre la pluralización religiosa en Colombia, el crecimiento del pentecostalismo latinoamericano y sus efectos en términos políticos y culturales en distintos sectores de la sociedad. Por otro lado, tiene experiencia en investigación educativa, tanto en colegios como en universidades. Entre sus trabajos más recientes destacan: “Pentecostals, Gender Ideology and the Peace Plebiscite: Colombia 2016” (2018); “Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991- 2014)” (2017); “La reacción de la iglesia católica colombiana frente a la secularización de la vida sexual y reproductiva (1960-1980)” (2016).

Roberto Blancarte

Profesor-investigador de El Colegio de México y miembro del Consejo Directivo de El Colegio de Sinaloa. Doctorado por la École des Hautes

Études en Sciences Sociales, ha sido profesor en las Universidades de Stanford, Dartmouth, París-Diderot y la EPHE. Entre sus más recientes publicaciones se encuentran el *Diccionario de religiones en América latina* (FCE) y *La república laica en México* (Siglo XXI Editores).

Alhena Caicedo Fernández

Doctora en Antropología social y etnología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales (Francia). Profesora asociada del Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes (Colombia) y miembro del Centro de Pensamiento Latinoamericano RaizAL. Sus investigaciones han girado alrededor del tema de la expansión del campo yajecero en América Latina, los procesos de patrimonialización y los usos sociales de las medicinas tradicionales. Entre sus publicaciones más reciente destaca el libro *La alteridad radical que cura neochamanismos yajeceros en Colombia* (Universidad de los Andes, 2015).

José Casanova

Profesor Emérito de Sociología, Teología y Estudios de la Religión, Universidad de Georgetown, Washington, DC. Sus líneas de trabajo se centran en la globalización, las religiones y la secularización. Ha publicado trabajos sobre una amplia gama de temas, que incluyen religión y globalización, migración y pluralismo religioso, religiones transnacionales y teoría sociológica. Su obra más conocida, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994), se ha convertido en un clásico moderno en el campo y se ha traducido a varios idiomas, incluidos el japonés, el árabe y el turco. En 2012, Casanova recibió el Premio de Teología de la Salzburger Hochschulwochen en reconocimiento a su trayectoria en el campo de la teología.

Sus libros en esta área incluyen *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*, coeditado con Jocelyne Cesari (Oxford

University Press, junio de 2017), *Beyond Secularization: Religious and Secular Dynamics in Our Global Age* (Spirit and Letter, 2017, en Ucraniano) y *Jesuitas y globalización: legados históricos y desafíos contemporáneos* (Georgetown University Press, 2016), escrito en coautoría por Thomas Banchoff del Berkley Center. Casanova tiene una licenciatura en filosofía del Seminario Metropolitano, una maestría en teología de la Universidad de Innsbruck y una maestría y un doctorado en sociología de la New School for Social Research.

María Das Dores Campos Machado

Doctora en Sociología por la Sociedad Brasileña de Educación. Profesora de la Universidad Federal de Río de Janeiro. Realizó estudios postdoctorales en la Pontificia Universidad Católica de São Paulo y en el Instituto del Desarrollo Económico y Social de Buenos Aires. Sus principales temas de interés han sido el pentecostalismo, los evangélicos, la sociedad, la política y el género.

Ronaldo De Almeida

Doctor en Antropología Social por la Universidad de São Paulo (USP). Realizó una estancia postdoctoral en la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) Francia. Actualmente es profesor titular del Departamento de Antropología de la Universidad de Campinas (UNICAMP) e investigador del Centro Brasileño de Análisis y Planificación (CEBRAP).

Renée De la Torre

Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social y Profesora Investigadora del CIESAS, unidad Occidente (México). Es

nivel III del Sistema Nacional de Investigadores (México) y Miembro de la Academia Mexicana de Ciencias. Ha sido investigadora invitada en el Centre of Latin American Studies de la Universidad de Cambridge (Gran Bretaña), en el Institute des Hautes Études de l'Amérique Latine de Sorbonne Nouvelle París III (Francia); en Columbia University (Nueva York, EUA) y en la Universidad Federal de Río Grande del Sur (Porto Alegre, Brasil). Es Co-fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM). Directora de la *Revista Encartes*.

Sus distintas investigaciones tienen como interés central el estudio y comprensión del cambio religioso en México, con especial énfasis en el estudio de las reconfiguraciones de las tradiciones religiosas.

Karina Felitti

Doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires. Investigadora adjunta del CONICET en el Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEGE) de la Facultad de Filosofía y Letras, UBA). Autora de *La revolución de la píldora. Sexualidad y política en la Argentina de los sesenta* (Edhasa, 2012) y co-coordinadora de *Diversidad, sexualidades y creencias. Cuerpo y derechos en el mundo contemporáneo* (Prometeo, 2015) entre otros libros.

Laura Fuentes Belgrave

Doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París. Es docente en la Escuela de Sociología de la Universidad de Costa Rica, e investigadora y docente en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional (UNA), donde es co-responsable de la coordinación del Observatorio de lo Religioso y directora de la Revista *Ístmica*. Sus temas de investigación se relacionan con la

laicidad, la religión, la política y los derechos sexuales y reproductivos. Tiene publicaciones académicas en Costa Rica, México, Guatemala, Francia, Ecuador y Estados Unidos. Verónica Giménez Béliveau

Verónica Giménez Béliveau

Doctora en Sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales de Paris, y Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigadora independiente del CONICET en el CEIL. Sus áreas de investigación giran en torno de las dinámicas sociales y religiosas del catolicismo, las características de las creencias en la época contemporánea, la articulación entre relación y salud, y las formas de constitución de las identidades y movibilidades de los grupos religiosos. Dirige el Grupo CLACSO “Religión, neoliberalismo y poscolonialidad”. Autora de *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI* (Biblos, 2013, en colaboración con Emerson Giumbelli).

Emerson Giumbelli

Doctor en Antropología en el Museo Nacional-Universidad Federal de Río de Janeiro. Es profesor del Departamento de Antropología y del Programa de Pós-Graduação en Antropología Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

Cristina Gutiérrez Zúñiga

Profesora-investigadora de la Universidad de Guadalajara, México. Investiga sobre las transformaciones de la religión contemporánea, particularmente sobre los temas de pluralización religiosa de México. Es co-fundadora de Red de Investigadores del Fenómeno Religioso

en México (RIFREM). Representante ante el Consejo Internacional de la Sociedad Internacional de Sociología de la Religión (AISR/SISR). Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.

Sonia Patricia Larrotta

Socióloga y Magíster en Geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Con experiencia en la recopilación, procesamiento y análisis de datos cualitativos y cuantitativos. Actualmente se desempeña como investigadora principalmente en las áreas de estudios de población y sociología de la religión. Sonia Patricia Larrotta

Miguel Mansilla

Doctor en Antropología. Es director de la Revista *Cultura y Religión*. Director de Investigaciones del Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad Arturo Prat, Chile.

Luis Orellana

Doctor en Estudios Americanos en la Especialidad Pensamiento y Cultura (Universidad de Santiago de Chile). Académico e Investigador del Instituto de Estudios Internacionales (INTE) de la Universidad Arturo Prat (entidad del Estado de Chile). Editor Académico de la revista *Cultura y Religión*. Con el financiamiento de CONICYT y el patrocinio de la Universidad Arturo Prat, entre 2016-2018 realizó un Posdoctorado. Actualmente, con financiamiento de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), EJECUTA un proyecto de investigación sobre los pentecostales en la Patagonia chilena-argentina. Historiador del movimiento pentecostal chileno y fundador de la Red Latinoamérica de Estudios Pentecostales (RELEP)

Daniel Ramírez

Doctor en Historia de la Religiosidad Americana por la Duke University. Trabaja como profesor en el Departamento de Religión de la Universidad de Graduados de Claremont. Sus intereses de investigación se encuentran principalmente en la historia religiosa estadounidense y latinoamericana, tanto dentro como fuera de los Estados Unidos. Ramírez ha impartido una amplia gama de cursos dentro de estos campos, incluidos los evangelismos y fundamentalismos estadounidenses; religión, migración y transnacionalismo; historia del heterodoxo hispano: historia religiosa latina; caminos religiosos de las zonas fronterizas; y cine e historia religiosa, entre otros.

María del Rosario Ramírez Morales

Doctora en Ciencias Antropológicas por la Universidad Autónoma Metropolitana- Unidad Iztapalapa. Posdoctorante del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Unidad Occidente. Miembro del consejo técnico de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel I.

Heinrich Schaefer

Doctor en Teología protestante y en Sociología. Es Catedrático de la Bielefeld University (Alemania) en las disciplinas de Sociología y Teología. Investigador del Center for the Interdisciplinary Research on Religion and Society (CIRRUS) y del Center for InterAmerican Studies (CIAS). Desde 1980 investiga sobre actores religiosos en contextos de conflicto, principalmente en Centroamérica. De 1994 a 2003 ha sido profesor invitado en varios países latinoamericanos. Recientemente

publicó *Habitus Analysis 1: Epistemology and Language*. Nueva York: Springer, 2015; “Protestantismo en América Central”, en R. Blancarte: *Diccionario de religiones en América Latina*. México: FCE, 2018: 505.

Juan Scuro

Doctor en Antropología en la Universidad Federal de Río Grande del Sur (UFRGS). Doctor en Antropología Social; Profesor del Departamento de Antropología Social, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República en Montevideo, Uruguay. Es autor de: “Neochamanismo. Aspectos Constitutivos y Desafíos Analíticos (Neo) Shamanism. Constitutive Aspects and Analytical Challenges.” *Horizontes Antropológicos*, 2018.

Pablo Semán

Sociólogo de la UBA y doctor en Antropología Social por la Universidad Federal de Rio Grande do Sul. Profesor en la Universidad de San Martín. Ha buscado en los últimos quince años identificar aquellos nudos problemáticos que, en el cruce entre política, religiosidad, música y sectores populares, revelan los cambios de la Argentina de fin de siglo. Escribió y compiló junto a Pablo Villa el libro *Cumbia, nación, etnia y género en América Latina*.

Rodrigo Toniol

Doctor en Antropología Social por la Universidad Federal do Río Grande del Sur. Fue investigador visitante en University of California San Diego (Estados Unidos) y en CIESAS (México). Realizó estudios de posdoctorado en el Departamento de Filosofía y Estudios de Religión de Utrecht University (Holanda). Actualmente

es profesor de antropología en la Universidad de Campinas (UNI-CAMP). Es presidente de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión de Mercosur.

Juan Vaggione

Doctor en Derecho y Ciencias Sociales por la New School University. Es investigador del CONICET/ Universidad Nacional de Córdoba. Se desempeña como Profesor Titular de Sociología e Investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), en la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Actualmente dirige el Programa en Derechos Sexuales y Reproductivos de la Facultad de Derecho de la UNC.

Nicolás Viotti

Doctor en Antropología Social por el PPGAS-Museo Nacional/UFRJ (Brasil) y Sociólogo por la Universidad de Buenos Aires (Argentina). Es investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) de Argentina y docente del IDAES-UNSAM y FLACSO. Se especializa en estudios sociales de la religión con foco en las formas de producción de la subjetividad y el bienestar

América Latina, como muchas otras regiones del planeta, vive la recomposición de las relaciones entre el ámbito de la religión y el espacio público, la de las fronteras y relaciones entre estos espacios y la de las entidades involucradas en esas relaciones (el Estado, lo público y lo religioso).

Este volumen ofrece un panorama latinoamericano y una perspectiva sin lugar a dudas plural: aborda tanto los estudios sobre el catolicismo y protestantismo como las iglesias pentecostales y neopentecostales y muestra, al mismo tiempo, otros activismos menos visibilizados, pero no por ellos menos relevantes, como son los relacionados con espiritualidades alternativas u holísticas o cosmovisiones con raíces indígenas o nativas.

